A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Introduction a l'Ancien Testament

Lucien Gautier

Digitized by Google

202 [redacted].
38
V. 1

Library of

Princeton University.

Presented by

MRS. WILLIAM C. OSBORN

MR. CHARLES SCRIBNER, '75,

MR. DAVID PATON, '74,

MR. HENRY W. GREEN, '91,

MR. ALEXANDER VAN RENSSELAER, '71,

MR. ARCHIBALD D. RUSSELL,

MR. CYRUS H. McCORMICK, '79.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Monsieur le Professeur R. E. Brünnow

Hommage dévoué

de l'Auteur

Déc. 05.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

Digitized by Google

Lausanne. — Imprimerie Georges Bridel & Cie.

Digitized by Google

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

LUCIEN GAUTIER

PROFESSEUR HONORAIRE DE THÉOLOGIE

TOME PREMIER

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

PARIS, LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33.

1906

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE

> Les sçavants et ceux qui entendent les autres langues ont assez de livres en tous langages pour profiter en l'intelligence des Sainctes Escritures par la lecture d'iceux.... Ma principale intention a été de servir premièrement à ceux de notre langue.
>
> PIERRE VIRET.

Faire mieux connaître et mieux comprendre l'Ancien Testament, le faire par conséquent aussi mieux apprécier et mieux aimer, tel est le but que j'ai poursuivi en composant le présent ouvrage.

L'Ancien Testament doit être cher aux chrétiens. Il nous est cher en effet. Il fait partie de notre Bible et constitue un élément essentiel de notre patrimoine spirituel. S'il n'a pas, pour les Eglises et pour leurs membres, la même valeur souveraine que les écrits de la nouvelle alliance, il n'en est pas moins précieux pour cela. Il a droit à être lu et étudié, car si Dieu, pour employer le langage de l'Epître aux Hébreux (1 1), « en ces derniers temps nous a parlé par le Fils », il avait « autrefois, en divers temps et en diverses manières, parlé à nos pères par les prophètes ».

Malheureusement on ne peut se dissimuler que la lecture de l'Ancien Testament a été graduellement abandonnée par

(RECAP)
5202
.38
v.1
415252
Digitized by Google

un grand nombre et qu'à cet égard la saine tradition des anciens huguenots ne s'est point perpétuée chez leurs descendants. Je ne parle pas, cela va sans dire, de ceux, parmi nos contemporains, qui ont rompu avec la foi chrétienne; de leur part, il est naturel qu'ayant cessé de lire l'Evangile et de s'en inspirer, ils aient également et à plus forte raison mis de côté un recueil de livres qui ne leur offrent plus aucun intérêt religieux. Mais dans les rangs de ceux qui font encore profession de christianisme et qui lisent le Nouveau Testament, n'en est-il pas un grand nombre qui s'en tiennent là et qui ouvrent très rarement les pages de l'un des livres de l'ancienne alliance?

Même parmi ceux qui ont conservé l'habitude de lire l'Ancien Testament, plusieurs m'ont franchement avoué qu'ils le faisaient souvent par devoir et d'une façon quelque peu machinale. Ils éprouvent, m'ont-ils dit, un certain malaise en poursuivant une lecture qui laisse subsister dans leur esprit de grandes obscurités et qui fait sans cesse surgir devant eux des points d'interrogation. Ils reconnaissent volontiers que parfois ils sont récompensés de leur effort et de leur persévérance, en rencontrant sur leur chemin tel récit, telle pensée, tel exemple qui les stimule et les réconforte. Mais il leur semble anormal que cette jouissance occasionnelle de l'ordre spirituel doive être trop fréquemment accompagnée d'une sorte de déception et de souffrance sur le terrain intellectuel.

Il est en effet naturel qu'on ne puisse pas lire et comprendre sans initiation un ensemble d'écrits qui remontent à une antiquité déjà fort lointaine et qui reflètent à beaucoup d'égards les caractères du milieu qui les a vus naître. Ils n'appartiennent même pas tous à une seule époque: il règne à

Digitized by Google

cet égard une grande variété parmi eux, ainsi que pour tout ce qui concerne leurs auteurs, leur forme, leur destination. En d'autres termes, pour rappeler les mots que je citais tout à l'heure, les prophètes de l'ancienne alliance ont « parlé en divers temps et en diverses manières ».

Il est vrai de dire que, sur ces questions complexes et difficiles, tout protestant a reçu — ou du moins est censé avoir reçu, — en sa jeunesse des instructions dont le souvenir peut s'être plus ou moins conservé dans sa mémoire. Mais notre contemporain n'est pas sans avoir entendu dire que sur ces graves sujets des opinions nouvelles se sont répandues et que les vues des hommes compétents se sont modifiées au cours des vingt, trente, quarante ou cinquante dernières années. Peut-être ses propres remarques, faites occasionnellement dans ses lectures, l'ont-elles conduit à reconnaître la nécessité d'un changement à introduire dans les idées reçues. Il peut même arriver que, sous l'impression de certains articles de journaux ou de revues, ou à la suite de quelque conférence sensationnelle, il en soit venu à s'imaginer qu'il s'agit non pas tant de reviser, de rectifier et de remettre au point les conceptions anciennes, mais bien plutôt de tout révolutionner et de faire table rase des croyances de naguère.

Les faits prouvent effectivement qu'il y a lieu, à notre époque, de reprendre en sous-œuvre les recherches théologiques poursuivies par nos pères et de ne point continuer à enregistrer docilement les enseignements fournis par une tradition respectable, sans doute, mais sujette à l'erreur. Comme on le verra, un changement considérable s'est produit dans la manière d'envisager et de résoudre les problèmes que soulève l'étude de l'Ancien Testament. D'autre part, prétendre

Digitized by Google

que rien ne demeure debout, c'est abuser de la crédulité d'auditeurs ou de lecteurs mal informés. Les livres sacrés de l'ancienne alliance conservent, à la clarté des observations nouvelles dont ils ont été les objets, l'intérêt et le prix auxquels j'ai déjà fait allusion; bien plus, ainsi expliqués et commentés, ils deviennent plus intelligibles et par conséquent plus utiles.

* * *

Ce livre est donc un livre de vulgarisation. Peut-être est-il superflu de le dire et chacun s'en apercevra-t-il aisément. Je tiens pourtant à déclarer expressément que tel a été mon unique pensée. J'ai eu constamment en vue mes coreligionnaires, les protestants de langue française. J'ai cherché à me placer à leur point de vue et j'ai consulté dans ce but l'expérience d'autrui aussi bien que la mienne propre. Et je suis parti de l'idée que, s'il en est plusieurs parmi eux qui comprennent et lisent l'allemand ou l'anglais, on ne peut pourtant s'attendre à ce que tous puissent aborder la lecture d'ouvrages écrits dans l'une ou l'autre de ces langues; encore faudrait-il, d'ailleurs, que ces livres répondissent à leurs besoins spéciaux et fussent adaptés aux circonstances religieuses et ecclésiastiques dans lesquelles nous nous trouvons.

Je n'ai point écrit pour les spécialistes, pour mes honorables confrères les hébraïsants : je n'ai pas la prétention de leur apprendre quoi que ce soit. En revanche je leur dois beaucoup; j'ai profité, de mon mieux, de leurs travaux en tous genres, et même là où je n'ai pas eu l'occasion de citer leurs noms, je suis pénétré de reconnaissance envers eux. Il ne m'a pas semblé nécessaire, ni même utile, étant donnés

Digitized by Google

mes lecteurs et le caractère de mon ouvrage, d'énumérer à tout propos des séries de noms, rappelant les exégètes et les critiques qui font autorité de nos jours. Mais je tiens particulièrement à protester contre toute imputation d'ingratitude ou de désinvolture à leur égard : nulle accusation ne saurait être moins fondée.

Et je n'ai point écrit non plus pour les pasteurs et pour les étudiants en théologie. Du moins n'est-ce point eux que j'ai eus en vue en rédigeant les pages de ces deux volumes. Je ne puis naturellement les empêcher de me lire, ni les en dissuader : je serais même très déçu s'ils ne me lisaient point, et j'ose espérer que mon travail ne leur sera point inutile. Ils seront, j'en suis persuadé, les premiers à comprendre et à approuver que, passant auprès d'eux avec un geste amical, je ne me sois point arrêté et que j'aie porté mes pas d'un autre côté, pour m'adresser à un cercle de lecteurs plus étendu et non moins intéressant, à ces laïques des deux sexes que seul un cléricalisme heureusement démodé et justement décrié pourrait encore vouloir tenir dans l'ignorance des questions concernant l'étude scientifique de la Bible.

De la destination que j'ai assignée à mon ouvrage découlent nécessairement certaines conséquences, et j'ai quelques explications à fournir sur le caractère que j'ai cru devoir lui donner.

Tout d'abord, je n'ai point visé à produire une œuvre originale. Bien au contraire, j'ai cherché à renseigner mes lecteurs sur l'état actuel de la science, sur les questions débattues et sur les solutions présentées. Ce qui importe, ce ne sont pas mes vues personnelles: je ne prétends nullement à imposer mes opinions à qui que ce soit. Je demeure libre, il

Digitized by Google

est vrai, de laisser voir où vont mes préférences, ou, pour mieux dire, de quel côté la balance me paraît pencher. Mais je suis prêt à reconnaître que très fréquemment on se trouve placé entre deux réponses possibles à telle question embarrassante. Je me suis efforcé de n'être point exclusif et d'indiquer les diverses voies que l'investigation scientifique peut choisir. D'ailleurs, ce qui souvent importe le plus, c'est de reconnaître clairement l'existence d'un problème et les conditions dans lesquelles il se présente. Sur cette base, les esprits peuvent travailler, les hypothèses se succéder et ces efforts, même s'ils ne sont pas couronnés d'un succès définitif, n'en font pas moins avancer la cause de la vérité.

J'ai dû également me préoccuper des proportions à donner à mon exposé. On trouvera sans doute, et peut-être avec raison, que j'aurais pu l'abréger, le condenser et réduire ainsi sensiblement les dimensions de cet ouvrage. Et d'autre part il n'est pas un des importants sujets abordés dans ces pages à propos duquel je n'aie ressenti très vivement le regret de ne pouvoir allonger davantage, afin de faire mieux pénétrer mes lecteurs dans la connaissance approfondie des questions : n'est-ce pas en creusant plus avant et en s'attachant avec persévérance à quelque problème littéraire, historique, moral ou religieux, ou bien encore à l'étude de quelque grande personnalité, n'est-ce pas en procédant ainsi qu'on arrive vraiment à des résultats positifs, intéressants et féconds? On estimera, je pense, que sur certains points je me suis permis des développements qui ne rentraient pas directement dans ma tâche, et il n'est point impossible qu'ici ou là cela me soit arrivé inconsciemment. Mais ailleurs je l'ai fait de propos délibéré, étant convaincu par une longue ex-

Digitized by Google

périence qu'il est nécessaire, plus souvent qu'on ne le croit, de déblayer les abords d'un sujet avant de le traiter et de ne pas supposer chez le lecteur des connaissances préalables ou accessoires qu'on ne lui a pas fourni l'occasion d'acquérir. Il est aussi, à ce que je crois, d'une saine pédagogie de ne pas se montrer trop avare d'exemples et d'illustrations, et de ne pas redouter d'une façon absolue les répétitions, qui dans certains cas sont indispensables.

Si, par la force des choses, j'ai été conduit parfois à pécher par trop d'abondance, on me reprochera, sur d'autres points, d'être tombé dans l'extrême opposé. On dira que certaines analyses auraient pu et dû être poussées plus loin, que la science critique fait certaines distinctions, établit certaines divisions et subdivisions dont je n'ai pas parlé. Et l'on n'aura pas tort: il me serait facile d'indiquer les chapitres et les pages de mon livre où je serais volontiers entré dans des détails plus circonstanciés encore. Mais j'ai cru devoir observer à cet égard une certaine retenue: *est modus in rebus*, les sentiers dans lesquels je conduisais mes lecteurs m'ont paru être déjà suffisamment enchevêtrés et compliqués.

* * *

Au point de vue de la forme, on remarquera que j'ai évité l'emploi des caractères hébreux; qui plus est, j'ai dû renoncer, en général, à recourir, dans l'argumentation, aux preuves tirées des considérations linguistiques. Toutefois, cela n'a pas toujours été faisable: dans plusieurs cas importants, il a fallu, de toute nécessité, faire entrer en ligne de compte les indices fournis par la langue, le vocabulaire, la grammaire, etc. Je me suis efforcé de le faire d'une façon simple

Digitized by Google

et intelligible. Mais je sens très bien que, pour être vraiment complète et probante, une Introduction à l'Ancien Testament devrait ne pas présenter cette lacune, et j'exhorte ceux de mes lecteurs qui ont des connaissances en hébreu à s'en servir pour la combler.

Quant aux noms propres, les mêmes considérations m'ont fait renoncer à adopter un système de transcription méthodique et vraiment scientifique. Je m'adresse à des lecteurs trop accoutumés à lire et à entendre, par exemple, les noms de Samarie et de Sédécias pour qu'il soit possible d'y substituer, avec Reuss, des formes telles que S'omerôn et Çideqiyahou. Il faut d'ailleurs de toute nécessité s'arrêter quelque part : pour les noms les plus usités, Reuss lui-même n'a pas recours à la reproduction stricte de l'original hébreu et imprime Salomon, Esaïe, etc. Le plus naturel, dans un livre qui suppose l'emploi des versions françaises, est de se conformer aux habitudes reçues; je ne m'en suis donc point écarté.

Chacun, en lisant ou en consultant le présent livre, aura devant lui un Ancien Testament. Sans cela, il est évident que mes analyses et mes explications demeureraient incompréhensibles. Même, pour certaines portions de l'Ancien Testament, je recommande d'employer simultanément deux exemplaires de la Bible, afin de pouvoir comparer plus aisément, et sans devoir continuellement feuilleter un volume unique, les passages parallèles : ainsi pour les sources du Pentateuque, pour les morceaux communs au livre des Rois et à ceux d'Esaïe et de Jérémie, et tout particulièrement pour l'étude du livre des Chroniques dans ses rapports avec les livres antérieurs.

Digitized by Google

Je me suis représenté qne la version biblique utilisée serait habituellement celle de Segond, et c'est elle que j'ai eue constamment en vue. Je lui ai d'ordinaire emprunté la teneur de mes citations, sauf dans les cas où il me semblait nécessaire de traduire directement d'après l'original hébreu. Ainsi, par le fait même que je lui ai assigné cette place et ce rôle, je pense avoir montré en quelle estime je tiens cette traduction, œuvre d'un de mes anciens maîtres, auquel je garde un souvenir respectueux et reconnaissant. Mais précisément par le fait que je renvoie sans cesse implicitement à la version Segond, je me suis vu forcé, dans de nombreuses notes, d'y relever ce que je considère comme des inexactitudes ou des inconséquences. Un coup d'œil superficiel pourrait pousser à croire que je ne cite Segond que pour le corriger ou pour le contredire. Mais un esprit attentif et réfléchi n'aura pas de peine à discerner un hommage dans l'insistance même avec laquelle je relève des divergences occasionnelles. D'ailleurs, qui pourrait s'étonner qu'une traduction publiée en novembre 1873 ait, après trente-deux ans révolus, besoin d'être revisée sur divers points ?

A côté de Segond j'ai fort souvent cité la revision d'Ostervald de 1881, qui est également entre les mains d'un grand nombre de mes coreligionnaires et qui tend de plus en plus à supplanter l'ancien Ostervald, « revu », mais non « revisé », ce qui est fort différent. Si j'ai plus rarement cité la traduction de Reuss et celle de la Bible annotée de Neuchâtel, ce n'est point que je méconnaisse leur valeur, assurément. Mais l'une et l'autre sont trop volumineuses et trop coûteuses pour être d'un emploi courant.

Au lieu de renvoyer si souvent aux diverses versions fran-

Digitized by Google

çaises et d'indiquer, dans tels cas donnés, laquelle d'entre elles fournit l'interprétation la plus juste à mon sens, on s'étonnera peut-être que je ne cite pas les noms et les ouvrages des savants exégètes qui ont expliqué avec compétence les livres de l'Ancien Testament. Ma raison pour ne le point faire est bien simple : ces commentaires, même quand, par exception, ils sont en français, ne figurent pas dans la bibliothèque ou sur la table de mes lecteurs présumés. S'il en était toutefois quelqu'un, parmi ces derniers, qui souhaitât d'être renseigné sur les livres à consulter pour l'étude exégétique et critique de l'Ancien Testament, j'espère qu'il trouvera quelque intérêt à examiner les Indications bibliographiques que j'insère à la fin de mon second volume. J'espère également que les Index, qu'on trouvera à la même place, ne seront pas sans quelque utilité. Ils ne sauraient avoir la prétention de répondre à tous les besoins et à toutes les exigences : un index irréprochable est un oiseau rare. Mais, à condition d'y apporter quelque indulgence et quelque bonne volonté, on pourra en tirer parti.

Et je saisis avec empressement cette occasion de dire que, pour la rédaction finale de mon livre, pour la confection des Index et pour la correction des épreuves, mon ami et ancien élève, M. Jules Dubois, m'a été d'un grand secours ; je lui en exprime ici ma vive reconnaissance.

* * *

Il est encore un point que je ne puis passer sous silence : il s'agit de dissiper une illusion chez ceux qui n'ont pas eu l'occasion de se familiariser avec la classification des sciences

Digitized by Google

théologiques et avec les termes généralement en usage auprès des gens du métier, ainsi que dans les programmes des facultés de théologie. L'Introduction à l'Ancien Testament n'est point la seule discipline qui ait à s'occuper des livres de l'ancienne alliance. A côté d'elle viennent se placer : 1° l'Exégèse, qui étudie minutieusement les textes, phrase après phrase, en cherchant à en dégager le sens et la portée; puis 2° l'Histoire d'Israël (histoire politique), qui reconstitue et retrace la suite des événements; enfin 3° la Théologie biblique (histoire religieuse), qui s'attache à exposer les croyances des Hébreux et les manifestations de leur piété. On doit encore y ajouter, à titre de branches auxiliaires, 4° l'Archéologie biblique et 5° la Géographie de la Palestine. Dans ces conditions, ma tâche est strictement limitée, par définition, à ce qui est du domaine littéraire, envisagé historiquement, cela va sans dire. Et par conséquent je prie mes lecteurs de ne pas se sentir déçus et lésés s'ils ne trouvent pas dans ces pages ce qu'ils y chercheraient peut-être le plus volontiers: la caractéristique des hommes et des époques, et le tableau de la vie religieuse d'Israël. Ce que je leur apporte n'est qu'un acheminement à ces études-là ; en tout domaine relevant des sciences historiques il convient de débuter par la Critique des sources, et c'est là, exprimé en langage froidement technique, ce que je prétends donner.

J'espère pourtant que mon exposé ne demeurera pas confiné dans les régions purement extérieures; j'espère qu'il initiera au contenu des livres ; j'espère qu'il permettra de pénétrer jusqu'à la pensée et jusqu'à l'âme des prophètes, de ces hommes de foi qui ont fait passer dans leurs discours et dans leurs récits le souffle d'en haut, l'esprit de vie, de force

Digitized by Google

et de sainteté que Dieu leur avait communiqué; j'espère qu'en me lisant on s'apercevra à quel point ces hommes provoquent mon admiration et mon enthousiasme, et que, dans les sentiments qu'ils m'ont inspirés et que j'ai cherché à exprimer, il y aura quelque chose de contagieux.

Genève, 30 octobre 1905.

Digitized by Google

PRÉLIMINAIRES

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

L'Introduction à l'Ancien Testament.

§ **1**. L'étude que nous entreprenons est celle de la Bible, ou, plus exactement, d'une de ses deux parties, celle qu'on nomme habituellement l'Ancien Testament. Voilà donc deux termes qu'il s'agit avant tout d'expliquer.

Les juifs n'avaient pas d'expression unique pour désigner l'ensemble de leurs livres saints ; quand ils voulaient parler de la collection entière, ils devaient énumérer les titres des trois divisions qui la composaient. L'usage s'établit pourtant de dire l'Ecriture (Luc **4** 21, Jean **2** 22, Jacq. **2** 23, etc.), les Ecritures (Matth. **21** 42, Luc **24** 27, Jean **5** 39, Act. **17** 2, etc.), les Lettres (Jean **7** 15) ; parfois on y adjoignait l'adjectif saint : les Saintes Ecritures (Rom. **1** 2), les Saintes Lettres (II Tim. **3** 15) ; ou bien enfin on parlait des Livres (Dan. **9** 2) ou des Saints Livres (I Macc. **12** 9). Livres se dit en grec *βιβλία* (biblia), pluriel du mot *βιβλίον* (biblion). Ce terme, transporté tel quel en latin et d'abord considéré avec raison comme un neutre pluriel, a été ensuite et de plus en plus traité comme un féminin singulier[1]. Puis il a passé dans toutes nos langues modernes sous la forme que l'on sait : la Bible. Il en résulte qu'une expression destinée en réalité à marquer la pluralité a été détournée de son sens premier et qu'elle a revêtu maintenant une tout autre signification, de façon à faire ressortir l'unité. Bien plus, on ne s'est pas fait

[1] A côté de l'expression *Biblia*, la Bible, on rencontre souvent au moyen âge le terme de *Bibliotheca*, la Bibliothèque, pour désigner le recueil des saints livres.

Digitized by Google

faute de disserter sur ce thème et de proclamer que la Bible est « le livre » par excellence, comme si le mot Bible lui-même prêtait à cette interprétation. En fait, il en est autrement: on devrait dire « les livres » ou « les Bibles ». Rien n'empêcherait d'ajouter que ces livres sont les livres par excellence, et cette manière plus juste de s'exprimer aurait l'avantage de mettre en relief le nombre et la variété des écrits formant le recueil sacré. On le voit, ce terme courant, si connu et si usité, la Bible, n'est pas aussi simple qu'il peut sembler au premier abord ; il a son histoire, et celle-ci nous apprend quelle transformation on lui a fait subir.

§ **2.** Le mot Testament n'a pas moins besoin d'être expliqué, et son origine est plus singulière encore que celle du mot Bible. Il se trouve qu'en grec le mot *διαθήκη* signifie aussi bien testament qu'alliance. Les livres de l'ancienne alliance sont ainsi devenus, dans la traduction latine et dans l'usage ecclésiastique, les livres de l'Ancien Testament. Puis, par abréviation, on a dit l'Ancien Testament tout court. Ainsi est née cette désignation énigmatique, qu'il est difficile de comprendre et qui a grand besoin d'être interprétée. Il faut remarquer qu'ici encore, un pluriel originaire (les livres) a fait place à un singulier, en sorte que, comme pour la Bible, c'est l'unité qui est mise en évidence et non pas la diversité. Et il est regrettable qu'il en soit ainsi, car c'est précisément l'un des principaux caractères de l'Ecriture Sainte d'être formée d'éléments nombreux et différents. La Bible, l'Ancien Testament est une collection d'écrits qui ont chacun son auteur, sa provenance, son but et son histoire. De là, la nécessité de recherches complexes pour déterminer ce qui concerne chacun de ces livres en particulier, et puis pour discerner comment ils ont été rapprochés et groupés.

§ **3.** La science qui s'occupe d'étudier chacun des écrits bibliques et de répondre aux questions concernant leur composition, leur auteur, leur époque, etc., a reçu le nom d'Introduction à la Bible. Elle comprend naturellement l'Introduction à l'A. T. d'un côté et l'Introduction au N. T. de l'autre. Nous n'aurons ici à traiter que de la première.

Ce terme d'Introduction n'est peut-être pas très heureux ;

Digitized by Google

il n'est pas compris des non initiés, et l'on s'est préoccupé de le remplacer par une expression plus satisfaisante. Toutefois les divers essais tentés dans ce sens n'ont pas été couronnés de succès. Les dénominations proposées ont aussi leurs inconvénients. Remplacer Introduction par isagogique, c'est simplement substituer un mot grec au mot latin correspondant ; le sens demeure le même, et la difficulté de compréhension est plutôt accrue. D'autres ont voulu dire critique sacrée (ou biblique). Mais cette locution elliptique devrait en tout cas être complétée en critique des écrits sacrés (ou bibliques) et, même ainsi précisée, elle demeurerait impropre, car il ne s'agit pas ici d'exposer les principes d'un examen (littéraire, philologique, historique, théologique) des livres de l'A. T., mais d'enregistrer les résultats obtenus par un semblable travail. En outre, une raison pratique d'éviter le mot de critique, c'est que celui-ci, en dépit des définitions des dictionnaires, est constamment détourné de son vrai sens ; au lieu d'y voir l'appréciation équitable et impartiale des qualités aussi bien que des défauts, on s'obstine à en faire un synonyme de censure ou de blâme.

Une autre désignation, adoptée de nos jours par bon nombre d'auteurs, est : histoire littéraire de l'A. T. ou histoire de la littérature hébraïque. Ce n'est pas là seulement un autre nom ; c'est l'indice d'une conception différente du sujet. Une histoire littéraire suppose en effet qu'on suit au cours des siècles la succession des écrivains et de leurs œuvres et qu'on raconte par conséquent, dans l'ordre chronologique, les origines et les destinées de tous les écrits de langue hébraïque. Nous ne prétendons point que ce soit là un plan défectueux ; au contraire, c'est peut-être de tous les procédés le plus scientifique. Mais il répond moins bien au but pratique que nous croyons devoir poursuivre : initier les lecteurs de l'A. T. aux diverses questions qui concernent chacun des livres bibliques. Pour atteindre ce résultat, il nous semble préférable de prendre le recueil tel qu'il se présente à nous et d'étudier chacun des livres qui le composent en les envisageant sous la forme qu'ils ont finalement revêtue. Dans le système d'une histoire littéraire, il faudrait passer

Digitized by Google

constamment d'un livre à l'autre, car beaucoup d'entre eux se sont constitués par couches successives et renferment des éléments de dates très diverses. En parcourant ainsi d'un bout à l'autre toute l'histoire de la littérature hébraïque, on en acquerrait une connaissance approfondie et méthodique; mais le lecteur qui voudrait s'orienter plus spécialement sur tel ou tel des livres bibliques éprouverait une réelle difficulté à réunir des informations complètes, car il lui faudrait pour cela rapprocher des données éparses en différents endroits. C'est donc essentiellement pour des motifs d'ordre pratique que nous conservons le terme d'Introduction et la disposition qu'il implique.

§ **4**. Nous n'en considérons pas moins cette branche de la science théologique comme rentrant dans les disciplines historiques. En effet, pour chaque livre, c'est sur le terrain de l'histoire que nous avons à nous placer. C'est l'histoire de sa composition que nous retracerons, en procédant d'abord à l'analyse du contenu, puis en recherchant quelle est l'époque probable de la rédaction, quelle est la personnalité de l'auteur, sa nationalité, etc., en examinant les modifications ultérieures introduites dans l'ouvrage, enfin ses destinées comme partie intégrante du recueil. Cette besogne une fois terminée pour toute la série des écrits, il s'agit d'envisager historiquement la collection dans son ensemble, sa formation graduelle, les discussions auxquelles elle a donné lieu. Ce travail proprement historique est nécessairement accompagné d'appréciations de l'ordre littéraire. Enfin, comme le caractère dominant de l'A. T. est d'être un recueil religieux, il y a lieu d'en tenir largement compte : on ne peut se contenter d'exposer ce qui concerne l'histoire de chaque livre et sa valeur littéraire, il faut y joindre quelques aperçus sur sa portée religieuse, morale et même théologique.

§ **5**. Déjà au cours des premiers siècles de l'Eglise chrétienne, on a senti le besoin d'orienter les lecteurs de la Bible et de leur fournir quelques indications sur le contenu et la nature des livres saints. Toutefois, plusieurs des ouvrages composés au IVe et au Ve siècle par divers auteurs, notamment par saint Augustin, et qui, d'après leur titre, paraî-

Digitized by Google

traient rentrer dans le champ de notre discipline, sont en réalité plutôt des traités d'herméneutique, c'est-à-dire des recueils de règles touchant la manière de lire et d'interpréter les Ecritures[1]. En revanche saint Jérôme, dans les *Préfaces* dont il accompagne sa version latine des livres bibliques, a rassemblé d'intéressantes et précieuses indications qui sont positivement du ressort de l'Introduction. Un effort dans le même sens a été tenté au VIe siècle par Junilius et par Cassiodore[2]. Durant le moyen âge nous ne trouvons guère d'auteurs qui se soient préoccupés de cet ordre de questions; il faut toutefois faire une honorable exception pour Nicolas de Lyre († 1340) dans sa *Postilla perpetua in universa biblia.*

La Réformation donna une impulsion nouvelle à ce genre d'études, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants. Parmi les premiers on doit signaler les travaux de Santes Pagninus (1470-1541) et de Sixte de Sienne (1520-1569). Au sein des Eglises protestantes, on pourrait mentionner des noms en grand nombre. Les réformateurs et les principaux théologiens de l'époque n'ont point été étrangers à ces questions; d'autres savants tels que les Buxtorf, père et fils, Louis Cappel, etc., les ont plus spécialement traitées. Pourtant la science, telle qu'elle est comprise maintenant, n'était point encore née à proprement parler. Son véritable père est un catholique, Richard Simon, prêtre de l'Oratoire († 1712). La première édition de son *Histoire critique du Vieux Testament* fut publiée à Paris en 1678, condamnée en France et détruite sauf quelques rares exemplaires. Elle fut réimprimée et rééditée plusieurs fois en Hollande et souleva

[1] Tychonius: *Regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum* (fin du IVe siècle). — Augustin: *Praecepta quaedam tractandarum scripturarum* (ouvrage composé entre 397 et 426). — Jérôme: *De optimo interpretandi genere libellus.* — Un livre d'Adrien (Ve siècle) rentre dans la même catégorie; quoiqu'il porte précisément le titre d'*Introduction aux écrits divins* (εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς), il traite de questions grammaticales et herméneutiques.

[2] Junilius: *De partibus legis divinæ libri duo.* — Cassiodore: *Institutiones divinarum litterarum;* cet ouvrage est qualifié par son auteur de *liber introductorius.*

Digitized by Google

de nombreuses et ardentes polémiques. Citons en particulier la réponse à Richard Simon que fit paraître en 1685 un anonyme — on sut plus tard que c'était Jean Le Clerc — et qu'il intitula : *Les sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*[1].

Quoique l'initiative en ce domaine appartienne à l'Eglise de Rome en la personne de Richard Simon, ce sont les protestants qui ont été ses véritables continuateurs. A la fin du XVIIIe siècle, J.-D. Michaëlis et Eichhorn, tous deux professeurs à Gœttingue, ont brillamment représenté cette branche nouvelle de la théologie ; après eux, au commencement du XIXe siècle, il faut encore nommer Bertholdt d'Erlangen, et le catholique Jahn de Tubingue.

En 1844 parut un écrit de Hupfeld, professeur à Marbourg, *Sur la notion et la méthode de la science appelée Introduction à l'A. T.;* cet ouvrage a définitivement imprimé à notre discipline son caractère historique. Depuis lors il a été publié de nombreux manuels et traités d'Introduction à l'A. T., la plupart en langue allemande. Tels d'entre eux, comme ceux de De Wette-Schrader (8e édition 1869), de Bleek-Kamphausen (3e édition 1870)[2], de Keil (3e édition 1873), de Kleinert (3e édition 1878), ont exercé, il y a un quart de siècle ou davantage, une grande et légitime influence. D'autres travaux, plus récemment parus ou revisés, sont venus à leur tour enrichir ce domaine de la science théologique : Reuss (2e édition 1890), Riehm (1889-1890), Kuenen (1887-1894), Strack (5e édition 1895). Enfin les ouvrages les les plus consultés de nos jours sont ceux de Kœnig (1893), de Kautzsch (2e édition 1897), de Cornill (4e édition 1896 ; la cinquième édition est sous presse), de Wildeboer (1895) et de Baudissin (1901). Il faut y ajouter, en anglais, Driver, dont la septième édition, parue en 1898, a été réimprimée en 1902. En français, nous ne possédons rien de complet, sauf de très

[1] Une excellente monographie à consulter sur Richard Simon est celle d'Auguste Bernus (Lausanne 1869). Voir aussi, du même auteur, une *Notice bibliographique sur Richard Simon* (Bâle 1882).

[2] Dès la 4e édition (1878) et jusqu'à la 6e (1893), l'ouvrage de Bleek a été réédité par Wellhausen, qui l'a notablement modifié.

Digitized by Google

anciens ouvrages, comme ceux de Glaire (catholique, 1843) et de Cellérier (1832). Tout récemment M. Gindraux a donné une traduction française de l'Introduction à la Bible de Schlatter (1903).

§ **6.** Il nous reste, après ces indications historiques, à fournir quelques explications sur le plan adopté dans le présent ouvrage.

On distingue habituellement, dans l'Introduction à l'A. T., deux parties qui diffèrent sensiblement par leur nature et par leur étendue: l'Introduction particulière et l'Introduction générale. La première s'attache successivement aux divers livres du recueil et les étudie isolément ou, tout au plus, par groupes similaires. La seconde, au contraire, prend l'A. T. en bloc et traite les questions qui concernent la collection dans son ensemble. On a souvent discuté l'ordre dans lequel ces deux parties devaient être abordées: l'Introduction générale devait-elle précéder ou suivre l'Introduction particulière? De bonnes raisons ont été alléguées de part et d'autre. Pour nous, la meilleure solution nous paraît celle d'un partage de l'Introduction générale. Celle-ci ayant à s'occuper de sujets tels que la langue et l'écriture de l'A. T., il nous semble indiqué de placer l'étude de ces questions préalables au début, et nous les traiterons immédiatement dans les pages qui suivent, en les considérant comme faisant partie des Préliminaires. En revanche, l'Introduction générale comprend aussi l'histoire du canon, celle du texte et celle des versions. Or ce sont là autant de sujets qui, par leur caractère récapitulatif et synthétique, ne peuvent figurer qu'au terme de notre exposé, après que tous les livres de l'A. T. auront été examinés séparément.

Ainsi nous divisons en deux l'Introduction générale, et, entre ces deux parties, d'ailleurs inégales d'importance, nous insérons l'Introduction particulière. A propos de celle-ci, la question du plan à suivre se pose de nouveau, et voici dans quelles conditions. La Bible hébraïque groupe et ordonne les livres dont elle se compose autrement que ne le font les Bibles employées par la chrétienté. Ces dernières divisent les livres de l'A. T. en quatre groupes: Pentateuque, Livres his-

Digitized by Google

toriques, Livres poétiques, Livres prophétiques. Je n'ai pas besoin de rappeler à mes lecteurs quel est le contenu de chacune de ces divisions: leurs Bibles le leur montrent suffisamment. Mais il est nécessaire d'entrer dans quelques détails sur l'arrangement de la Bible hébraïque. Celle-ci se compose de trois recueils distincts. Le premier, c'est la *Thora*, c'est-à-dire la Loi, contenant le Pentateuque. Le second recueil porte le nom de *Nebiim*, ce qui signifie Prophètes. Il comprend deux séries, composées la première des livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, la seconde des livres d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel et des Douze. Le troisième recueil est désigné par le terme assez vague de *Ketoubim*, ce qui veut dire simplement les Ecrits. Il embrasse d'abord les trois livres des Psaumes, des Proverbes et de Job; puis viennent les écrits connus sous l'appellation des cinq Rouleaux *(Meguilloth)*, à savoir le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste et Esther; à leur suite vient le livre de Daniel, et enfin ceux d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Il va de soi que nous aurons à revenir en temps et lieu sur les importantes questions que soulèvent les faits indiqués ici d'une façon sommaire. Nous n'avons pour le moment qu'à signaler brièvement ce qui concerne la structure de l'A. T. hébreu et à tracer, dans ses grandes lignes, le plan que nous suivrons. Nous adopterons en effet pour notre étude l'ordre que nous venons de présenter à nos lecteurs comme étant celui de la Bible hébraïque. Cette décision s'impose dès que l'on tient à se placer sur un terrain historique et vraiment scientifique. Il est très regrettable que les lecteurs de la Bible ignorent généralement ce qui est relatif au groupement des écrits de l'A. T. On s'est souvent demandé, en ces dernières années, s'il ne serait pas opportun d'introduire dans les Bibles modernes l'arrangement de l'original hébreu, de préférence au classement traditionnel [1]. Ce qui serait en tout cas désirable, c'est qu'un mot d'avertissement, placé en tête de tout exemplaire de l'A. T.,

[1] La Société biblique protestante de Paris a publié une édition de la version Segond conforme à l'ordre hébreu.

Digitized by Google

fît connaître au lecteur ce qu'on pourrait appeler la table des matières de la Bible hébraïque, parallèlement à celle de la Bible usuelle.

Au fur et à mesure que nous avancerons dans notre exposé, nos lecteurs comprendront mieux l'importance qu'il y a lieu, selon nous, d'attacher à cette question.

Ajoutons encore qu'après avoir passé en revue la Loi, les Prophètes et les Ecrits, nous examinerons à leur tour les livres dits apocryphes. Cette étude nous paraît rentrer direcrectement dans le champ que nous avons à parcourir. Toutefois nous y consacrerons des développements un peu moins détaillés proportionnellement, afin de ne pas allonger outre mesure un ouvrage déjà considérable.

Digitized by Google

CHAPITRE II

La langue de l'Ancien Testament.

§ 7. L'hébreu appartient à la famille des langues auxquelles on donne le nom de langues sémitiques. Cette désignation dérive de Sem, fils de Noé, auquel sont rattachés, dans le tableau ethnographique de Gen. 10, la plupart des peuples qui parlent les langues en question. On peut remarquer à ce propos que toute dénomination adoptée par la science pour représenter un groupe de langues a forcément quelque chose d'artificiel et de conventionnel. Pour qu'il existât un terme historique apte à désigner un groupement de peuples issus d'une même race ou parlant des langues sœurs, il faudrait que ces peuples eussent formé, à un moment donné, une unité politique. Lorsque cette condition n'a pas été remplie, il faut de toute nécessité forger un terme de convention. Encore peut-on le choisir d'une façon plus ou moins heureuse. Autrefois, on se contentait de donner aux langues qui nous occupent le nom de langues orientales, expression beaucoup trop vague et, par là-même, impropre. Il est en effet nombre d'autres idiomes, non moins orientaux, parfois même beaucoup plus orientaux, qui appartiennent à de tout autres groupements linguistiques. Une désignation préférable à certains égards, parce qu'elle serait plus limitée, serait celle de langues de l'Asie antérieure. Mais il se trouverait qu'on devrait y faire rentrer l'éthiopien, et, au contraire, en exclure l'arménien et le turc, ce qui prouve combien ce terme serait peu approprié. Dans ces conditions embarrassantes, le mieux est à coup sûr de s'en tenir au terme de langues sémitiques. Ce n'est pas, il est vrai, qu'il

Digitized by Google

soit irréprochable. Le vieux document biblique dont il procède renferme une classification avant tout géographique; il n'est pas établi sur des bases proprement ethnographiques et encore moins linguistiques. Les Elamites, qui ne parlaient point un idiome sémitique, sont rangés, dans cette antique généalogie, parmi les fils de Sem. D'autre part, les Cananéens et les Phéniciens ne sont pas classés par la Genèse parmi les descendants de Sem, et pourtant la langue que parlaient les premiers était celle que nous appelons l'hébreu et celle des seconds en était proche voisine. Donc, si la science philologique a emprunté à la Genèse la dénomination qu'elle applique aux langues sémitiques, elle s'est réservé, à bon droit, d'en modifier légèrement le sens et la portée.

Les principales langues sémitiques, — en laissant de côté les dialectes moins importants, — sont les suivantes. Au sud, l'arabe et l'éthiopien; à l'est, le babylonien et l'assyrien; au nord, l'araméen, dont est plus tard issu le syriaque; à l'ouest, le phénicien et l'hébreu, avec le cananéen et le moabite. Ces langues sont très proches parentes les unes des autres. Le groupe qu'elles forment est beaucoup plus homogène, moins diversifié que celui des langues indo-européennes. Elles constituent une famille dont les divers membres ne diffèrent guère plus les uns des autres que dans tel ou tel groupe secondaire de langues européennes.

A l'origine des langues sémitiques, on doit supposer une langue mère, mais celle-ci nous est totalement inconnue. Nous n'en possédons aucun échantillon et devons nous borner à la reconstituer hypothétiquement. Il faut abandonner sans hésitation l'idée que l'un ou l'autre des idiomes sémitiques connus, l'hébreu, par exemple, pourrait être la langue mère des autres. Tous, au contraire, présentent le caractère de langues dérivées, et celles qui s'écartent le moins du type primitif ne se trouvent pas être nécessairement celles dont nous possédons les plus anciens documents écrits. Ainsi l'arabe, dont les premières manifestations littéraires sont bien postérieures à l'ère chrétienne, paraît moins éloigné du type primitif que l'hébreu.

§ **8.** Ce n'est pas ici le lieu d'esquisser une caractéristique

Digitized by Google

des langues sémitiques. Pourtant il peut être intéressant et utile pour tout lecteur studieux de l'A. T. d'être renseigné sur deux ou trois points saillants. Ainsi, il est bon de savoir que seules les consonnes importent dans les relations de parenté des mots entre eux, et, par conséquent, pour les étymologies. Les racines sont ordinairement trilittères et se confondent en général avec le verbe. La dérivation s'opère sur cette base, en employant des combinaisons variées de voyelles, en redoublant certaines lettres et en faisant intervenir des consonnes auxiliaires. L'emploi des prépositions pour former des dérivés, si fréquent dans nos langues européennes, n'existe pas en sémitique. A part les noms propres, il n'y a pas de mots composés comme le grec, l'allemand, etc., en forment si aisément et si abondamment.

La conjugaison présente des ressources particulières; le même verbe se conjugue simultanément de plusieurs manières différentes, de façon à exprimer diverses nuances du même sens fondamental. Ainsi une même racine verbale fournira, suivant la conjugaison adoptée, le verbe mourir et le verbe tuer; une autre, les verbes engendrer, enfanter et naître; une autre, les verbes retourner, ramener, etc. Il en résulte, on le devine sans peine, à la fois une complication de la grammaire et une simplification du vocabulaire.

Un autre point, de nature à intéresser ceux-là aussi qui lisent l'A. T. dans des traductions, concerne ce que l'on appelle en grammaire les temps du verbe. Les langues sémitiques diffèrent sensiblement à ce point de vue des langues européennes. Ces dernières expriment, d'une façon définie et avec certaines nuances, tantôt le passé, tantôt le présent, tantôt l'avenir, en sorte que les « temps » méritent tout à fait leur nom. Il en est autrement chez les Sémites; ceux-ci ont bien en apparence l'équivalent du système européen, mais en réalité le principe n'est pas le même. Il n'y a que deux de ces soi-disant temps; mais ils ne correspondent pas, comme on pourrait aisément le croire, l'un au passé et l'autre au futur; ils marquent bien plutôt l'un que l'action est terminée, l'autre qu'elle se poursuit et se prolonge. Evidemment, dans la plupart des cas, l'action achevée est synonyme de passé,

Digitized by Google

l'action encore inachevée de présent et de futur. Mais, suivant la construction de la phrase, il peut en être différemment : une action passée au moment où l'on en parle peut être envisagée rétrospectivement à un moment où elle durait encore ; inversément, une action appartenant encore à l'avenir peut, par anticipation, être déjà conçue comme un fait accompli. A cet égard, le mécanisme des langues sémitiques n'est donc point le même que celui des nôtres. Bien que mes explications soient forcément incomplètes et insuffisantes, elles pourront peut-être faire comprendre au lecteur certaines difficultés qu'éprouvent de ce fait les traducteurs de l'A. T. ; de là aussi les divergences que l'on constate fréquemment entre nos diverses versions françaises des Ecritures, ou bien encore en comparant ces dernières avec la Bible anglaise ou allemande. Pour celui qui ignore le caractère particulier que présentent sur le point en question les langues sémitiques, i doit paraître étrange et même inadmissible que dans le même passage biblique deux traducteurs rendent le même verbe l'un par le passé, l'autre par le futur. Cette énormité n'est qu'apparente ; on en est moins choqué lorsqu'on sait combien il est malaisé d'opérer le passage d'une langue à une autre, étant donnée la différence fondamentale qui existe dans leurs constitutions. Une connaissance plus approfondie de la syntaxe sémitique, due à de savants travaux récemment publiés, permettra sans doute aux traducteurs à venir de se montrer plus fidèles aux intentions du texte original.

Après avoir traité d'une façon quelque peu détaillée la question des temps, nous pouvons ne pas nous arrêter sur d'autres points concernant le verbe : ce n'est pas qu'il n'y eût des observations à présenter sur les modes du verbe et en particulier sur l'emploi de l'infinitif ; mais ces remarques techniques nous mèneraient trop loin. Signalons pourtant encore le fait que, dans la conjugaison, on distingue le genre non pas seulement à la troisième, mais aussi à la seconde personne : on parle différemment à un homme et à une femme. Si nous passons aux substantifs et adjectifs, nous noterons qu'il n'y a pas de neutre, mais seulement le masculin et le féminin. Outre le singulier et le pluriel, il y a le

Digitized by Google

duel, mais l'on en fait peu d'usage, du moins dans quelques-unes des langues sémitiques ; ainsi en hébreu on ne le trouve plus employé que pour les mots qui font naître l'idée d'une paire : les yeux, les mains, les pieds, les pincettes, etc. La déclinaison, très simple, ne compte que trois cas : nominatif, accusatif et génitif. Encore est-elle tombée en désuétude dans plusieurs idiomes, notamment en hébreu où elle a disparu de fait, en sorte qu'on n'en relève plus que quelques traces. En revanche un phénomène caractéristique est le suivant : quand deux mots sont, l'un par rapport à l'autre, dans la relation de l'objet possédé à son possesseur, celui qui désigne la chose possédée doit nécessairement précéder l'autre et revêtir une forme spéciale, différente dans la règle de celle qu'il a quand on l'emploie isolément. C'est ce qu'on appelle la distinction entre « l'état construit » et « l'état absolu » d'un substantif. Les langues sémitiques n'ont pas d'adjectifs possessifs ; elles les remplacent par des suffixes pronominaux accolés aux noms. Ce fait présente de l'intérêt au point de vue de la composition de certains noms propres ; il en est de même de la remarque précédente concernant l'état construit. Enfin la syntaxe des langues sémitiques offre des ressources moins abondantes et moins variées que celles des langues européennes. Cela ne signifie point qu'elle soit toute simple et facile ; elle est au contraire compliquée et se distingue par des nuances quelquefois très subtiles.

§ **9**. Quelque intérêt que pût présenter un exposé semblable, ce n'est point ici le lieu de traiter l'histoire des diverses langues sémitiques, d'indiquer leurs caractères particuliers et de donner un aperçu sur leur littérature. Nous laisserons de côté tout ce qui concerne le babylonien et l'assyrien, l'arabe, l'éthiopien, et nous nous bornerons à parler des deux groupements septentrional et occidental, auxquels appartiennent les deux langues bibliques, l'araméen et l'hébreu.

L'araméen n'occupe qu'une petite place dans l'A. T. Il apparaît principalement dans les livres de Daniel (**2** 4b-**7** 28) [1] et

[1] Il est d'usage, quand on veut distinguer, dans une citation, la première partie d'un verset de la deuxième, de désigner l'une par a et l'autre par b.

Digitized by Google

d'Esdras (**4** 8-**6** 18, **7** 12-26); il y a en outre un verset araméen dans Jér. **10** 11 et deux mots dans Gen. **31** 47. Néanmoins, par ce seul fait, cette langue mérite l'intérêt des lecteurs de la Bible. Elle attire encore l'attention à un autre point de vue, car elle est devenue, au cours de la période postexilique, l'idiome courant du peuple juif. Plus anciennement, l'araméen était la langue parlée sur les bords de l'Euphrate et dans toute la Syrie. Le nom qu'elle porte est dérivé d'Aram qui, selon le tableau généalogique de Gen. **10** (22-23), était l'un des fils de Sem. Aram, du reste, se retrouve fréquemment, comme dénomination géographique dans les pages de l'A. T., ainsi que l'adjectif qui en est dérivé, *Arami*, Araméen. Nos versions rendent ces termes tantôt d'une façon, tantôt d'une autre: on y trouve Aram, Araméen et Paddan-Aram (c'est-à-dire plaine d'Aram); on y trouve aussi Syrie et Syrien; enfin elles ont continué de traduire par Mésopotamie[1] le terme « Aram des deux fleuves » qu'on rencontre en plusieurs endroits.

On a longtemps donné et l'on donne encore souvent à la langue araméenne le nom de langue chaldéenne, mais c'est là une désignation fautive et qu'il faut proscrire. L'origine de cette erreur remonte à saint Jérôme et résulte d'un malentendu; nous en reparlerons à propos du livre de Daniel.

La littérature araméenne est essentiellement juive, à l'exception toutefois de quelques inscriptions. Elle se compose surtout des fragments scripturaires mentionnés ci-dessus, de la traduction de l'A. T. canonique, appelée le Targoum, et de celle du livre apocryphe de Tobit, puis d'une portion considérable du Talmud et d'autres écrits rabbiniques. C'est de l'araméen qu'il est question dans le N. T., quand il est dit: *ἑβραιστί*, en hébreu, ou *τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, en langue

Ainsi 4b veut dire la seconde partie du verset 4. Lorsqu'il est nécessaire de diviser encore davantage un verset, on emploie c et d après a et b.

[1] Cette interprétation est très contestable. Si la vocalisation « des deux fleuves » est juste, l'un de ces fleuves est sans doute l'Euphrate; quant au second, il est douteux qu'il s'agisse du Tigre plutôt que d'un autre cours d'eau. D'ailleurs il se peut que la désinence du duel (*ayim*) doive être rectifiée et que le mot fleuve ou rivière soit un pluriel.

Digitized by Google

hébraïque. C'est à l'araméen, et non à l'hébreu, qu'appartiennent les nombreux vocables sémitiques qu'on rencontre dans les Evangiles et dans les Epîtres : *raca*, *mamon*, *effatha*, *talitha koumi*, *Eli Eli lema sabakhthani*, *abba*, *maranatha*, etc., ainsi que les noms propres *Béthesda*, *Golgotha*, *Gabbatha*, *Hakeldama*, *Céphas*, *Tabitha*, etc.

L'araméen s'est perpétué, en se transformant, sous le nom de syriaque, langue parlée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne en Mésopotamie et qui a produit une littérature ecclésiastique assez abondante. Son plus célèbre représentant est saint Ephrem le Syrien. La version syriaque de la Bible, la Peschitto, est une œuvre de grande importance. Le syriaque est resté la langue sacrée et officielle de certaines églises (maronites, nestoriens, etc.). Il y a même de nos jours certaines localités de la Mésopotamie et du Kourdistan où cette langue est encore parlée, mais très défigurée.

Au groupe des dialectes araméens se rattache également le samaritain, l'idiome spécial de cette communauté issue du judaïsme et pourtant tout-à-fait distincte de lui, dont les derniers représentants habitent encore la ville de Naplouse et y ont une synagogue. Leur livre saint est le Pentateuque hébreu, mais ils en possèdent une traduction dans leur propre langue, et leur littérature renferme encore quelques autres écrits.

§ **10.** Les peuples de la côte méditerranéenne, les Phéniciens, les Cananéens, les Hébreux, les Moabites, etc., constituent au point de vue linguistique un groupe séparé.

Les Phéniciens nous ont laissé de nombreuses inscriptions soit dans leur patrie même, soit dans leurs colonies. Carthage, la plus importante de ces dernières, a fourni à cet égard de nombreux et importants matériaux. Le poète latin Plaute (254-184 av. J.-C.) a introduit dans l'une de ses comédies (le Pœnulus) un personnage qui prononce des discours soi-disant en carthaginois; il est difficile de dire jusqu'à quel point la fantaisie du poète est intervenue dans ces compositions. Les relations des commerçants phéniciens avec la Grèce et l'Italie ont fait passer dans les langues classiques, et de là dans les nôtres, bon nombre de vocables de prove-

Digitized by Google

nance phénicienne. Quoique très proche parent de l'hébreu, le phénicien ne peut pourtant pas lui être complètement assimilé. Il y a des différences, mais elles n'ont pas une grande portée et s'expliquent par les conditions très diverses dans lesquelles les deux nations se sont développées. D'un côté c'est une population sédentaire d'agriculteurs, n'ayant avec les pays voisins qu'un minimum de relations habituelles ; de l'autre, c'est un peuple de marins, de marchands et de colonisateurs, sans cesse en mouvement et entretenant des rapports avec des contrées variées et parfois lointaines.

Les Cananéens, qui ont précédé Israël sur le sol de la Palestine, étaient de même race que les Phéniciens, avaient les mêmes mœurs et adoraient les mêmes dieux. C'étaient les Phéniciens de l'intérieur, tandis que les Phéniciens étaient les Cananéens du dehors. La plus étroite parenté unissait ces deux peuples, si tant est qu'on puisse légitimement parler de deux peuples et qu'il ne soit pas plus juste de les envisager comme deux rameaux d'une seule et même nation. Nous ne possédons malheureusement aucun document écrit par les Cananéens. Mais il n'en est pas moins hors de doute que leur langue était celle que nous appelons l'hébreu et que les Israélites ont parlée et écrite depuis leur établissement en Palestine et jusqu'au moment tardif où l'araméen l'a supplantée. Nous connaissons par l'A. T., ainsi que par les sources égyptiennes et babyloniennes, un nombre considérable de noms propres cananéens, noms de lieux, noms de peuplades, noms d'hommes ; tous ces noms sont hébreux. On peut donc affirmer que, dès le temps des premières migrations d'Hébreux en Palestine, la population cananéenne, qui y était installée, parlait la langue à laquelle nous donnons le nom d'hébraïque. Un passage de l'A. T. (Es. **19** 18) rend témoignage au fait que la langue des Israélites est proprement celle des anciens habitants du territoire, car il en parle comme de « la langue de Canaan ». Toutefois ce n'est pas cette dénomination, quelque fondée qu'elle soit, qui a prévalu dans l'usage courant. Nous ne disons pas que les livres de l'A. T. sont écrits en cananéen ; nous disons, — et on s'en explique sans peine la cause, — qu'ils sont écrits en

Digitized by Google

hébreu. Pourtant cette expression est étrangère aux livres canoniques de l'A. T. Ceux-ci, en dehors du passage d'Esaïe cité ci-dessus et qui parle de la langue de Canaan, ne connaissent qu'une désignation pour la langue d'Israël, et c'est « langue judaïque ». Dans II Rois **18** 26, 28 (et dans le texte parallèle Es. **36** 11, 13) ce terme est employé en opposition à « langue araméenne »; dans Néh. **13** 24 le « judaïque » est mentionné en face du dialecte asdodien. C'est le livre du Siracide qui, le premier (préface du traducteur, v. 6), donne à la langue de l'A. T. le nom de langue hébraïque; ἑβραιστί, dit-il [1]. Il eût été, d'ailleurs, tout aussi légitime de dire « langue d'Israël » ou « langue israélite ». Peut-être a-t-on préféré dire langue hébraïque, parce que cela n'éveillait pas de notion politique, comme c'eût été le cas pour Israël et Juda. Les ressortissants de toutes les tribus, ceux des deux royaumes, ceux de Judée et de Galilée, tous pouvaient indifféremment être qualifiés d'Hébreux.

§ **11**. Quelle est l'origine et quelle est la signification du mot Hébreu, c'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer exactement. Sans doute, il est naturel de rattacher ce mot à la racine *abar* qui signifie passer, traverser; c'est ce qu'a déjà fait la version des Septante qui, dans Gen. **14** 13, a traduit Abram l'Hébreu par Ἀβράμ ὁ περάτης. Les Hébreux seraient ainsi la peuplade qui réside « au delà », ou celle qui est venue du pays situé « au delà ». Dans la généalogie des ancêtres (Gen. **10** 21 ss., **11** 14 ss.) figure un personnage appelé Eber [2], et ce nom, qui signifie précisément passage ou bien, pris adverbialement, équivaut à « au delà », ce nom, dis-je, marque dans les migrations préhistoriques de la race une étape qui consiste sans doute à avoir passé quelque fleuve. Mais ce fleuve est-il l'Euphrate, ou le Tigre, ou le Jourdain,

[1] Ici il s'agit bien du véritable hébreu; dans le N. T., comme nous l'avons vu, la même locution s'applique à l'araméen, sauf dans Apoc. **9** 11.

[2] Nous écrivons Eber (et non pas Héber) en vertu du système de transcription admis actuellement par les philologues; on devrait de même dire les Ebreux au lieu des Hébreux, mais l'orthographe traditionnelle est trop solidement établie pour qu'on puisse lui en substituer une autre.

Digitized by Google

ou quelque autre encore[1], là est justement la question. Et de plus, on doit encore se demander si le passage s'est effectué, suivant les cas, de l'est à l'ouest, ce qui paraît le plus plausible, ou bien, d'après certaine conjecture, de l'ouest à l'est. Tout dépend de la manière dont on résout le problème des origines premières et des antiques migrations, soit des Cananéens, soit des Hébreux proprement dits. D'où sont venues ces deux peuplades? Quel a été leur point de départ et quelles étapes ont-elles parcourues? Il y a sur ce sujet diverses théories, dans l'exposé détaillé desquelles nous ne pouvons entrer ici. Les hypothèses relatives à cette question se compliquent encore du fait que l'on croit avoir retrouvé dans les inscriptions cunéiformes la trace d'une région, située sur le Bas-Euphrate, qui aurait porté le nom d'Eber et aurait peut-être donné son nom à la tribu des Hébreux.

Voilà comment la question se présente actuellement. Il faut en tout cas écarter comme invraisemblable les rapprochements que l'on a cru pouvoir établir entre les Hébreux et certaines populations portant un nom analogue, telles que les Ibères du Caucase et, à plus forte raison, leurs homonymes d'Espagne. Il n'est guère vraisemblable non plus que le mot Hébreux signifie, comme on l'a proposé, ceux qui parlent distinctement, étymologie qui se fonderait sur une racine arabe; ce serait la contre-partie du terme de barbare par lequel les Grecs désignaient ceux dont ils n'entendaient pas le langage. Enfin, il est une dérivation qu'il faut rejeter absolument, quoiqu'elle ait été patronnée par certains Pères de l'Eglise, par saint Ambroise et par saint Augustin: c'est celle qui rattache le nom des Hébreux à celui d'Abram ou Abraham. Il suffit de savoir épeler l'hébreu pour voir que ces deux mots ne sauraient être parents.

Si l'on a beaucoup discuté et si l'on discute encore sur le sens et l'origine du nom des Hébreux, il y a également matière à controverse sur le point suivant: les ancêtres du peuple israélite parlaient-ils l'hébreu dès leur arrivée en Ca-

[1] On a aussi émis l'idée qu'il pourrait être question de la mer Rouge, mais cette supposition ne saurait guère être défendue.

Digitized by Google

naan ou bien l'ont-ils appris alors des habitants du pays, à savoir des Cananéens? Dans cette dernière hypothèse, il faudrait se demander quel était leur langage antérieur, et l'on a supposé d'ordinaire que c'était l'araméen. N'est-il pas dit dans Deut. **26** 5 : « Mon père était un Araméen nomade »? Les récits patriarcaux de la Genèse concernant la postérité de Térach, et notamment les données relatives à Laban, pourraient être invoqués à l'appui de cette hypothèse. Mais on peut aussi penser que déjà dans leurs résidences plus anciennes, les aïeux du peuple hébreu avaient connu et parlé la langue de leurs descendants. Ceux-ci, à leur arrivée en Palestine, auraient trouvé là une population qui se servait du même idiome. Les rapports en auraient été grandement facilités, et, de fait, nous ne rencontrons nulle part dans les récits bibliques une allusion quelconque à des difficultés que les anciens et les nouveaux habitants du pays auraient eues pour s'entendre. Dans ce système, il faudrait admettre que la Palestine a été envahie par deux flots successifs d'immigrants, provenant d'une même région plus orientale, et parlant le même idiome, les Cananéens d'abord, les Hébreux ensuite. En tout cas, des noms de localités comme Hébron, Sichem, Jéricho, Gabaon et tant d'autres, ainsi que des noms d'hommes tels qu'Abimélec, Hamor, Rahab, etc., attestent de la façon la plus claire que les Cananéens parlaient le plus pur hébreu. La fusion des deux races, après l'établissement définitif des tribus israélites en Canaan, fut à coup sûr grandement favorisée par cette communauté de langage [1].

§ **12**. On s'est souvent demandé s'il y avait des dialectes légèrement différents les uns des autres dans les diverses parties du pays, et l'on a avancé parfois certaines allégations dans le sens de leur existence. Toutefois, aucune de ces prétendues preuves ne peut être considérée comme décisive. Le fait que les Ephraïmites ne pouvaient pas bien prononcer le son *sch* (Jug. **12** 6) ne constitue pas une différence de dialecte. Si, d'après Jug. **18** 3, les Danites reconnaissent la voix

[1] Les Moabites parlaient la même langue que les Hébreux. Sans en posséder d'aussi sûres preuves, on peut légitimement penser qu'il en était de même des Ammonites et des Edomites.

Digitized by Google

du jeune lévite de Bethléhem, cela ne signifie pas qu'il parlât un dialecte particulier, mais simplement qu'il y avait dans son accent et sa prononciation quelque chose de distinctif. Naturellement, nous ne pouvons pas affirmer qu'on parlât exactement le même hébreu de Dan à Beer-Schéba, mais, en dehors de certains cas particuliers, nous ne sommes pas à même de discerner dans les documents que nous possédons les signes caractéristiques de telle ou telle région.

Si nous passons de la question de lieu à la question de temps, nous avons à noter certains changements qui se sont produits dans la langue hébraïque au cours des siècles. Au reste, cela est si naturel qu'on ne saurait en être surpris ; on s'étonnerait plutôt de voir que ces modifications n'ont pas été plus considérables. Dès les plus anciens temps, l'hébreu nous apparaît comme une langue déjà complètement formée et ayant revêtu son caractère définitif. Elle présente déjà alors les particularités qui lui donnent sa physionomie à part et la distinguent des autres idiomes sémitiques [1]. On peut donc dire que dans les plus antiques monuments de la littérature hébraïque la langue avait déjà atteint son plein développement. Jusqu'au VIIIe siècle inclusivement, la pureté classique s'est maintenue chez tous les écrivains dont nous possédons les œuvres, à commencer par le chant de Débora et les plus anciens morceaux conservés dans le Pentateuque et dans les livres historiques. A partir du VIIe siècle, un certain déclin se fait sentir. Jérémie et Ezéchiel ne peuvent plus être considérés comme des modèles classiques au point de vue de la pureté de la langue. Mais tels de leurs contemporains rivalisent encore avec les écrivains plus anciens, ainsi Habacuc, l'école deutéronomistique, le Second et le Troisième Esaïe. Après l'exil, l'hébreu continue à se transformer graduellement. Le changement se fait sentir à deux points de vue différents. D'une part, d'anciens mots, d'anciennes locutions

[1] J'ai cherché à indiquer plus haut quelques traits caractéristiques des langues sémitiques en général. Je voudrais pouvoir énumérer également ici ceux qui différencient l'hébreu d'avec les langues sœurs, mais il serait impossible de le faire sans entrer dans des détails philologiques et grammaticaux qui supposeraient déjà une certaine connaissance de la langue.

Digitized by Google

cessent d'être employées et font place à des termes nouveaux, ou bien le sens même des expressions se modifie. D'autre part, l'influence de l'araméen se fait de plus en plus sentir; il s'opère comme un travail de pénétration, et les araméismes croissent en nombre, dans le vocabulaire et dans la grammaire. Ce mouvement, déjà marqué dans les écrits de la période perse, s'accentue encore au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne. Les œuvres de cette époque en portent les traces, ainsi les Chroniques, Esther, Daniel, et plus que tout autre l'Ecclésiaste. Ce dernier livre paraît avoir été rédigé à un moment où l'hébreu avait à peu près cessé d'être une langue parlée. Et en effet nous savons que les Juifs ont cessé de parler leur langue nationale et qu'au début de l'ère chrétienne l'araméen avait complètement supplanté l'hébreu. On s'imaginait autrefois que ce changement d'idiome datait du retour de l'exil, c'est-à-dire de la seconde moitié du VIe siècle C'était là la théorie des anciens docteurs juifs et chrétiens, défendue encore au XIXe siècle par certains théologiens traditionalistes. Ces auteurs croyaient que l'araméen était la langue officielle de la Babylonie et qu'elle avait été en quelque sorte importée de force en Judée par les exilés rentrant dans leur patrie. Mais cette base est fausse : comme nous le verrons à propos du livre de Daniel, la langue de Babylone était non point l'araméen, mais le babylonien, et nous n'avons pas le moindre indice d'une influence exercée par cette langue sur les colons juifs. De plus, il serait hautement improbable que les déportés revenus à Jérusalem eussent, de propos délibéré, abandonné pour un idiome étranger leur langue nationale, leur langue sacrée, pour laquelle ils professaient sans doute un attachement religieux et patriotique. Et si, en dépit de toute vraisemblance, ils avaient tenté de le faire, ils auraient eu à compter avec la population demeurée en Palestine, laquelle était loin de former une quantité négligeable. Les prophètes de cette période, Aggée, Zacharie, Malachie, d'autres encore, paraissent avoir exercé leur ministère en hébreu, comme leurs écrits l'attestent. Le grand mouvement, religieux et législatif, qui se rattache au nom d'Esdras n'est pas moins foncièrement hébreu. Les Mémoires

Digitized by Google

d'Esdras et ceux de Néhémie ont été rédigés en langue hébraïque. On se fondait autrefois sur un texte du livre de Néhémie (8 8) pour affirmer que les Juifs du ve siècle ne comprenaient plus l'hébreu : preuve en était, disait-on, qu'il fallait leur traduire les livres saints. Mais ce texte n'a pas la signification qu'on lui prêtait. Il dit que les lévites « lisaient dans le livre, dans la loi de Dieu, distinctement, en procurant l'intelligence et en faisant comprendre par leur lecture. » Le mot que nous traduisons par distinctement (clairement, intelligiblement) est celui qu'on croyait jadis devoir interpréter par « en traduisant » et sur lequel on échafaudait toute une théorie.

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire qu'une langue se substitue brusquement à une autre à un moment donné. Même les ordonnances les plus despotiques, accompagnées de sévères répressions, n'aboutissent pas à un semblable résultat. A plus forte raison en est-il ainsi quand aucune mesure rigoureuse ne vient hâter la transformation. Si donc l'hébreu a effectivement cédé la place à l'araméen, ce changement doit s'être effectué d'une façon lente et graduelle, pour ainsi dire insensible et inconsciente. Nous ne pouvons déterminer ni le moment où il a commencé, ni les facteurs qui ont concouru à l'amener. Il peut nous sembler étrange que les Juifs aient renoncé à la langue de leurs pères et de leurs livres saints, et qu'en particulier l'héroïque mouvement national des Maccabées n'ait pas fait naître une réaction et poussé les patriotes à ressaisir la langue qui devait représenter pour eux les glorieux souvenirs de leur race. Quelque invraisemblable que paraisse cet abandon, il faut pourtant bien reconnaître qu'il a eu lieu.

La période de la domination syrienne est probablement celle où l'araméen a le plus prospéré aux dépens de l'hébreu ; le régime des rois hasmonéens peut également avoir contribué au même résultat. Ce qui est certain, c'est qu'au temps de Jésus-Christ l'hébreu n'était plus une langue vivante.

§ **13.** Si l'hébreu est devenu une langue morte, les Juifs n'en ont pas moins conservé l'usage à titre de langue sacrée et de langue savante. Ce n'est pas, il est vrai, que tous l'ap-

Digitized by Google

prissent et fussent en mesure de le bien comprendre. Cette étude était tout naturellement réservée aux lettrés. Même parmi ceux-là il faut faire une distinction: les Juifs hellénistes ne cultivaient pas l'hébreu avec autant de zèle que les Juifs palestiniens, et Philon par exemple n'était qu'un très médiocre hébraïsant. En revanche, les connaissances hébraïques étaient très répandues en Asie : Jérusalem, Césarée, Yabné, Tibériade eurent des écoles, des académies, où l'on s'adonna avec persévérance à l'étude de la langue sacrée. D'illustres et savants docteurs l'enseignèrent à de nombreux disciples. La Babylonie devint dans ce domaine la rivale de la Palestine ; on y vit fleurir d'excellentes écoles, parmi lesquelles brillait celle de Soura.

C'est dans ces centres intellectuels de la science juive, principalement à Tibériade et à Soura, que s'est formé ce vaste ensemble de doctrines, d'ordonnances et de traditions qu'on appelle le Talmud. Ce nom signifie l'enseignement. Il est difficile de définir le contenu de ce recueil, à la fois théologique et juridique. Deux éléments s'y entrecroisent et s'y combinent sans cesse : l'un, la *halacha*, se compose de préceptes religieux et moraux et revêt un caractère didactique. L'autre, la *haggada*, consiste en narrations, traditions et anecdotes, destinées à compléter et à illustrer l'enseignement. Le Talmud n'est pas seulement complexe par la variété des matières qui y sont contenues ; il se présente en outre à nous comme formé de deux ouvrages distincts, la Mischna et la Guemara. Le premier de ces noms signifie proprement répétition, instruction et indique par conséquent qu'il s'agit dans cet ouvrage de recueillir et de reproduire les enseignements oraux traditionnels. Il renferme des matériaux de dates diverses ; sur le nombre, il en est peut-être qui remontent plus haut que l'ère chrétienne. Quant à la rédaction ou codification finale, les Juifs l'attribuent à un fameux rabbin de Tibériade, Juda le saint, vers le milieu du IIe siècle apr. J.-C. Mais il est possible qu'il faille reporter à plus tard l'achèvement de cet énorme travail. La Mischna est partagée en six livres, auxquels on donne le nom d'ordres; elle est subdivisée en 63 traités et 523 chapitres. Pour les juifs de la stricte observance, la Mischna jouit d'une autorité égale, sinon en droit

Digitized by Google

du moins en fait, à celle de la Loi, dont elle est pour eux le complément et le commentaire. La Guemara vient à son tour s'adjoindre à la Mischna. Son nom signifie achèvement, accomplissement. Il existe d'ailleurs non pas une, mais deux Guemaras, celle dite de Jérusalem et celle dite de Babylone. La première a été composée à Tibériade vers l'an 400, l'autre à Soura, un siècle plus tard. L'une et l'autre sont incomplètes: celle de Jérusalem s'étend sur 39 traités de la Mischna, celle de Babylone sur 37. Il y a 15 traités de la Mischna qui ne sont représentés ni dans l'une, ni dans l'autre des deux Guemaras. En revanche il y en a 28 qui figurent dans les deux Guemaras. La Guemara de Babylone est beaucoup plus détaillée et plus prolixe que celle de Jérusalem ; elle est environ quatre fois plus considérable, et c'est elle que les juifs orthodoxes préfèrent[1].

La langue de la Mischna peut encore être considérée comme étant de l'hébreu, mais fortement teinté d'araméen. Quant à celle des deux Guemaras, on ne peut plus guère parler d'hébreu ; c'est de l'araméen, surtout dans la Guemara de Babylone. On trouve dans le Talmud des mots de provenance étrangère, grecs et latins principalement.

Après l'achèvement du Talmud, l'hébreu tomba en désuétude même comme langue savante, et les docteurs juifs écrivirent leurs travaux en arabe. Ensuite, à partir du XIIe siècle, il y eut une sorte de renaissance de l'hébreu; alors fut créé le néo-hébreu ou hébreu rabbinique qui diffère notablement de la langue de l'A. T. : il en est plus éloigné que le latin scolastique du moyen âge ne l'est de celui de Cicéron. De nos jours encore de nombreux savants juifs écrivent en hébreu ; on imprime dans cette langue des ouvrages et des périodiques.

§ **14.** Pour compléter cet aperçu historique sur la langue hébraïque et sur ses destinées, jetons encore un coup d'œil sur l'histoire des études relatives à cette langue.

On peut dire que jusqu'au XVIe siècle apr. J.-C. l'hébreu n'a été étudié scientifiquement que par les juifs. La philo-

[1] On dit habituellement « le Talmud de Jérusalem » et « le Talmud de Babylone. » Etant donné qu'il n'y a qu'une Mischna, ces expressions sont impropres et peuvent induire en erreur. Il faut les interpréter dans le sens indiqué ci-dessus.

Digitized by Google

logie hébraïque est née de la philologie arabe. Dès le VIIe siècle les Arabes avaient conquis la Palestine et la Babylonie. Les écoles juives que nous avons mentionnées ne disparurent pas pour cela ; elles durèrent encore trois siècles environ, mais elles se transformèrent : leurs docteurs se mirent à enseigner et à écrire en arabe. Vivant au milieu de lettrés arabes, les voyant préoccupés de composer des grammaires, des dictionnaires et d'autres travaux linguistiques, les Juifs furent saisis d'émulation, et entreprirent des recherches analogues sur leur langue sacrée, l'hébreu. Mais ils écrivirent leurs œuvres en arabe. Parmi les noms de grammairiens, de lexicographes et de commentateurs qu'on pourrait citer comme ayant marqué à cette époque, il faut placer au premier rang celui du chef de l'école de Soura, Saadia, surnommé Gaon, c'est-à-dire magnificence. Né en Egypte en 892, mort en 942, Saadia Gaon a composé de nombreux écrits dont nous ne possédons malheureusement plus que des fragments ou des citations. Il a exercé une influence considérable et traduit l'A. T. en arabe. Plus tard, dès la fin du xe siècle et durant le siècle suivant, le centre des études hébraïques poursuivies en arabe se transporte en Espagne, et l'on y voit fleurir, surtout à Cordoue, plusieurs savants de grand mérite. Nommons Menahem ben Sarouk, auteur d'un dictionnaire, Juda Khayyoug, surnommé la Tête des grammairiens, enfin et surtout Jona ben Ganakh, appelé aussi Aboul-Walid Mérouan, important par ses travaux grammaticaux et lexicographiques.

Puis, c'est en France que nous voyons apparaître quelques grands docteurs juifs, dont les travaux ne sont plus rédigés en arabe et qui inaugurent l'ère des écrits en néo-hébreu. Mentionnons Raschi (R. Salomon Ishaki de Troyes en Champagne, † en 1105) et la famille des Kimkhi, Joseph et ses deux fils Moïse et David. Le père, né en Espagne, vint s'établir à Narbonne, où vécurent aussi ses deux fils. Tous trois firent d'importants travaux philologiques, mais David Kimkhi (1160-1235) éclipsa son père et son frère et se distingua au plus haut degré par la composition d'une grammaire demeurée justement célèbre. Il fit aussi un dictionnaire et des commentaires, et acquit un tel renom qu'on disait prover-

Digitized by Google

bialement : « Point de Kimkhi, point de Loi. » Un contemporain de Joseph Kimkhi était Abraham ben Esra, ordinairement appelé Aben Esra, né à Tolède, mort en 1167, l'un des plus remarquables et des plus originaux parmi les docteurs juifs de tout le moyen âge. Il était grammairien et surtout commentateur, et plus d'une fois nous aurons l'occasion de retrouver son nom sur notre chemin, à propos d'idées neuves et hardies qu'il a osé émettre. Passons rapidement sur les noms de quelques autres savants juifs, les uns orientaux comme Rabbi Tankhoum qui vivait à Alep au XIIIe siècle et écrivait en arabe[1], les autres européens comme Ephodeus et Abravanel. Le premier de ces deux auteurs, Isaac ben Mosché, vivait en Aragon vers 1390 ; il reçut le surnom d'Ephodeus, emprunté au titre d'un important ouvrage grammatical qui fit sa renommée. Professant d'autres vues que David Kimkhi, il polémisa contre lui dans ses écrits. Quant à Isaac Abravanel, né à Lisbonne en 1437 et mort à Venise en 1508, il se distingua par ses travaux de commentateur ainsi que par ses écrits d'apologétique juive. Enfin avec Elias Levita nous arrivons en plein XVIe siècle. Né en 1468 près de Nuremberg, mort en 1549 à Venise, Elias écrivit plusieurs ouvrages de grammaire et de lexicographie. Ses relations avec des savants chrétiens furent nombreuses et amicales, au point qu'il fut accusé d'apostasie par ses propres coreligionnaires. Après lui, il se produit un arrêt complet des études hébraïques chez les juifs, et il faut arriver au XIXe siècle pour les voir recommencer. Alors surgissent en divers pays des savants israélites d'un grand mérite, tels que Luzzatto, Geiger, Zunz, Fürst, etc., pour ne mentionner que les morts[2].

§ **15.** L'Eglise chrétienne a, comme nous l'avons dit, laissé pendant bien des siècles aux juifs le monopole des études hébraïques, ou peu s'en faut. Les Pères et les anciens doc-

[1] Le plus célèbre de tous les savants israélites du moyen âge, Moïse ben Maïmoun (ou Maïmonide), devrait être mentionné ici, s'il n'était avant tout dogmaticien et philosophe plutôt que grammairien ou commentateur. Il était né à Cordoue en 1135, vécut surtout au Caire, et y mourut en 1204.

[2] A consulter l'intéressant travail d'Ant.-J. Baumgartner : *Les Etudes isagogiques chez les Juifs* (Genève 1886).

Digitized by Google

teurs ignoraient généralement l'hébreu. Origène, il est vrai, faisait exception ; mais ses travaux, étendus et fort importants, sur l'A. T. ont porté essentiellement sur les versions grecques, ainsi que nous le verrons en parlant des traductions de la Bible. Au point de vue de l'exégèse, sa tendance bien connue était d'allégoriser et, à cet égard, il était en accord avec l'immense majorité de ses contemporains et de ses successeurs. Citons comme commentateurs, dans l'Eglise d'Orient, Eusèbe, Chrysostôme, Cyrille d'Alexandrie, Procope de Gaza (520), Théophylacte (fin du XIe siècle), et assignons une place particulièrement honorable à Théodore de Mopsueste et à Théodoret. Dans l'Eglise latine les travaux exégétiques d'Augustin ont une grande importance ; malheureusement il ignorait absolument l'hébreu. Il en est tout autrement de Jérôme († 420), dont les œuvres l'emportent en valeur, au point de vue grammatical et philologique, sur celles de tous les autres Pères. Les maîtres de Jérôme ont été des juifs ; aussi appartient-il tout à fait par la méthode à l'école rabbinique. A côté de ses mérites comme traducteur de la Bible, que nous relèverons en temps et lieu, il faut aussi le mentionner comme commentateur, et nous avons déjà signalé précédemment l'intérêt qu'offrent ses Préfaces, accompagnant ses traductions des livres bibliques. Il n'a malheureusement pas fait école : il n'y a pas d'hébraïsants à citer après lui dans l'Eglise jusqu'à la fin du moyen âge, à de très rares exceptions près. Les seuls noms à enregistrer sont ceux de l'Espagnol Raymond Martini († vers 1300), savant en hébreu, en arabe, en araméen, et auteur du *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, et de Nicolas de Lyre († 1340), surnommé *Doctor planus et utilis*, qui écrivit un commentaire (*Postilla ;* voir plus haut p. 7) sur tout l'A. T., ouvrage très estimé [1]. En dehors de ces cas tout à fait isolés, il faut con-

[1] On a dit en parlant de lui :

Si Lyra non lyrasset
Totus mundus delirasset ;

et encore :

Si Lyra non lyrasset
Lutherus non saltasset.

Digitized by Google

stater une ignorance générale du texte original de l'A. T. et de la langue dans laquelle il est écrit. Bien plus, on rencontre sous la plume des théologiens du moyen âge les théories les plus étranges et les bévues les plus grossières quand il s'agit d'expliquer quelque terme hébreu conservé par la Vulgate [1].

Pour prendre un nouvel essor, l'étude de l'hébreu n'eut pas à attendre le siècle de la Réformation : la Renaissance, dès le xve siècle, lui imprima un vigoureux élan. Jean Wessel de Groningue (1420-1489), l'un des précurseurs les plus remarquables de la Réforme, et Pic de la Mirandole (1463-1494), véritable phénomène linguistique et encyclopédique, sont les premiers hébraïsants que nous ayons à enregistrer. Conrad Pellican, moine franciscain devenu protestant, professeur d'hébreu à Zurich († 1556), fit paraître à Strasbourg, en 1504, la première grammaire hébraïque imprimée : *De modo legendi et intelligendi Hebræum.* Ce n'est pas lui toutefois, c'est Reuchlin (1455-1522) qu'il faut considérer comme le vrai père des études hébraïques. Ses *Rudimenta linguæ hebrææ* parurent à Pforzheim en 1506. Il avait eu pour maîtres des rabbins, et se montra toujours bienveillant envers les juifs ; cette attitude le rendit suspect, et il fut accusé d'hérésie.

[1] Gesenius (*Geschichte der hebræischen Sprache und Schrift*, p. 104) en cite un exemple divertissant. C'est l'interprétation que « Durandus » donne du mot Alleluia (à propos d'Apoc. 19 1). Il en cite quatre explications, qu'il prétend emprunter à quatre docteurs ; on ne saurait prouver qu'il reproduise exactement leur dire. D'après Augustin, le sens serait celui-ci : *Al = salvum, le = me, lu = fac, ia = Dominus.* D'après Jérôme : *Alle = cantate, lu = laudem, ia = ad Dominum.* D'après Grégoire : *alle = pater, lu = filius, ia = spiritus sanctus ;* ou encore d'après le même : *alle = lux, lu = vita, ia = salus.* Enfin d'après Maître Pierre d'Auxerre [auteur d'un ouvrage sur *les Cérémonies de la Messe*] : *Al = altissimus, le = levatus in crucem, lu = lugebant apostoli, ia = jam resurrexit.* — Le « Durandus », cité par Gesenius, serait, selon Bleek (*Einleitung*, 3e édition, p. 119), Durand [dit de Saint-Pourçain], évêque de Meaux, † en 1333 [plus exactement le 13 septembre 1332]. J'ai lieu de croire qu'il s'agit plutôt de Durand, évêque de Mende, † le 1er novembre 1296. — Gesenius fait observer avec raison que Durand calomnie Jérôme, lequel a donné dans ses œuvres la véritable signification du terme Alleluia. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le sens indiqué selon Jérôme (« louez le Seigneur ») est juste ; ce qui est faux, c'est la coupure des syllabes telle qu'on la lui attribue.

Digitized by Google

D'autres auteurs catholiques ont été dans le même cas : ainsi Vatable († en 1547), professeur d'hébreu à Paris. Ajoutons encore ici, puisque nous parlons des hébraïsants de l'Eglise romaine, les noms de Santes Pagninus, mort à Lyon en 1541, du jésuite Cornélius a Lapide, de Liège (1566-1637), et de dom Calmet, de Sens, mort en 1757.

§ **16.** La Réformation donna l'impulsion définitive aux études concernant les langues originales de l'un et l'autre Testament ; ce fut la conséquence naturelle de l'importance suprême qu'elle attribua aux Saintes Ecritures. « Il faut, disait Luther, que les jeunes théologiens apprennent le grec et l'hébreu. » Ailleurs, il disait encore : « J'ai souvent conseillé d'apprendre l'hébreu et de ne pas le négliger ; je n'échangerais pas le peu d'hébreu que je sais contre bien des milliers de pièces d'or. Apprenez cette langue si vous ne voulez pas qu'on vous prenne pour des bêtes des champs, *pecora campi !* » Lui-même a prêché d'exemple : comme traducteur et comme exégète, il a rendu d'inestimables services. Calvin également a brillé par ses travaux exégétiques ; il n'était peut-être pas aussi versé que Luther dans la connaissance philologique de l'hébreu, mais il se montre un interprète et un commentateur de premier ordre, rigoureux, scrupuleux et profond. La plupart des réformateurs ont laissé des travaux de valeur sur l'A. T. : Zwingli, Mélanchthon, Brenz, Œcolampade, mais il convient de les envisager surtout à titre d'exégètes, et nous devons plutôt relever ici les noms des philologues, grammairiens et lexicographes. La grande école hébraïsante du XVIe siècle se rattache encore étroitement à l'enseignement rabbinique. Elle a comme chef Sébastien Münster (1489-1552), élève de Pellican, comme lui franciscain puis protestant. Elle atteint son apogée avec Jean Buxtorf père (1564-1629), Westphalien d'origine et professeur à Bâle, d'une érudition consommée, auteur d'une grammaire et d'un dictionnaire. Son fils (1599-1664), également nommé Jean et professeur à Bâle, continua l'œuvre paternelle.

Les deux Buxtorf sont les derniers noms illustres de l'école rabbinique. Après eux on rencontre, au XVIIe et au XVIIIe

Digitized by Google

siècles, bon nombre d'hébraïsants distingués, aux allures plus indépendantes mais tâtonnant encore et cherchant leur voie. Déjà un élève de Reuchlin, Forster, avait tâché de s'émanciper des errements traditionnels ; son exemple fut suivi par Schindler († 1604). Tous deux ont publié des lexiques. Schindler a commencé l'étude comparée de l'hébreu et des autres dialectes sémitiques ; son exemple fut suivi par Castell, auteur d'un dictionnaire heptaglotte (1669), et par d'autres. La philologie hébraïque, après avoir rompu avec la tradition rabbinique, fut entraînée de côté et d'autre et vit naître des systèmes bizarres. Il y eut pourtant à cette époque plusieurs hommes qui marquèrent comme exégètes de l'A. T. : Noldius, Cocceius, Grotius, Calov, Cappel, Le Clerc. Le XVIIIe siècle vit surgir un chef d'école, le Hollandais Albert Schultens (1686-1750), dont la tendance, légitime dans une certaine mesure, mais beaucoup trop exclusive, fut de tout expliquer dans la langue et la grammaire hébraïque par l'arabe, en négligeant par trop l'araméen et en méconnaissant les caractères spécifiques de l'hébreu lui-même. Malgré ses exagérations, Schultens a rendu de réels services. A peu près contemporaine fut l'école de Halle qui, sans tomber dans les mêmes défauts, sut mieux utiliser toutes les sources de connaissance et fraya la route aux travaux modernes. Elle eut pour chefs les deux Michaëlis, Jean-Henri et Christian-Bénédict, puis après eux le fils de Christian-Bénédict, Jean-David Michaëlis (1717-1791), professeur à Gœttingue, le plus remarquable des trois, celui dont l'enseignement et les ouvrages ont porté le plus de fruits. La collection complète de ses œuvres constitue une masse considérable de volumes. Son influence a été grande et durable ; il peut être envisagé comme l'initiateur et le maître des hébraïsants du XIXe siècle.

Parmi ses nombreux continuateurs, nommons en passant l'exégète Rosenmüller (1768-1835) et le traducteur de la Bible De Wette (1780-1849), et arrivons à Gesenius (1786-1842), le célèbre professeur de Halle, un hébraïsant de premier ordre. Sa carrière tout entière a été consacrée à des travaux de grammaire et de lexicographie, sans parler de quelques autres écrits d'exégèse et de linguistique. La mé-

Digitized by Google

thode de Gesenius était essentiellement analytique ; sans dédaigner la comparaison avec les autres idiomes sémitiques, il cherchait pourtant avant tout à discerner et à mettre en lumière les caractères particuliers de l'hébreu. Il procédait d'ailleurs avec une grande prudence, se montrait très préoccupé des détails et brillait par son exactitude, sa ponctualité, sa rigueur scientifique. Sa devise était : *Dies diem docet*. Persuadé que la science doit toujours progresser et que les résultats obtenus sont toujours perfectibles, il revisait sans cesse ses ouvrages. Ceux-ci ont acquis une si grande autorité qu'on n'a cessé de les rééditer, même après la mort de Gesenius. Sa grammaire hébraïque, publiée pour la première fois en 1813, a paru en 13e édition l'année même de sa mort (1842), puis elle a été rééditée par Rœdiger (14e-21e éditions) et par Kautzsch (22e-27e éditions ; la dernière est de 1902). Quant à son dictionnaire, les faits sont analogues. La première édition est de 1810-1812 ; Gesenius a encore publié lui-même la quatrième ; Dietrich la 5e, la 6e et la 7e ; Mühlau et Volck ont préparé les éditions 8-11 ; enfin le professeur Buhl a pourvu à la 12e et à la 13e ; celle-ci est de 1899 [1]. Ces indications suffisent pour prouver la valeur des travaux de Gesenius et pour justifier sa renommée. Incontestablement, il a été très avantageux, pour les études hébraïques, de rencontrer, au moment opportun, en la personne de Gesenius un homme admirablement qualifié pour assurer leur développement et leur assigner des règles fermes et judicieuses.

Après Gesenius, l'étude de l'hébreu au XIXe siècle est grandement redevable à Heinrich Ewald (1803-1875), dont la carrière professorale s'est principalement déroulée à Gœttingue. Ewald avait un tout autre tempérament que Gesenius : autant celui-ci était calme, mesuré, patient, autant son brillant émule était passionné, hardi, prompt à affirmer et à attaquer. Ses mérites comme auteur de nombreux commentaires, d'une Histoire détaillée d'Israël, d'une Théologie bi-

[1] C'est également sur le dictionnaire de Gesenius, traduit en anglais par E. Robinson, qu'est basé le nouveau dictionnaire hébreu-anglais qu'éditent à Oxford les professeurs Brown, Driver et Briggs.

Digitized by Google

blique et de nombreuses monographies historiques et théologiques, ne doivent pas faire oublier l'importance de ses travaux linguistiques : sa grammaire, ouvrage vraiment monumental, a atteint en 1870 sa 8e édition. Ewald possédait un savoir immense ; en rassemblant, en groupant et en systématisant une foule de faits et de détails jusqu'alors inaperçus, il a ouvert à la science de nouveaux horizons, et, grâce à sa perspicacité et à son intuition, il a porté la clarté dans nombre de questions obscures. Sa méthode est synthétique ; elle a quelque chose de personnel, de subjectif. Malheureusement le style d'Ewald et toute sa manière de composer et d'écrire présentent, à côté de qualités très frappantes, des défauts qui parfois découragent le lecteur. On peut aussi lui reprocher, quoiqu'il connût parfaitement les langues sœurs de l'hébreu, d'avoir trop peu tenu compte de la philologie sémitique comparée. Cette lacune, déjà constatée chez Gesenius, a été comblée par un troisième hébraïsant, Olshausen, qui, moins éminent que ses deux prédécesseurs, est venu très heureusement compléter leur œuvre. Il a mis en honneur la méthode comparative, historique. Peut-être a-t-il personnellement fait la part trop grande à l'arabe ; ce défaut a été corrigé par ses continuateurs. Ceux-ci ne sont à proprement parler les disciples exclusifs ni de l'un, ni de l'autre des grands maîtres nommés ci-dessus. Les études hébraïques se poursuivent d'une façon normale et progressive, sans qu'on puisse répartir ceux qui s'y adonnent en écoles distinctes et rivales. Il convient de mentionner ici les noms de plusieurs hébraïsants distingués, remarquables par leurs travaux dans le double champ de la grammaire et du dictionnaire : Stade, Aug. Müller, Kautzsch, Bickell, Siegfried, Strack, Driver, Davidson, Briggs, Brown, et de faire une place particulière à Ed. Kœnig, professeur à Bonn, l'auteur du traité le plus considérable et le plus complet de grammaire hébraïque que nous possédions. Dans cet ouvrage qui se base sur Kimkhi et sur toutes les anciennes autorités, Kœnig s'est proposé, comme il le dit lui-même, d'appliquer la méthode analytique, historique et phonétique, et d'écrire, en même temps qu'un traité grammatical, un commentaire des grammaires déjà

Digitized by Google

existantes. Ce travail considérable, — il se compose de trois volumes comptant plus de 2000 pages en tout, — forme le digne couronnement des études hébraïques au XIXe siècle[1].

[1] Friedrich-Eduard Kœnig : *Historisch-kritisches Lehrgebœude der hebrœischen Sprache*, I (1881), II (1895), III (1897). Le troisième volume est consacré à la syntaxe.

Digitized by Google

CHAPITRE III

L'écriture hébraïque.

§ **17**. Les récits de l'A. T. ne font aucune mention de l'écriture à l'époque patriarcale. Il est vrai qu'il est parlé (Gen. **38** 18) du cachet de Juda; mais bien loin d'indiquer, comme on l'a parfois prétendu, qu'on eût alors l'habitude d'écrire, ce fait témoigne plutôt en sens contraire. De nos jours encore, en Orient, les illettrés se servent d'un sceau pour remplacer la signature qu'ils sont incapables d'apposer. D'autre part, il est un passage où l'on s'attendrait à voir intervenir un document écrit: c'est l'histoire de l'achat de la caverne de Macpéla (Gen. **23**); or il n'en est pas question (comp. en revanche Jér. **32**). On pouvait, naguère encore, conclure de ce silence qu'avant le séjour en Egypte l'art de l'écriture avait été ignoré des Hébreux ainsi que des populations avoisinantes. La découverte, faite en 1887, des tablettes de Tell-el-Amarna[1] est venue prouver que, bien avant la conquête de Canaan par les Israélites, les habitants de ce pays connaissaient et pratiquaient l'écriture; il faut ajouter, il est vrai, qu'ils se servaient à cet effet des caractères cunéiformes.

[1] On a trouvé à Tell-el-Amarna, en Egypte, des tablettes en grand nombre en langue et en écriture babyloniennes, contenant diverses correspondances des rois d'Egypte avec leurs gouverneurs des provinces asiatiques, ainsi qu'avec des rois de Babylone, etc. Ces documents datent approximativement du xve siècle av. J.-C. Winckler en a donné une excellente édition avec traduction allemande dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, vol. V (Berlin 1895). Voir, en français, à ce sujet dans la *Liberté chrétienne*, 1901, p. 49, un article de Ch. Mercier.

Digitized by Google

Quand elle en vient à l'époque mosaïque, la narration biblique se met à mentionner fréquemment l'écriture et les livres; voir Ex. **17** 14, et maint autre passage du Pentateuque, de Josué, des Juges, etc. Il est toutefois impossible de déterminer jusqu'à quel point l'écriture était répandue dans les différentes couches de la population. On s'est fondé sur Jug. **8** 14 pour soutenir que c'était là une connaissance très générale, mais il serait imprudent d'attacher trop d'importance à une donnée incidente, qui peut fort bien trahir l'état des faits à l'époque de la vie du narrateur plutôt qu'à celle de l'événement rapporté [1]. Dans le sens opposé on a fait valoir II Sam. **1** 18, texte d'après lequel David « ordonna d'enseigner aux enfants de Juda » la complainte qu'il avait composée sur Saül et Jonathan. Cette expression, a-t-on dit, implique l'ignorance de l'écriture dans la généralité du peuple. Cependant, cette conclusion nous paraît légèrement forcée: un chant peut se populariser par voie orale même dans un milieu où l'écriture n'est point inconnue. Le plus vraisemblable, c'est que l'écriture était le privilège d'une minorité: mais tout renseignement précis nous fait défaut à cet égard.

On se servait pour écrire d'un roseau taillé (Jér. **8** 8, Ps. **45** 2) et d'encre (Jér. **36** 18) contenue dans un encrier (Ez. **9** 2, 3, 11) qu'on portait dans sa ceinture. On avait des canifs pour tailler les plumes de roseaux (Jér. **36** 23). Pour écrire sur des substances dures, on employait un poinçon ou stylet (Es. **8** 1). Parfois on enduisait une surface plane avec de la chaux pour y graver une inscription (Deut. **27** 2-4, 8, Jos. **8** 32). Chose curieuse, la substance sur laquelle on écrivait d'ordinaire n'est jamais nommée. On a prétendu, en se fondant sur une étymologie d'ailleurs contestable du mot hébreu *sépher* (livre, lettre), que les Israélites employaient le parchemin; on a allégué à l'appui de cette idée la scène décrite dans Jér. **36** 21-25. Mais celle-ci ne prouve pas plus

[1] Un ancien nom de la ville de Debir, dans la montagne de Juda, est Kirjath-Sépher (Jos. **15** 15, Jug. **1** 11-12), qu'on peut traduire par ville du livre. Mais il est probable que cette désignation a une autre origine. En tout cas, il est téméraire de conclure, comme l'ont fait quelques-uns, que cette ville possédait au temps de Caleb une bibliothèque célèbre.

Digitized by Google

dans un sens que dans l'autre ; le mot sépher vient probablement du babylonien, où il a le sens de message ; enfin les probabilités sont pour qu'on se soit servi en Palestine, comme chez les Egyptiens et les Phéniciens, du papyrus. La tradition rabbinique, par contre, se prononce en faveur du parchemin, et prend soin de noter qu'on employait exclusivement des peaux d'animaux purs au point de vue lévitique. Quant à la forme que revêtait un livre, c'était celle d'un rouleau, *meguilla* (Jér. **36** 2, 4, etc., Ez. **2** 9, **3** 1-3, Zach. **5** 1-2, Ps. **40** 8).

§ **18.** De même qu'à l'origine de toutes les langues sémitiques il y a lieu de statuer l'existence d'une langue mère, qui nous est inconnue, de même les divers alphabets sémitiques sont issus d'une vieille écriture dont nous ne possédons aucun spécimen. A cette même souche se rattachent d'ailleurs aussi l'alphabet grec et les diverses écritures usitées en Europe. Car c'est aux Sémites, et pour préciser davantage aux Phéniciens, que la Grèce antique a dû l'introduction de l'écriture. Les Hébreux ont eu jusqu'à l'exil de Babylone et même au delà la même écriture que les Phéniciens. Plus tard seulement ils l'ont abandonnée pour adopter celle des Araméens. C'est cette dernière qui est universellement connue sous le nom d'écriture hébraïque, et, dans un sens, cette dénomination est exacte, puisque ce type scripturaire apparaît dans tous les manuscrits et dans toutes les éditions imprimées de l'A. T. Mais, historiquement parlant, la véritable écriture hébraïque, c'est celle des anciens âges, dans laquelle ont été rédigés la plupart des livres de la Bible. Pour éviter toute confusion, nous l'appellerons le vieil-hébreu, et nous appellerons l'alphabet qui lui a succédé l'hébreu-araméen ou l'hébreu carré. Cette dernière expression a été créée par les rabbins : elle s'explique par la forme dominante des caractères en question. Voici un spécimen de chacune de ces deux écritures :

Vieil-hébreu [1] :

Hébreu carré : הנקבה

[1] Le mot que nous reproduisons ici est le premier de l'inscription de Siloé ; nous en donnons la transcription en hébreu carré. Il se lit : *hanneqaba* et signifie « le percement ».

Digitized by Google

De l'écriture vieille-hébraïque les plus antiques échantillons connus sont naturellement des inscriptions monumentales. Signalons en premier lieu la plus antique de toutes, celle du roi Méscha de Moab. Celui-ci, contemporain d'Achab et de ses fils, régnait vers le milieu du IXe siècle av. J.-C. ; il est mentionné dans II Rois 3 4. Son inscription, gravée sur une stèle, a été découverte en 1868 sur l'emplacement de la ville de Dibon (actuellement Dibân) au nord de l'Arnon ; après mainte péripétie elle a été transportée en Europe et figure au musée du Louvre. Œuvre d'un roi moabite, elle est écrite dans une langue identique à l'hébreu de l'A. T. et les caractères de l'inscription peuvent être légitimement envisagés comme des spécimens authentiques du vieil alphabet hébreu ou phénicien. En second lieu, il faut mentionner l'inscription dite de Siloé, découverte en 1880, à l'issue du canal souterrain qui aboutit au réservoir de Siloé. Destinée à commémorer le percement de cet aqueduc, elle n'a pourtant rien d'officiel et ne renferme aucun nom propre, ni aucune indication chronologique. On la considère habituellement comme datant du règne d'Ezéchias, à la fin du VIIIe siècle av. J.-C. Outre ces deux inscriptions, on possède certains cachets en pierre dure et certains débris de poterie, trouvés en Palestine et portant les uns et les autres de courtes inscriptions en lettres hébraïques. Il est malheureusement très difficile d'assigner à ces objets une date précise. Tel d'entre eux, au dire de certains archéologues, pourrait remonter au VIe ou même au VIIIe siècle av. J.-C[1]. On retrouve encore la même écriture sur quelques pièces de monnaie frappées à l'époque des Maccabées, ou, plus tard encore, lors du siège de Jérusalem par Titus. La même écriture est employée dans les inscriptions phéniciennes, dont la plus importante est celle d'Eschmoun-

[1] Dans des fouilles récentes, entreprises par le *Deutscher Palæstina Verein* sur l'emplacement de l'ancienne Meguiddo, on a trouvé, le 22 mars 1904, un sceau portant l'inscription suivante : « A Schema, serviteur de Jéroboam », et datant selon toute probabilité du règne de Jéroboam II, roi d'Israël, dans la première moitié du VIIIe siècle. Un autre sceau, très analogue et découvert il y a quelques années, porte les mots : « A Schema, serviteur du roi ».

Digitized by Google

Azar, roi de Sidon au IVe siècle av. J.-C. Enfin elle s'est conservée chez les Samaritains.

Les Juifs, en revanche, comme il a été dit plus haut, ont abandonné leur ancienne écriture et l'ont remplacée par l'alphabet araméen. D'après l'opinion traditionnelle, ce changement serait l'œuvre d'Esdras ; le Talmud et les Samaritains, Origène et Jérôme, sont tous d'accord sur ce point. Il ne faudrait pas, il est vrai, accorder une importance exagérée à ces témoignages. Pour peu qu'on cherchât qui pouvait avoir accompli une œuvre semblable, le nom d'Esdras devait se présenter à l'esprit. Il faut du reste remarquer que la substitution d'un système graphique à un autre est un phénomène d'un autre ordre que le remplacement d'une langue par un idiome différent. Le premier peut s'effectuer par ordre, à un moment donné ; le second a nécessairement quelque chose de graduel et de lent. Le despote le plus absolu, l'homme d'Etat le plus influent ne réussiraient pas à obtenir que d'un jour à l'autre les habitants d'un pays se missent à parler une langue nouvelle. Par contre on peut concevoir un changement d'écriture s'opérant sans difficulté et à un moment donné ; une personnalité comme celle d'Esdras serait bien faite pour introduire officiellement et faire adopter au peuple une pareille nouveauté. Mais ce qui est infiniment plus probable, c'est que, pour l'écriture aussi bien que pour la langue, la transition ne s'est pas faite brusquement. Le nouveau type d'écriture a sans doute été employé d'abord à côté de l'ancien, puis il l'a peu à peu supplanté et a fini par prévaloir complètement. Les monnaies dont il a été parlé attestent que jusqu'après l'ère chrétienne la vieille écriture hébraïque n'était pas entièrement tombée en désuétude, alors que pourtant l'écriture carrée était déjà universellement acceptée.

C'est donc chez les Araméens qu'on rencontre les premiers exemples de l'écriture qui, plus tard, est devenue celle du judaïsme et de l'A. T. On a découvert en Asie et en Egypte des inscriptions et des manuscrits sur papyrus écrits en caractères carrés. On y remarque une certaine négligence dans la façon de former diverses lettres, en sorte qu'on pourrait aisément confondre deux caractères qui devraient être bien

Digitized by Google

distincts. Cette constatation est des plus utiles pour la critique du texte de l'A. T. : elle montre les chances d'erreur qu'ont rencontrées les copistes.

Le passage du N. T. (Matth. **5** 18) où il est parlé du iota comme de la plus petite lettre de l'alphabet s'explique par l'écriture araméenne où la lettre *yod* est en effet moindre que toutes les autres; en vieil-hébreu, au contraire, elle est de grande dimension. Au temps d'Origène, on connaissait encore les deux systèmes d'écriture ; d'après son témoignage, en effet, la lettre *tav* avait la forme d'une croix (comp. Ez. **9** 4, 6), ce qui est vrai en vieil-hébreu ; mais, d'autre part, à propos du nom divin que les copistes grecs transcrivaient parfois en lettres hébraïques, Origène donne des indications qui prouvent qu'il s'agit de l'écriture carrée. Enfin Jérôme lui-même connaît encore les deux écritures, mais après lui le souvenir du vieil-hébreu s'efface complètement.

Les motifs qui ont poussé les Juifs à préférer l'écriture araméenne et à abandonner celle de leurs pères ne nous sont pas connus par des renseignements historiques. Il est difficile d'émettre à ce sujet une conjecture satisfaisante. Ainsi, il ne faudrait pas s'imaginer que l'écriture carrée fût d'un emploi plus aisé : pratiquement le vieil-hébreu devait être tout aussi commode. Plus probablement, c'est la prépondérance croissante de la langue araméenne qui a entraîné après elle l'adoption de l'alphabet carré et lui a finalement assuré la victoire.

La vieille écriture hébraïque, qu'employaient également les Phéniciens, offre pour les Européens un intérêt bien supérieur à l'alphabet araméen. En effet, « c'est de ces vingt-deux lettres, dit M. Philippe Berger [1], que sont sortis tous les alphabets, en apparence si différents, qui ont couvert le monde. Ce fait, connu depuis assez longtemps d'une façon générale, est aujourd'hui rigoureusement démontré, non-seulement pour l'écriture gréco-italiote, qui a donné naissance à tous les alphabets européens, mais pour toutes les écritures sémitiques, depuis l'araméen et l'hébreu jusqu'au syriaque et

[1] Philippe Berger : *Histoire de l'Ecriture dans l'Antiquité* (Paris 1891), p. 127.

Digitized by Google

à l'arabe ; on peut enfin l'établir avec certitude, sinon d'une façon aussi rigoureuse, pour l'himyarite et l'éthiopien, ainsi que pour toutes les écritures du centre de l'Asie, pour le zend et le pehlvi, et même pour l'écriture indienne, qui a donné naissance au dévanâgari et à tous les alphabets de l'Asie méridionale. »

Il ne faut pas se laisser arrêter par le fait que les Sémites écrivaient de droite à gauche et les Grecs de gauche à droite : originairement, on alternait, écrivant une ligne dans un sens et la suivante dans l'autre. Telle antique inscription grecque de deux lignes va d'abord de droite à gauche, puis de gauche à droite, et la manière de former les lettres varie avec la direction. Quand l'écriture va de droite à gauche, les caractères ressemblent à ceux du vieil hébreu ; quand elle va de gauche à droite, elle rappelle l'alphabet grec usuel. Les Grecs reconnaissent d'ailleurs parfaitement l'origine asiatique de leur écriture, qu'ils appellent cadméenne[1] ou phénicienne. Pour s'approprier l'alphabet sémitique et l'adapter à leur propre langue, ils ont dû transformer la valeur de certains signes. Les Sémites n'ont pas de voyelles dans leur alphabet, les Grecs ne pouvaient s'en passer ; d'autre part, ceux-ci n'avaient que faire des gutturales que ceux-là possèdent. Ainsi les gutturales sémitiques ont cédé leurs signes graphiques aux voyelles grecques : *A, E, H, O.* La consonne sémitique *yod* a fourni la voyelle *I.* Quant à l'*Υ* grec, il a été rajouté à la fin de l'alphabet ; celui-ci chez les Hébreux se termine avec le *tav.*

De son côté, l'alphabet latin, qui nous intéresse spécialement, puisque nous l'employons nous-mêmes, s'est formé de l'alphabet grec archaïque, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de l'étrusque. Certaines lettres, telles que l'F et le Q, ont survécu en latin, avec ou sans modification de son, tandis que le grec classique les a éliminées ; l'H a gardé le caractère guttural ou aspiré qu'il avait en sémitique, contrairement à ce qui s'est passé en grec.

[1] *Kédem*, en hébreu, signifie Orient. Cadmus, le personnage mythique qui est censé avoir importé l'écriture en Grèce, est donc tout simplement l'incarnation de l'Orient.

Digitized by Google

Les origines mêmes de l'alphabet vieil-hébreu et celles, plus reculées encore, de l'alphabet proto-sémitique sont enveloppées de mystère. Les théories à ce sujet ne font pas défaut, mais elles ont un caractère trop hypothétique pour que nous puissions en entreprendre l'exposé. Il importe seulement de faire ressortir ce qu'a de génial la découverte de l'écriture alphabétique. Représenter chaque notion par un signe différent (idéogramme), c'est multiplier à l'infini le nombre des caractères. Figurer chaque syllabe par un signe graphique, ce qui est le procédé courant dans l'écriture cunéiforme, c'est déjà un progrès, mais le nombre des caractères demeure forcément très considérable. La véritable trouvaille, c'est l'affectation d'un signe à chaque son simple, élémentaire. Telle est la méthode de l'alphabet sémitique, de l'hébreu en particulier. Pour chaque consonne existant dans la langue, on possède un caractère spécial. Le nombre en est nécessairement limité : l'alphabet hébreu se compose de 22 lettres. Chacune d'elles porte un nom, qui est un mot ayant un sens et commençant par la lettre qu'il sert à désigner, selon le principe dit de l'acrophonie [1]. Voici quels sont les noms des lettres et leur signification :

א	aleph	bœuf	ל	lamed	aiguillon
ב	beth	maison	מ	mem	eau
ג	guimel	chameau	נ	noun	poisson
ד	daleth	battant de porte	ס	samek	étai ?
ה	hé	?	ע	ʿayin	œil
ו	vav (waw)	piquet	פ	pé, phé	bouche
ז	zayin	arme ?	צ	çadé	?
ח	kheth	haie	ק	qoph	tête
ט	teth	?	ר	resch	tête
י	yod	main	ש	sin, schin	dent
כ	kaph	paume de la main	ת	tav	signe, marque, croix.

[1] En français, nous nous conformons à ce principe pour certaines lettres, telles que *b*, *c*, *d*, *h*, *j*, *k*, *q*, *z* et les voyelles ; nous l'abandonnons, au contraire, pour *f*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s*, *x*, sans parler du *w*.

Digitized by Google

Au point de vue de la forme les noms des lettres ne semblent pas de provenance purement hébraïque : leur vocalisation diffère à plus d'une reprise de celle que les mêmes mots ont en hébreu. Ainsi main et tête se diraient *yad* et *rosch*, et non *yod* et *resch*. Il se pourrait donc que les dénominations des lettres fussent de provenance phénicienne. Les mêmes désignations, — à peine est-il besoin de le dire, — ont été adoptées par les Grecs à de petits changements près ; il semble, du reste, que les noms grecs des lettres soient empruntés à la nomenclature araméenne, celle-ci, à son tour, ayant son origine ailleurs, chez les Phéniciens peut-être. Le fait que certains noms de lettres, tels que *hé*, *teth*, *çadé*, sont inusités comme noms communs dans la langue hébraïque courante, et que d'autres, comme *zayin* et *samek*, sont d'étymologie et de signification douteuses, tout cela prouve que les noms des lettres n'ont pas été inventés sur sol hébreu. Des motifs analogues s'opposent à ce qu'ils aient pris naissance chez les Araméens. Quant aux Phéniciens, peuple essentiellement navigateur, il serait bien singulier que leurs mœurs maritimes eussent laissé si peu de traces dans le choix des vocables désignant les lettres ; on ne pourrait citer à cet égard que les deux termes eau et poisson. Ce qui prédomine dans cette nomenclature, ce sont, dans la première partie de l'alphabet, des mots en rapport avec l'habitation (maison, porte, haie, piquet) et les bestiaux (bœuf, chameau), et, dans la seconde partie, les diverses portions du corps (main, paume, œil, bouche, tête, dent). On peut, en se fondant sur ces observations, émettre, au sujet des mœurs probables des inventeurs de ces noms, des conjectures pleines d'intérêt, mais forcément très aléatoires.

Les noms des lettres hébraïques étaient bien connus des lecteurs de nos vieilles versions bibliques, parce que celles-ci les énumeraient avec soin à propos de chacun des psaumes dits alphabétiques et des autres poèmes similaires (Lam. **1-4**, Prov. **31** 10-31). Nos traductions plus récentes ont aboli cet usage, qui avait à la fois des avantages et des inconvénients.

§ **19**. Il n'a été question jusqu'ici que des consonnes hébraïques ; celles-ci, en effet, constituent à elles seules l'alpha-

Digitized by Google

bet et l'écriture. Le caractère spécial des langues sémitiques permet qu'il en soit ainsi, et que la lecture d'un texte soit possible sans indication aucune de voyelles. L'arabe, par exemple, s'écrit et s'imprime de nos jours sans vocalisation, et les lecteurs n'en sont nullement troublés. Sans doute, un même assemblage de consonnes peut se lire de deux (parfois même de plusieurs) façons différentes ; mais l'ensemble de la phrase et la place qu'y occupe le mot en question suppriment toute hésitation et permettent de choisir la prononciation appropriée. Dans nos langues européennes, les voyelles exercent une influence beaucoup plus considérable, si bien que leur suppression rendrait un texte inintelligible.

On a donc, au début, et fort longtemps, écrit les langues sémitiques et l'hébreu en particulier en se bornant uniquement aux consonnes. Parmi celles-ci, toutefois, il en est quelques-unes qui par leur nature même étaient en rapport plus étroit avec certaines voyelles : ainsi la consonne *yod* avec la voyelle *i*, la consonne *vav* (*waw*) avec la voyelle *ou*, et, dans des conditions un peu différentes, les gutturales *aleph* et *hé* avec la voyelle *a*. Par suite de certaines modifications survenues dans la prononciation, ces consonnes-là n'ont pas toujours conservé leur valeur propre ; pour employer le terme consacré elles sont devenues « quiescentes », et n'ont plus servi, en apparence tout au moins, qu'à indiquer de quelle façon on devait lire tel mot, telle syllabe. Leur présence ayant paru utile à ce point de vue, on a été amené tout naturellement à en généraliser l'emploi et à les introduire là où, étymologiquement, elles n'avaient pas de raison d'être. Les inscriptions phéniciennes offrent très peu d'exemples de consonnes utilisées ainsi d'une manière artificielle pour indiquer la vocalisation. En hébreu, il en a été autrement. Déjà l'inscription du roi Méscha fournit, principalement à la fin des mots, quelques échantillons de cet usage orthographique. Dans les livres de l'A. T., on peut constater une progression croissante dans l'emploi des lettres quiescentes, que les anciens grammairiens ont aussi appelées *matres lectionis*. Elles abondent dans les écrits bibliques les plus récents. Ainsi, quand on compare le texte des Chroniques avec les passages paral-

Digitized by Google

lèles de Samuel et des Rois, on constate sans peine une notable différence : les consonnes quiescentes sont beaucoup plus fréquentes dans les Chroniques. Mais il ne faudrait pas s'exagérer la portée de ce procédé et s'imaginer que grâce à ces consonnes, transformées pour ainsi dire en voyelles de rencontre, le texte hébreu se trouvât désormais vocalisé et la prononciation fixée. Les cas où intervenaient ces lettres quiescentes étaient relativement en petit nombre, et, comme ci-devant, la lecture du texte dépendait de l'intelligence et de l'expérience du lecteur. Certaines phrases étaient susceptibles de deux interprétations différentes suivant la manière dont on en prononçait les mots. Certains noms propres étaient lus tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. La version des Septante, comparée avec le texte hébreu, nous a conservé la trace de ces oscillations. Néanmoins, on en serait peut-être resté à un système d'écriture dépourvu de vocalisation si la langue hébraïque avait continué à être parlée. Mais, au lieu de cela, elle devint une langue morte, et ne fut plus utilisée, en pratique, que pour les usages religieux. Alors, pour suppléer à la connaissance personnelle de la prononciation chez les lecteurs, il fallut recourir à la tradition. Celle-ci fixa d'une façon systématique et aussi invariable que possible la manière de lire les textes sacrés. Tout reposait ainsi sur la transmission orale, sur l'enseignement ; c'est ce qu'attestent Josèphe, Origène, le Talmud, Jérôme. Les témoignages talmudiques sont particulièrement importants ; ils prouvent qu'il y avait une prononciation qui faisait règle, parce qu'elle avait pour elle l'autorité de la tradition. Dans certains cas douteux, où deux sens sont admissibles, le contexte doit être pris en considération ; nulle part le Talmud ne laisse entendre qu'un système de vocalisation eût été introduit dans le texte biblique. Jérôme n'est pas moins explicite. Il ne mentionne jamais que les consonnes ; c'est d'elles que dépend la signification, et, quant à la prononciation, elle est du ressort du lecteur et doit être dirigée par le contexte. Il importe de se souvenir que Jérôme, écrivant pour un public qui parlait latin, a dû lui fournir des explications rendues nécessaires par la nature particulière du texte hébreu. Ainsi, à propos

Digitized by Google

de Jér. 9 21, il observe que certain assemblage de trois lettres hébraïques peut, suivant la prononciation qu'on adopte, signifier tantôt parole (*dabar*) tantôt mort (*deber*), ou bien encore être l'impératif du verbe parler (*dabber*). Ailleurs, il rend compte, par la différence des prononciations, de certaines interprétations des Septante en désaccord avec le texte hébreu. Jérôme sait et affirme qu'il y a chez les juifs une prononciation traditionnelle et en quelque sorte autorisée du texte sacré. Mais, bien loin d'avoir connu un système graphique de voyelles, il démontre par toutes ses assertions que rien de semblable n'existait de son temps. Lorsqu'il lui arrive de parler de *vocales litteræ in medio*, il entend par là les lettres quiescentes ou *matres lectionis*.

§ **20.** Ainsi, jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne, le texte hébreu de l'A. T. consistait uniquement en consonnes. En revanche au xe siècle la Bible hébraïque était entièrement munie de signes additionnels, qu'on appelle les points-voyelles. La preuve nous en est fournie par certains manuscrits de cette époque et par les travaux du grand docteur Saadia Gaon. La conclusion à tirer, c'est qu'à un moment quelconque entre le ve siècle et le IXe, l'A. T. a été l'objet d'un travail considérable et minutieux, accompli par des mains inconnues, et dans des conditions que nous ignorons : alors, la prononciation traditionnelle s'est fixée par écrit et cristallisée dans un système graphique. C'est du reste à la même époque que les autres langues sémitiques, l'arabe et le syriaque en particulier, ont reçu leur vocalisation. On a des raisons de penser que, sur cette voie, le syriaque a devancé l'hébreu ; l'arabe serait venu plus tard. Le système hébreu est le plus complexe de tous ; du reste il serait plus exact de dire le système hébreu définitif, celui qui a prévalu. En effet deux systèmes rivaux ont été en présence. Le premier, palestinien, créé à Tibériade, est celui que nous connaissons et pratiquons, celui qui l'a emporté au sein du judaïsme. Le second, originaire de Babylonie, n'a pas rencontré la même faveur ; il est d'ailleurs, selon toute probabilité, moins ancien que son concurrent. On en a longtemps ignoré l'existence : le souvenir s'en était perdu, mais certains manuscrits trouvés

Digitized by Google

en Crimée et dans le Yémen au cours du XIXe siècle l'ont révélé aux savants contemporains.

Le système palestinien des points-voyelles est donc devenu quelque chose d'officiel et de définitif parmi les juifs du moyen âge. On ne l'a pas, il est vrai, introduit dans les rouleaux de synagogues, pour lesquels on s'en tient strictement aux consonnes. Mais on l'a constamment employé et on l'emploie encore pour les manuscrits de l'A. T. destinés à la lecture privée, ainsi que pour les Bibles imprimées [1]. Le grand succès obtenu par ce système ne prouve pourtant pas qu'il soit sans défauts. Quoique très compliqué, il ne pare pas d'une façon suffisante à toutes les éventualités et permet certaines confusions. Son adoption n'a du reste modifié en rien le texte des consonnes. Celui-ci est demeuré tel quel, y compris les quiescentes destinées à marquer par endroits la prononciation. Le système nouveau et plus complet des points-voyelles s'est donc simplement superposé à l'ancien système beaucoup plus rudimentaire.

Pour donner à nos lecteurs un exemple de la différence qui existe entre un texte non vocalisé (comme dans les rouleaux de synagogues) et un texte vocalisé, nous reproduisons ci-dessous le verset Gen. 35 1 sous ces deux formes. Encore faut-il observer que dans les Bibles massorétiques tout un système compliqué d'accents de ponctuation vient s'ajouter aux points-voyelles.

ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל ושב שם ועשה
שם מזבח לאל הנראה אליך בברחך מפני עשו אחיך

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב קוּם עֲלֵה בֵית־אֵל וְשֶׁב־שָׁם וַעֲשֵׂה־
שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ׃

[1] Les Samaritains n'ont jamais donné leur adhésion au procédé graphique de vocalisation inventé par les juifs. Ils s'en sont tenus au texte des consonnes, en usant seulement d'un léger artifice lorsque la prononciation d'un mot peut embarrasser le lecteur. Dans ces cas douteux, ils font un trait au-dessus du mot quand il doit être lu avec la vocalisation la moins usitée.

Digitized by Google

Il nous reste à parler des idées que l'on s'est faites au sujet des points-voyelles, tant parmi les juifs qu'au sein de l'Eglise chrétienne. Au moyen âge on croyait généralement qu'ils remontaient à la plus haute antiquité. On doit toutefois signaler, comme n'ayant pas partagé cette conviction, le juif Aben Esra et le chrétien Raymond Martini ; mais ce sont là des cas très exceptionnels. Au temps de la Réformation il y eut fort à faire pour combattre cette notion erronée ; Elias Levita s'y employa de son mieux, ainsi que Pellican. Les plus grands réformateurs, Luther, Calvin, Zwingli, se prononcèrent eux aussi contre l'antiquité des points-voyelles. Néanmoins l'erreur se perpétua : les scolastiques protestants du XVIIe siècle y trouvaient leur compte, partisans qu'ils étaient de l'autorité souveraine de la lettre. L'attaque décisive partit donc du côté catholique romain. L'oratorien Jean Morin (1591-1659), né protestant mais passé au catholicisme, en fut le principal champion. Lorsque le théologien réformé Louis Cappel de Saumur (1585-1658) fut entré dans la lice et eut écrit son *Arcanum punctationis revelatum*, il fut appuyé par les catholiques et spécialement par Morin. L'orientaliste protestant Thomas Erpenius de Leyde prit parti dans le même sens : ce fut lui qui édita, en 1624, le travail susmentionné de Cappel. En revanche ce mouvement eut pour adversaires les deux Buxtorf et leurs nombreux adhérents ; cette école étendait la notion de l'inspiration plénière jusqu'aux points-voyelles. En conformité avec cette doctrine, on lit dans la *Formula consensus* des Eglises helvétiques (1675) : « Le texte hébreu de l'A. T. est théopneuste en ce qui concerne les consonnes et en ce qui concerne les voyelles, soit les points, soit du moins la valeur des points. » Peu après cette manifestation éclatante en faveur du système juif de vocalisation, il se produisit un revirement complet dans l'opinion, la vérité historique reprit ses droits, l'origine récente des points-voyelles fut reconnue et proclamée, et le point de vue littéraliste abandonné en ce qui les concerne.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LA LOI

(*THORA*)

OU

LE PENTATEUQUE

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

Les documents : étude analytique.

§ **21.** Pour les juifs, le recueil des cinq premiers livres de l'A. T. s'appelait « la Thora »; ce mot, qui vient de la racine *yara* instruire, signifie instruction, et, lorsque cette instruction vient d'en haut, de Dieu, on peut l'interpréter par « révélation ». Graduellement ce terme « révélation » s'est précisé et limité à la signification de « loi »; il ne faut donc pas s'étonner si, pour les traducteurs alexandrins de l'A. T. et d'une façon générale pour le judaïsme parlant grec (Philon, les écrivains du N. T., Josèphe, etc.), le nom de « la Thora » a été rendu par la Loi, *ὁ νόμος*, terminologie qui a prévalu tant chez les juifs que chez les chrétiens.

Les juifs du reste attachaient plus d'importance à l'unité de leur Thora qu'à la pluralité de ses parties constitutives; c'était pour eux un livre divisé en cinq plutôt que la réunion de cinq livres distincts. Ce fait est confirmé par l'expression « les cinq cinquièmes de la Thora », qu'on rencontre chez les rabbins et qui accentue le caractère fractionnaire des subdivisions. Dans le même sens, les Grecs, se plaçant au point de vue de la forme extérieure, employaient la désignation *ἡ πεντάτευχος*, à savoir *βίβλος*, c'est-à-dire le livre en cinq volumes[1].

[1] Littéralement en cinq étuis, *τεῦχος* étant l'étui dans lequel on plaçait chacun des rouleaux. On trouve pour la première fois ce terme employé par Tertullien (160-240). — Si nous disons en français le Pentateuque, en en faisant un masculin, c'est que nous sous-entendons « livre » à la suite des Latins qui disaient *Pentateuchus* (*liber*). — L'expression « les cinq livres de Moïse » n'est pas aussi courante (et il n'y a pas lieu de le regretter) en pays

Digitized by Google

Lorsque le judaïsme en vint à donner des titres à chaque portion séparée du recueil, on désigna simplement chacune d'elles par son mot initial[1]; l'on eut ainsi *Bereschit* (« au commencement »), *Schemoth* (« les noms »), *Vayyikra* (« et il appela »), *Vayedabber*[2] (« et il parla ») et *Debarim* (« les paroles »).

Les traducteurs grecs n'ont pas adopté ces dénominations; ils en ont créé d'autres qui nous sont devenues familières et qui s'expliquent par le contenu des livres. Le premier reçut le nom de Genèse (naissance, origine), parce qu'il raconte les débuts de l'humanité et ceux de la race israélite; le second celui d'Exode (sortie), parce qu'il rapporte comment les Israélites quittèrent l'Egypte; le troisième, entièrement consacré aux lois et ordonnances, et spécialement à celles concernant la tribu de Lévi, fut nommé le Lévitique; le quatrième, les Nombres, tire son appellation des deux dénombrements relatés aux chapitres **1** et **26**; enfin, on donna au cinquième le titre de Deutéronome (« seconde loi » ou plutôt « réitération de la loi »), parce qu'on vit dans ce livre une répétition de la législation contenue dans les livres précédents[3].

On le voit, la division du Pentateuque en cinq volumes[4] est un fait secondaire, qui ne provient pas de la composition même de l'ouvrage; nous aurons donc, dans l'étude que nous entreprenons, à envisager l'ensemble de l'œuvre; nous

français qu'en Allemagne, où l'on cite ordinairement les premiers livres de la Bible en disant : I Moïse, II Moïse, etc.

[1] On fait encore de même de nos jours pour indiquer des chants connus dont chacun se rappelle le début.

[2] Le quatrième livre est pourtant plus souvent cité sous le nom de *Bammidbar* (« dans le désert »), locution qui se trouve dans son premier verset et qui caractérise très bien son contenu.

[3] On trouve le terme de Deutéronome (Δευτερονόμιον) employé par les Septante dans Deut. **17** 18, Jos. **9** 5. Pour désigner le même livre, Philon emploie tantôt Deutéronome, tantôt un autre terme (ἡ ἐπινομίς) signifiant « loi complémentaire », tantôt enfin l'expression « livre des malédictions », applicable surtout à la partie terminale et motivée par le ch. **27**. Les rabbins se sont aussi servis d'une expression analogue, celle de « livre des menaces ».

[4] Cette division est attestée positivement pour la première fois par Philon; elle est toutefois probablement antérieure à la version des Septante.

Digitized by Google

n'utiliserons les cinq désignations partielles que pour faciliter les citations et les renvois ; en fait cette division n'a ni plus ni moins de valeur que celle d'un ouvrage quelconque en deux ou plusieurs tomes[1].

§ **22.** Nous avons jusqu'ici, et à dessein, fortement insisté sur l'unité du Pentateuque, lequel est un livre et non pas plusieurs livres. Est-ce à dire que cette unité exclue toute diversité ? Est-ce à dire que tous les éléments qui constituent l'ouvrage soient homogènes, de même date et de même provenance ? En d'autres termes, doivent-ils être rapportés à une seule époque et à un seul auteur ?

Il s'en faut de beaucoup ; l'analyse révèle la complexité de cette œuvre et montre qu'elle est l'assemblage d'un nombre limité de documents (sources), divers quant à leur origine, leur date et leur caractère, et qui ont eu chacun son existence indépendante.

Cherchons à faire comprendre cette affirmation par une comparaison avec le N. T. Nous possédons quatre Evangiles distincts, qui constituent quatre récits parallèles de la vie de Jésus-Christ. A différentes époques de l'histoire, dans des pays divers et dans des milieux ecclésiastiques très dissemblables, la tentative a été faite de ramener ces quatre récits à un seul, plus complet et plus suivi. Il existe plusieurs travaux modernes de cette nature[2], et s'ils ont parfois été critiqués au point de vue scientifique, ils ont en revanche trouvé le meilleur accueil auprès de beaucoup de chrétiens, qui n'ont jamais songé à voir un manque de piété dans l'exécution d'un dessein de ce genre. Il ne semble donc pas qu'il y ait lieu de jeter à priori la suspicion sur un système d'après le-

[1] Une fois la convenance admise de diviser en cinq un ouvrage trop volumineux, il faut reconnaître que le partage a été fait judicieusement et en tenant compte des coupures naturelles du texte.

[2] Il va sans dire que nous ne parlons pas des *Synopses*, parfois aussi appelées *Concordances*, qui reproduisent le texte des Evangiles en colonnes séparées, mais des *Harmonies* proprement dites où les quatre textes sont fondus en un seul. L'un des plus récents essais de ce genre, en français, est celui d'Hamilton (Paris 1888) intitulé : *Ex Evangeliis Evangelium, l'Evangile des Evangiles ou les quatre récits canoniques réduits au texte unique le plus complet.*

Digitized by Google

quel le Pentateuque serait la fusion en un seul ouvrage d'une pluralité d'œuvres antérieures, parallèles les unes aux autres comme nos quatre Evangiles le sont entre eux.

Seulement, tandis que la chrétienté possède les quatre Evangiles séparés à côté des Harmonies qui les réunissent en un seul texte, il en est autrement pour le Pentateuque : les documents antérieurs et indépendants sont perdus ; seul leur assemblage nous a été conservé.

Or, que serait-il arrivé si l'Eglise chrétienne, privée des Evangiles isolés, n'était plus placée qu'en face d'une de ces Harmonies où les quatre documents sont fusionnés ? D'un côté, sans doute, il se trouverait des chrétiens pour condamner toute tentative d'analyse, pour contester peut-être qu'il y ait jamais eu quatre textes primitifs et pour blâmer quiconque s'efforcerait d'en retrouver la trace. Mais, d'un autre côté, il faut espérer qu'il surgirait des hommes de foi et de science qui chercheraient à démêler dans l'Evangile fusionné les divers éléments entrés dans sa composition ; ils parviendraient probablement sans trop de peine à reconnaître et à mettre à part les morceaux johanniques. Pour le triage des récits synoptiques, l'embarras serait plus grand ; il est à présumer pourtant que, grâce à quelques indices, par exemple à l'alternance de certains termes, on en viendrait à pressentir, puis à établir la distinction entre Matthieu et Luc. Il serait plus difficile encore de démêler Marc et de le séparer des deux autres Evangiles qui lui ressemblent si fort ; pourtant certains détails conduiraient probablement à supposer qu'il y a eu une quatrième source consultée et employée. Et l'on admettrait, selon toute apparence, que pour raccorder ces matériaux de provenances diverses le rédacteur de l'harmonie a pu faire çà et là quelques modifications, adjonctions ou suppressions, bref que, dans l'intérêt même de son œuvre, il a discrètement usé de quelque liberté[1].

[1] Voir la préface de l'ouvrage d'Hamilton, p. 23 : « Il a été nécessaire, en vue d'obtenir un style correct et coulant, de supprimer ou d'ajouter quelques conjonctions et de remplacer quelquefois des pronoms relatifs par les noms qu'ils représentent et vice versa. » Plus haut (p. 18-21) Hamilton expose brièvement les difficultés que soulèvent les passages semblables qui

Digitized by Google

La supposition que nous venons de faire n'est pas purement gratuite ; au deuxième siècle de l'ère chrétienne, un disciple de Justin, Tatien, a composé (vers 160) une Harmonie des Evangiles, le *Diatessaron* [1], destinée par son auteur, selon les informations les plus plausibles, à supplanter dans l'usage ecclésiastique les quatre textes évangéliques. Le succès de cette œuvre fut grand ; elle se répandit et s'accrédita en mainte contrée, si bien qu'il fallut plus tard prendre des mesures rigoureuses pour la détrôner et pour rendre la place d'honneur aux Evangiles canoniques. Il est extrêmement intéressant d'examiner la méthode et les procédés de Tatien et d'en faire la comparaison avec les résultats obtenus par la critique moderne du Pentateuque. Voici un fragment de l'œuvre de Tatien [2].

[1] ***Jean 18*** 1	***Ayant dit ces choses, Jésus s'en alla avec ses disciples*** [1] au lieu appelé Gethsé-
[2] Matth. 26 36	mané [2], ***au delà du ravin du Cédron*** [1], **à la**
[3] **Luc 22** 39	**montagne** [3], ***à l'endroit où il y avait un jardin dans lequel il entra, lui et ses disciples*** [1]. ***Or Judas, qui le livrait, connaissait aussi ce lieu-là, parce que Jésus***
[4] ***Jean 18*** 2	***s'y était souvent réuni avec ses disciples*** [4].
[5] **Luc 22** 40[a]	**Et quand [Jésus] fut arrivé en cet endroit** [5] il dit à ses disciples : « Asseyez-vous ici jusqu'à
[6] Matth. 26 36[b]	ce que, m'en étant allé là, j'aie prié [6]. **Priez pour**
[7] **Luc 22** 40[b]	**ne pas entrer en tentation** [7]. » Et ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commença
[8] Matth. 26 37	à être attristé et dans l'angoisse [8]. Alors il leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ; de-
[9] 38	meurez ici et veillez avec moi [9]. » **Et lui-même**

sont, selon lui, tantôt des « passages parallèles », tantôt des « passages répétés ». Un « compilateur d'harmonie » est forcément appelé à « opter entre le maintien séparément et la fusion de passages parallèles en apparence. ...J'ai préféré abonder dans le sens de la répétition plutôt que dans celui de la suppression. »

[1] *Diatessaron* signifie : ouvrage composé « au moyen de quatre ».

[2] Nous nous sommes servi, pour présenter à nos lecteurs cet échantillon du Diatessaron, de l'excellente traduction anglaise due à J.-Hamlyn Hill, *The Earliest Life of Christ, being the Diatessaron of Tatian* (Edimbourg 1894).

Digitized by Google

s'éloigna d'eux à la distance d'environ un jet
10 Luc 22 41 **de pierre, et, s'étant mis à genoux, il priait**[10],
afin que, s'il était possible, cette heure passât
11 *Marc 14* 35b *loin de lui*[11]. *Et il disait : « Père, toutes choses*
12 36a *te sont possibles*[12]; **si tu voulais éloigner de**
moi cette coupe! Toutefois que ce ne soit pas
13 Luc 22 42 **ma volonté, mais la tienne qui se fasse**[13]. » Et
14 Matth. 26 40a il vint vers ses disciples et les trouva endormis[14];
15 *Marc 14* 37b *et il dit à Pierre : « Simon, tu dors*[15]*!* Ainsi
16 Matth. 26 40b vous n'avez pu veiller une heure avec moi[16]!
Veillez et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation ; l'esprit est prompt, mais la chair est
17 41 faible[17]. » Il s'en alla encore pour la seconde fois
(= *Marc 14* 38) et pria disant : « Mon Père, s'il n'est pas possible
18 Matth. 26 42 que cette coupe passe loin de moi sans que je la
19 43 boive, que ta volonté soit faite[18]. » Et étant revenu,
(= *Marc 14* 40a) il les trouva encore endormis, car leurs yeux étaient
20 Luc 22 45b appesantis[19] **de tristesse**[20] [et d'angoisse] ; *et ils*
21 *Marc 14* 40b *ne savaient que lui répondre*[21]. Et les ayant
laissés il s'en alla encore et pria pour la troisième
22 Matth. 26 44 fois, disant la même parole[22]. **Et un ange venu**
23 Luc 22 43 **du ciel lui apparut pour le fortifier**[23]. **Et tandis**
qu'il était troublé il priait plus instamment, et
24 44 **sa sueur devint comme un flux de sang qui**
tombait sur le sol[24]. **Alors s'étant levé de sa**
prière, il vint vers ses disciples et les trouva
25 45 **endormis**[25]. Et il leur dit : « Dormez désormais
26 Matth. 26 45 et reposez-vous[26]. *C'est fini. L'heure est venue.*
27 *Marc 14* 41b *Voici, le fils de l'homme est livré entre les mains*
28 Matth. 26 46 *des pécheurs*[27]. Levez-vous, allons ! Voici, il
(= *Marc 14* 42) approche celui qui me livre[28]. » Tandis qu'il par-
29 Matth. 26 47 lait encore, Judas[29], ***qui le livrait***[30], l'un des
30 ***Jean 18*** 2 douze, vint, et avec lui une grande foule[29], ***avec***
Matth. 26 48 ***des lanternes et des flambeaux***[31], avec des
Marc 14 48 épées et des bâtons, de la part des principaux
31 ***Jean 18*** 3 sacrificateurs[29] *et des scribes*[32] et des anciens du
32 *Marc 14* 43b peuple[29]. Alors [Judas], qui le livrait, leur donna
un signe disant : « Celui que je baiserai, c'est lui,
33 Matth. 26 48 saisissez-le[33] *et emmenez-le*[34]. » ***Et Jésus, sa-***
34 *Marc 14* 44b ***chant toutes les choses qui allaient lui***
35 ***Jean 18*** 4a ***arriver, s'avança vers eux***[35]*;* et aussitôt
[Judas], qui le livrait, vint à Jésus et dit : « Salut!
36 Matth. 26 49 maître ! » et il le baisa[36]. **Et Jésus lui dit :**

Digitized by Google

37 Luc 22 48
38 Matth. 26 50b
39 Jean 18 4b
40 Luc 22 52b
41 Jean 18 5
42 6
43 7
44 8
45 9
46 Matth. 26 50b
47 Luc 22 49
48 Jean 18 10
49 11a
50 c
51 b
52 Matth. 26 52b
53 53
54 54
55 Luc 22 51b
56 Matth. 26 55
57 Luc 22 53a
58 Luc 22 53b
59 Matth. 26 56

« Judas! par un baiser tu trahis le fils de l'homme[37]? Ami, pour quel sujet es-tu ici[38]? » *Et Jésus dit*[39] à ceux qui étaient venus contre lui[40]: *« Qui cherchez-vous*[39]*? » Ils répondirent: « Jésus de Nazareth. » Jésus leur dit: « C'est moi*[41]*. » Et Judas, qui le livrait, se tenait aussi là avec eux. Lors donc qu'il leur eut dit: « C'est moi », ils reculèrent et tombèrent par terre*[42]*. Il leur demanda donc encore: « Qui cherchez-vous? » et ils dirent: « Jésus de Nazareth*[43]*. » Jésus répondit: « Je vous ai dit que c'est moi; si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci*[44]*! » afin que cette parole qu'il avait dite fût accomplie: « Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés*[45]*. »* Alors, [ceux qui étaient avec Judas] s'approchèrent et mirent les mains sur Jésus et le saisirent[46]. Et quand ses disciples virent ce qui arrivait, ils dirent: « Seigneur, frapperons-nous de l'épée[47]? » *Ainsi, Simon Pierre ayant une épée la tira et frappa le serviteur du grand prêtre et lui coupa l'oreille droite. Or le nom de ce serviteur était Malchus*[48]*. Et Jésus dit à Pierre*[49]*: « Ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée*[50]*? Remets l'épée dans le fourreau*[51], car tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée[52]. Ou bien penses-tu que je ne puisse pas prier mon Père et il me fournira maintenant même plus de douze légions d'anges[53]? Comment donc s'accompliraient les Ecritures qui disent qu'il doit en être ainsi[54]? » Après cela, il toucha l'oreille [qu'il avait frappée] et la guérit[55]. En ce moment-là, Jésus dit à la foule: « Vous êtes sortis pour me prendre comme après un brigand, avec des épées et des bâtons. Chaque jour j'étais assis[56] avec vous[57], enseignant dans le temple, et vous ne m'avez point saisi[56]. Mais c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres[58]. Mais tout ceci est arrivé afin que les écrits des prophètes fussent accomplis. » Alors tous les disciples, l'abandonnant, s'enfuirent[59].

Digitized by Google

Le Pentateuque est, comme on l'a dit avec raison, le Diatessaron de l'A. T. [1], mais un Diatessaron qui survit seul et qui a définitivement relégué dans l'ombre les ouvrages qui l'ont précédé et dont il est issu.

§ **23**. Il est très généralement admis aujourd'hui que ces ouvrages sont au nombre de quatre. La science moderne s'est, on le voit, définitivement séparée de la conception traditionnelle qui date des débuts de l'ère chrétienne et qui fait de Moïse l'auteur des cinq livres du Pentateuque. Non seulement nous ne pouvons lui attribuer l'ensemble de l'œuvre, mais nous ne pouvons non plus le considérer comme l'auteur de l'un des quatre documents antérieurs. Ceux-ci demeurent nécessairement anonymes et nous en sommes réduits, à défaut de noms propres, à les désigner par des appellations que quelques-uns trouvent pédantes, ou par des initiales auxquelles on a souvent reproché leur aspect algébrique. C'est un mal nécessaire, et nous devons en prendre notre parti, nous souvenant qu'en beaucoup de domaines littéraires et artistiques maints chefs-d'œuvre nous sont parvenus sans que nous en puissions nommer les auteurs. Ce qui importe, c'est que le caractère de chacune de ces sources nous apparaisse clairement et qu'elles représentent à nos yeux quelque chose de vivant et de réel.

Les deux plus anciens de ces documents portent le cachet populaire. Ils sont essentiellement narratifs. L'un des deux, le Yahviste (J), appartient au royaume de Juda et date environ de l'an 850 av. J.-C. ; il doit son nom au fait que, dès ses premières pages, il emploie couramment le nom de Yahvé [2]. L'autre, l'Elohiste (E), provient du royaume des

[1] L'exemple fourni par Tatien est singulièrement instructif. Ceux qui étudieront de près son œuvre, — ou simplement le spécimen donné ci-dessus, — ne manqueront pas de remarquer l'art et la finesse que dénote son travail. Ainsi tombe une des objections qu'on faisait communément à la conception moderne des origines du Pentateuque. En effet, pourquoi des scribes juifs, antérieurs à l'ère chrétienne, seraient-ils déclarés incapables d'accomplir ce qu'un chrétien du IIe siècle a fait avec tant d'habileté et de succès ?

[2] Yahvé est le nom biblique que nos versions françaises rendent par l'Eternel, tandis qu'en grec, en latin, en anglais, en allemand, on l'interprète par le Seigneur. Ni l'une ni l'autre de ces expressions ne reproduit

Digitized by Google

Dix tribus et a été composé vers 750; il tire sa désignation du fait que, jusqu'à la vocation de Moïse[1], il s'abstient systématiquement, pour éviter un anachronisme, de donner à Dieu le nom de Yahvé. Il considère en effet ce nom comme n'ayant été adopté qu'à partir des temps mosaïques. Dans tous ses récits précédents, il y substitue Elohim, expression générale pouvant, comme notre mot dieu, s'appliquer à toute divinité aussi bien qu'à la Divinité, tandis que Yahvé est un nom propre, apanage exclusif du Dieu d'Israël à partir d'un moment déterminé de l'histoire[2].

Les deux documents J et E renfermant des matériaux similaires ont été ultérieurement amalgamés en un seul ouvrage que l'on désigne tout naturellement par JE. Cette combinaison était déjà effectuée lorsque apparut la troisième source du Pentateuque, essentiellement législative, procédant d'un milieu lettré et poursuivant un but pédagogique et réformateur nettement marqué. Comme elle ne se trouve que dans le cinquième livre du Pentateuque, le Deutéronome, qu'elle remplit presque en entier, elle est connue sous le nom de Deutéronomiste, soit, par abréviation, D. Elle intervient dans l'histoire en 621, au moment de la réforme de Josias; sa composition se place donc sous le règne de Manassé, dans le courant du septième siècle. Elle fut à son tour réunie aux deux documents antérieurs déjà combinés ensemble; ainsi prit naissance le recueil composite que l'on est convenu d'appeler JED.

Enfin nous avons à enregistrer la quatrième source, la plus

l'original qui est un véritable nom propre. Quant à la transcription traditionnelle, Jéhova, elle repose sur une erreur dans l'interprétation de la vocalisation. On est à peu près unanime, de nos jours, pour considérer que la forme Yahvé est la véritable.

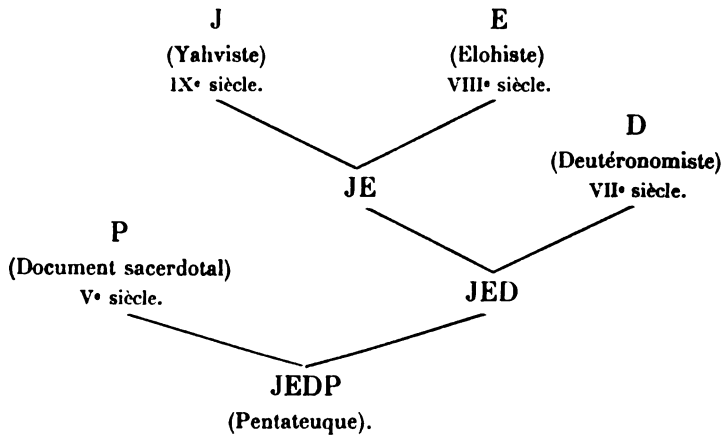
[1] Voir Exode 3-4, spécialement 3 14-15.

[2] Les initiales habituellement employées J et E se rapportent aux mots Yahviste et Elohiste; l'emploi du J au lieu de l'Y est dû au fait qu'en allemand la transcription de Yahvé est Jahve, et qu'en toute langue l'ancienne forme Jéhova s'écrit par un J. Ces lettres présentent en même temps l'avantage de rappeler la provenance des deux œuvres : J appartient au royaume de Juda, E au royaume d'Ephraïm (désignation fréquente du royaume des Dix tribus).

Digitized by Google

tardive, mais aussi la plus considérable; nous l'appelons le Document sacerdotal, mais l'initiale par laquelle on a coutume de la désigner est la lettre P, provenant du mot prêtre. Cette appellation s'explique d'elle-même quand on examine le contenu et la tendance de cette œuvre. Législative avant tout, elle renferme pourtant aussi des parties narratives, mais partout elle est marquée de la même empreinte théocratique ou plus exactement hiérocratique. Sa composition se rattache au nom d'Esdras; son apparition sur la scène de l'histoire nous est racontée dans le livre de Néhémie et appartient à la seconde moitié du cinquième siècle av. J.-C. [1] Peu après, le recueil déjà formé JED et l'œuvre nouvelle P furent assemblés de manière à constituer un ensemble qui est en fait notre Pentateuque actuel.

Le tableau ci-dessous est destiné à figurer en quelques traits la façon dont s'est formé le Pentateuque d'après le système que nous exposons.



[1] La chronologie de cette époque et la succession même des faits rapportés dans les livres d'Esdras et de Néhémie font l'objet actuellement d'une controverse serrée, dont nous parlerons quand nous traiterons de ces livres dans la IIIme partie de cet ouvrage. Il se pourrait donc fort bien que la date traditionnelle de 444 dût être remplacée par quelque autre, peu distante d'ailleurs. Cette substitution serait sans importance pour la question qui nous occupe, en sorte que nous pouvons sans inconvénient conserver ici la date généralement admise jusqu'à présent.

Digitized by Google

§ **24.** Après avoir cherché à orienter nos lecteurs d'une façon générale dans le problème de la composition du Pentateuque et dans la connaissance sommaire des quatre sources, nous allons reprendre ce sujet et procéder à une analyse plus détaillée.

I. Le Yahviste et l'Elohiste.

Le Yahviste et l'Elohiste étant deux documents distincts qui ont pris naissance dans deux régions voisines, il est vrai, mais pourtant séparées, et qui ont conservé assez longtemps une existence indépendante, il pourrait sembler indiqué de traiter chacun d'eux à part. Mais deux considérations nous poussent, au contraire, à les envisager simultanément.

1° Leurs ressemblances sont plus grandes que leurs différences ; il y a entre eux des nuances plutôt que des divergences profondes.

2° Entre le moment où ils existaient à part l'un de l'autre et celui où ils sont devenus partie intégrante du Pentateuque, est venue se placer une période pendant laquelle, étroitement unis l'un à l'autre, ils formaient un seul ouvrage. Il nous est souvent difficile de remonter plus haut et de redéfaire cet assemblage. Sans doute, dans beaucoup de cas, nous pouvons restituer à J ce qui lui appartient et à E ce qui vient de lui ; mais, en d'autres cas, nombreux aussi, cette détermination devient, sinon impossible, du moins très difficile, et nous devons nous contenter de dire: Ceci provient de JE.

Dans le travail d'analyse que nous allons entreprendre, notre tâche sera de dégager dans les livres de la Genèse, de l'Exode et des Nombres ce qui procède de J, de E ou de JE, en mettant soigneusement de côté tout ce qui est du ressort de P. Nous n'aurons pas à nous occuper du Lévitique, duquel J et E sont entièrement absents, et nous n'aurons presque rien à faire avec le Deutéronome que le document D remplit à peu près intégralement.

Nous avons jusqu'ici parlé de J et de E comme de sources ou de documents. Ce point de vue est juste lorsque nous les envisageons dans leurs rapports avec l'œuvre ultérieure qui

Digitized by Google

s'appelle le Pentateuque. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'avant de jouer ce rôle ils ont existé pour eux-mêmes ; et nous devons par conséquent les envisager comme des livres. Et si nous voulons chercher à préciser davantage, ces livres nous apparaîtront comme des collections ou plutôt des groupements systématiques de traditions, de récits, bref de données variées relatives à l'histoire des ancêtres d'Israël depuis les origines jusqu'à la mort de Moïse.

1. Le Yahviste et l'Elohiste dans la Genèse.

§ **25.** Le point de départ de J est le plus reculé possible; il commence en effet par rapporter (Gen. **2** 4b-25) l'histoire de la création, du premier homme, de son habitation en Eden et de la compagne qui lui fut donnée.

Au ch. **3** suit la narration de la chute: le serpent tentateur, la séduction de la femme, puis de l'homme, la faute, la sentence de condamnation, l'expulsion du jardin.

Au ch. **4**, Caïn et Abel, le premier meurtre, la première ville (17), la généalogie des Caïnites, le chant de Lémec.

Au ch. **5**, le v. 29 seul est emprunté à J.

Avec le ch. **6** commence le récit du déluge, dans lequel la narration de J se trouve entremêlée avec celle de P, mais de façon telle qu'il n'est point impossible de séparer les deux textes et de les reconstituer l'un et l'autre.

Appartiennent à J : **6** 1-8, **7** 1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23, **8** 2b-3a, 6-12, 13b, 20-22. C'est donc J qui parle des fils de Dieu et des filles des hommes, des géants, des animaux purs et impurs, d'un déluge de quarante jours, du corbeau et de la colombe, des holocaustes de Noé sur un autel.

Au ch. **9**, J, dans les v. 18-27, raconte l'ivresse de Noé et la malédiction de Canaan.

Dans le tableau ethnographique du ch. **10**, J fournit 8-19, 21, 24-30.

Au ch. **11** 1-9, la tour de Babel, et puis 28-30.

Avec **12**, nous entrons dans l'histoire d'Abraham; J nous donne 1-4a, 6-20: la migration en Canaan, puis en Egypte.

Au ch. **13** 1-5, 7-11a, 12b-18, Abraham revient d'Egypte

Digitized by Google

en Canaan, Lot se sépare de lui et s'établit près de Sodome, Abraham réside près d'Hébron.

Jusqu'ici nous n'avons point encore eu l'occasion de signaler un seul passage venant de E; celui-ci ne commençait ses narrations qu'avec Abraham, ou bien, s'il renfermait des données relatives aux temps antérieurs, elles ont totalement disparu. E entre en scène avec le ch. **15** où il y a indubitablement des éléments provenant de lui et d'autres procédant de J, si intimement unis les uns aux autres que nous devons renoncer à les séparer. Ce chapitre traite du pacte de l'Eternel avec Abraham, du sacrifice (d'un caractère très spécial) qu'Abraham offre et de la promesse qu'il reçoit.

Le ch. **16** dans les v. 1b-2, 4-14 nous donne la version yahviste de la fuite d'Agar [1].

Au ch. **18**, entièrement yahviste, nous trouvons Abraham à Mamré accueillant les visiteurs célestes, recevant la promesse de la naissance d'Isaac, apprenant la prochaine destruction de Sodome et intercédant pour les coupables. Ce récit yahviste se poursuit au ch. **19** qui appartient également en entier au même document, à l'exception du v. 29 (P), et qui décrit la ruine des villes de la plaine [2], la délivrance de Lot et ses destinées ultérieures.

Le ch. **20** est entièrement élohiste; il fait pendant au **12** (J) et raconte un fait analogue, avec quelques changements relatifs aux lieux, aux personnages et à d'autres détails [3].

Au ch. **21**, J n'est représenté que par deux demi-versets au début, 1a, 2a, et par un verset (33) à la fin, tandis que E

[1] Agar (plus exactement Hagar) signifie fuite. Comp. l'Hégire, fuite de Mahomet.

[2] Nos versions rendent par plaine le mot *araba*, qu'on ferait mieux de traiter en nom propre et qui désigne la dépression où coule le Jourdain. Si on ne veut pas dire l'Araba, au moins faudrait-il imprimer la Plaine (avec une majuscule). C'est l'équivalent ancien du terme moderne le Ghôr.

[3] La scène du ch. **12** (J) est en Egypte, le roi mis en cause est Pharaon; **20** se passe chez Abimélec, roi de Guérar, dans le sud de la Palestine. Mais ce en quoi les deux récits diffèrent le plus, c'est dans l'appréciation du rôle d'Abraham, dont J ne cherche point à justifier la conduite, tandis que E le qualifie de prophète, met toute la faute sur Abimélec, et fait dépendre le pardon accordé à ce dernier de l'intercession d'Abraham.

Digitized by Google

(6-32, 34) fournit la presque totalité du récit: maternité de Sara, sevrage d'Isaac et fuite d'Agar avec Ismaël. Ce passage élohiste forme le pendant du texte similaire yahviste que nous avons déjà relevé au ch. **16**[1].

C'est encore E qui nous fait au ch. **22** 1-14, 19, le récit du sacrifice d'Isaac au pays de Morija. J y ajoute 15-18, 20-24.

Le long ch. **24** appartient aussi à J; c'est l'histoire du serviteur d'Abraham[2] partant pour la Mésopotamie[3] afin d'y chercher une femme pour Isaac et ramenant avec lui Rebecca.

§ **26**. Les éléments yahvistes du ch. **25** sont 1-6, 11b, 18, 21-26a, 27-34 (E n'est pas représenté dans ce chapitre); il y est parlé de Ketura, femme d'Abraham, et de sa descendance[4], puis de la naissance des deux fils jumeaux d'Isaac, Esaü et Jacob[5].

Au ch. **26**, qui est entièrement yahviste à l'exception de ses deux derniers versets (34-35 P) et peut-être de quelques retouches aux v. 5b, 15, 18, nous trouvons une sorte de chronique des faits et gestes d'Isaac[6], et entre autres (7-11)

[1] Remarquons que le nom d'Isaac est une forme du verbe *rire* et que le rire tient une grande place dans les textes qui le concernent (**17** 17 P, **18** 12-15 J, **21** 6, 9 E).

[2] Il n'y a pas de motif pour identifier ce serviteur avec Eliézer (**15** 2), l'héritier présomptif des biens d'Abraham avant que celui-ci eût un fils.

[3] Nous disons Mésopotamie pour nous conformer à l'usage; voir plus haut p. 17. J désigne cette contrée par l'expression *Aram Naharayim*, la Syrie des deux rivières. Le document P désigne toujours ce même pays par une appellation différente: *Paddan-Aram*, plaine de Syrie.

[4] S'il est dit (**25** 1) qu'Abraham épousa « encore » Ketura, cela ne signifie pas que J ait voulu nécessairement dire que ce fut après la mort de Sara; cet adverbe peut très bien signifier « outre Sara et Agar ».

[5] Les v. 25-26a renferment une tentative d'expliquer étymologiquement les noms d'Esaü et de Jacob. Ce même passage donne également un essai d'interprétation du célèbre surnom d'Esaü, Edom; une autre explication de ce surnom est fournie (30) dans l'histoire d'Esaü vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

[6] L'étymologie du nom de Beer-Schéba, déjà donnée par E (**21** 30-31), qui l'explique par Puits des sept et Puits du serment, est encore fournie ici (**26** 32-33) par J.

Digitized by Google

un récit qui rappelle d'une manière frappante la double narration de l'enlèvement de Sara (**12** J, **20** E)[1].

Nous rencontrons dans le ch. **27**, yahviste en entier à l'exception du dernier verset (46 P), une de ces narrations pittoresques et faisant tableau comme il y en a souvent dans J (voir par exemple plus haut le ch. **24**). C'est l'histoire bien connue de la bénédiction d'Isaac, obtenue par Jacob grâce à une supercherie et à la complicité de sa mère. Ce récit renferme des fragments poétiques (28-29, 39-40). Il aboutit à la mention du ressentiment d'Esaü, cause déterminante pour J du départ de Jacob allant se réfugier à Charan.

Un premier incident de ce voyage (le songe de Béthel) est décrit par J (**28** 10, 13-16, 19) et par E (11-12, 17-18, 20-22), les deux textes étant très étroitement combinés[2].

Les ch. **29-33** appartiennent presque exclusivement (sauf **29** 24, 29, **31** 18b, **33** 18b P) aux deux sources populaires que nous étudions. Il n'est pas impossible de faire le départ des deux documents dans cette longue série de récits concernant le séjour de Jacob auprès de Laban, son mariage avec Léa et Rachel, la naissance de ses enfants, son enrichissement graduel, sa fuite clandestine, son retour en Canaan, sa lutte mystérieuse à Péniel, sa rencontre avec Esaü et son arrivée à Sichem. On arrive ainsi à assigner à J **29** 2-14, 31-35, **30** 3b-5, 7, 9-16, quelques mots des v. 20-22, 24-43, **31** 1, 3, 46, 48-50, **32** 3-13a, 22, 24-32, **33** 1-17, et à E **29** 1, 15-23, 25-28, 30, **30** 1-3a, 6, 8, 17-23, **31** 2, 4-18a, 19-45, 47, 51-55, **32** 1-2, 13b-21, 23, **33** 18b-20. Telle est toutefois la parenté de ces deux documents et l'analogie de leurs matériaux que l'unité de la narration n'est pas troublée par son caractère composite. D'autre part la dualité des sources explique fort bien, çà et là, certains points de vue quelque peu divergents, par exemple dans l'histoire de la multiplication

[1] Ici, comme dans **20**, la scène est à Guérar. Seulement il s'agit de Rebecca, et Abimélec s'en tient à un projet d'enlèvement.

[2] Il serait plus exact, dans la traduction de ce chapitre, d'employer le mot d'escalier au lieu de celui d'échelle.

Digitized by Google

des troupeaux de Jacob (comp. **30** 27-43 J avec **31** 4-13 E), dans la double étymologie du nom de la ville de Mahanayim (« les deux camps », comp. **32** 1-2 E avec **32** 6-10 J; voir aussi **33** 8 J et **32** 13b-21 E), etc.

Dans le ch. **34**, qui rapporte les démêlés des fils de Jacob avec les Sichémites, les éléments élohistes manquent et ceux de J sont fortement mélangés avec ceux de P. Nous attribuons à J 2b-3, 5, 7, 11-12, 19, 25-26, 30-31.

Le ch. **35** décrit d'après E (1-8, 16-20) les incidents ultérieurs des pérégrinations de Jacob en Canaan; dans ce chapitre, J ne figure qu'aux v. 14, 21-22a.

§ **27**. Le ch. **37** (sans les v. 1-2a P) raconte la façon dont les frères de Joseph se débarrassèrent de lui. Cette narration présente une apparence d'unité et d'homogénéité. Elle n'en est pas moins composite et résulte de la combinaison ingénieuse du récit de J avec celui de E; le texte de l'un et de l'autre a été conservé intact. On peut donc les reproduire séparément, et, comme cet exemple est particulièrement instructif, nous allons donner les deux recensions in extenso.

J.

3 Israël aimait Joseph plus que tous ses autres fils, parce qu'il était le fils de sa vieillesse. Et il lui fit faire un vêtement à manches. 4 Et ses frères virent que leur père l'aimait plus que tous ses frères, et ils le haïrent et ne purent plus lui parler pacifiquement.

E.

2b Joseph faisait paître le petit bétail avec ses frères, étant encore un jeune garçon, avec les fils de Bilha et les fils de Zilpa, femmes de son père, et il rapportait à leur père les mauvais propos qu'on tenait sur eux. 5 Et Joseph eut un songe et le raconta à ses frères, et ils le haïrent davantage. 6 Et il leur dit : « Ecoutez, je vous prie, le songe que j'ai eu. 7 Voici, nous étions occupés à lier des gerbes au milieu des champs; et voici, ma gerbe se dressa et se tint debout; et voici, les gerbes l'entouraient et se prosternaient devant ma gerbe. » 8 Et ses frères lui dirent : « Est-ce que par hasard tu régnerais sur nous?

Digitized by Google

ou bien est-ce que tu t'aviserais de
dominer sur nous ? » Et ils le haï-
rent encore davantage à cause de
ses songes et de ses paroles. 9 Et
il eut encore un autre songe et le
raconta à ses frères et dit : « Voici,
j'ai eu encore un songe. Et voici,
le soleil, la lune et onze étoiles se
prosternaient devant moi. » 10 Et
il le raconta à son père et à ses
frères. Et son père s'indigna contre
lui et lui dit : « Qu'est-ce que c'est
que ce songe que tu as eu ? fau-
drait-il que nous vinssions, moi, et
ta mère, et tes frères, pour nous
prosterner à terre devant toi ? »
11 Et ses frères furent jaloux de
lui, et son père garda le souvenir
de la chose. 14a Et il lui dit : « Va
et vois si tes frères sont en bonne
santé et si le petit bétail est en bon
état, et tu m'en rapporteras des
nouvelles. » Et il l'envoya de la
vallée d'Hébron. 15 Et un homme
le rencontra tandis qu'il errait dans
les champs, et cet homme le ques-
tionna, disant : « Que cherches-
tu ? » 16 Et Joseph dit : « Je cher-
che mes frères ; dis-moi, je te prie,
où ils font paître leurs troupeaux. »
17 Et l'homme dit : « Ils sont
partis d'ici, car je les ai entendus
dire : Allons à Dothan. » Et Joseph
alla après ses frères et les trouva
à Dothan. 18a Et ils le virent de
loin 19 et se dirent l'un à l'autre :
« Voici le faiseur de songes qui
arrive. 20 Et maintenant venez,
tuons-le et jetons-le dans quel-
qu'une des citernes ; nous dirons
qu'une bête féroce l'a dévoré, et
nous verrons ce que deviendront
ses songes. » 22 Et Ruben leur

12 Et ses frères s'en allèrent
pour faire paître le petit bétail de
leur père à Sichem. 13 Et Israël
dit à Joseph : « Tes frères ne font-
ils pas paître le petit bétail à Si-
chem ? Eh bien, je veux t'envoyer
vers eux. » Et il répondit : « Me
voici. » 14b Et il se rendit à Si-
chem. 18b Et avant qu'il s'appro-
chât d'eux, ils complotèrent contre
lui pour le faire périr. 21 Mais
Ruben [Juda?] l'entendit et le
sauva de leurs mains, et dit : « Non,
nous ne le tuerons pas. » 23a Et il
arriva, quand Joseph fut venu au-
près de ses frères 25 et qu'ils se
furent assis pour manger du pain,
qu'ils levèrent les yeux et virent
une caravane d'Ismaélites venant
de Galaad ; leurs chameaux étaient

Digitized by Google

chargés d'aromates, de baume et de ladanum qu'ils transportaient en Egypte. [26] Et Juda dit à ses frères : « Que gagnerons-nous à tuer notre frère et à cacher son sang? [27] Venez, vendons-le aux Ismaélites, et ne mettons pas la main sur lui, car il est notre frère, notre chair. » Et ses frères l'écoutèrent [28b] et ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour vingt pièces d'argent. [31a] Et ils prirent le vêtement de Joseph [32b] et l'apportèrent à leur père, et dirent : « Nous avons trouvé ceci ; vois si c'est le vêtement de ton fils ou non. » [33] Et il l'examina et dit : « C'est le vêtement de mon fils ! un animal féroce l'a dévoré ! Joseph a certainement été déchiré ! » [35] Et tous ses fils et toutes ses filles se levèrent pour le consoler ; mais il refusa de se laisser consoler et dit : « Je descendrai en portant le deuil vers mon fils au séjour des morts. » Et son père le pleura.

39 [1] Et Joseph fut emmené en Egypte et [Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs] un homme égyptien l'acheta de la main des Ismaélites qui l'y avaient transporté.

dit : « Ne répandez pas de sang ; jetez-le dans cette citerne qui est au désert et n'étendez pas la main sur lui. » Il dit cela afin de le délivrer de leurs mains et de le rendre à son père. [23b] Et ils dépouillèrent Joseph de son vêtement [du vêtement à manches qu'il avait sur lui], [24] et ils le prirent et le jetèrent dans la citerne (or la citerne était vide, il n'y avait point d'eau dedans). [28a] Et des hommes Madianites, marchands, passèrent, et ils retirèrent Joseph et le firent remonter de la citerne, [28c] et ils emmenèrent Joseph en Egypte. [29] Et Ruben revint à la citerne, et voici plus de Joseph dans la citerne ! Et il déchira ses vêtements [30] et retourna vers ses frères et dit : « Le jeune garçon n'est plus là ! et moi où irai-je ? » [31b] Et ils égorgèrent un bouc et trempèrent le vêtement dans le sang, [32a] et ils envoyèrent le vêtement [à manches]. [34] Et Jacob déchira ses vêtements et mit un sac sur ses reins et mena deuil sur son fils pendant longtemps.

[36] Et les Madianites le vendirent en Egypte à Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs.

Il est aisé de remarquer que dans l'une des sources, J, il s'agit d'Ismaélites, dans l'autre, E, de Madianites[1]. Dans la première, les fils de Jacob se défont de Joseph en le vendant ;

[1] Nos versions s'arrangent, en faussant l'interprétation du v. 28a, à identifier les Madianites avec les Ismaélites. En effet elles traduisent : « Au passage des marchands Madianites... » (ou bien : « Et comme les marchands Madianites passaient... »), et substituent, comme sujet des verbes « tirèrent » et « firent remonter », les frères de Joseph aux marchands. Nous avons donné ci-dessus la traduction exacte.

Digitized by Google

dans l'autre, c'est en l'abandonnant dans une citerne vide d'où il est tiré à leur insu par des marchands qui passent et l'emmènent en Egypte. Les récits sont aussi cohérents l'un que l'autre et donnent tous deux une version complète et satisfaisante des faits [1]. D'accord sur l'essentiel, ils diffèrent dans les détails.

L'histoire de Joseph, commencée au ch. **37** et qui se poursuivra aux ch. **39** ss., est interrompue par le ch. **38**, l'histoire de Juda et de Tamar, entièrement yahviste.

Le ch. **39**, tout entier yahviste, est consacré aux débuts du séjour de Joseph en Egypte [2].

§ **28**. La suite, aux ch. **40**, **41** et **42**, provient de E. Il n'en faut aucunement conclure que J fût muet sur ces aventures de Joseph et que E seul contînt l'histoire de l'échanson et du panetier, des songes de Pharaon, de l'élévation de Joseph au poste de premier ministre, de la famine en Canaan et de l'expédition des fils de Jacob en Egypte. Il est à présumer que le rédacteur de JE, abandonnant ici le système de combinaison adopté par exemple au ch. **37**, a préféré suivre uniformément la source E dans tout ce long passage. Avec **42** 38, en revanche, il revient à J et lui demeure fidèle à travers les ch. **43** (sauf 14 et 23b E) et **44**. Nous y lisons le récit de la seconde expédition des fils de Jacob auprès de Joseph.

Avec le ch. **45**, E reprend, pour rapporter la réconciliation de Joseph et de ses frères et le retour de ces derniers auprès de Jacob.

[1] Il est à présumer que la mention de la robe « à longues manches » n'a été introduite dans E (23b, 32a) que par le rédacteur de JE, procédant à la façon de Tatien, et qu'elle ne se rencontrait originairement que dans J (3, comp. 31a, 32b, 33). De même on peut conjecturer que dans J (21) c'était Juda qui intervenait en faveur de Joseph (comp. 26), tandis que dans E ce rôle est dévolu à Ruben (22, 29-30).

[2] Au v. 1 J disait primitivement : Et Joseph fut emmené en Egypte, et un homme égyptien l'acheta... Les mots : « Potiphar, eunuque de Pharaon, chef des exécuteurs » sont une adjonction harmonisatrice du rédacteur de JE, destinée à identifier « l'homme égyptien » de J avec le Potiphar de 37 36 E.

Digitized by Google

Celui-ci émigre en Egypte (**46** 1-5a E, 28-34 J) et s'établit en Gosen (**47** 1-6 J, 12 E, 13-27a J, 29-31 J).

Au ch. **48** v. 1-2, 8-22, E décrit Jacob mourant et bénissant Ephraïm et Manassé.

Le ch. **49** (dont les premiers mots 1a et les derniers versets 28b-33 sont de P) contient un antique poème ou plutôt un recueil de vieilles poésies concernant les douze tribus d'Israël et leur établissement en Canaan. La part du lion est faite à Juda (8-12) et à Joseph (22-26). Ce document poétique figurait probablement dans l'ouvrage du Yahviste. Il est connu sous le nom de « bénédiction de Jacob », désignation assez malheureuse quand on envisage Ruben (3-4), Siméon et Lévi (5-7); nous reviendrons plus tard sur ce monument poétique, comme du reste sur les autres morceaux semblables insérés dans le Pentateuque.

Enfin, au ch. **50**, J (1-11, 14) rapporte l'enterrement de Jacob en Canaan et E (15-26) la mort de Joseph.

2. Le Yahviste et l'Elohiste dans l'Exode.

§ **29**. Le commencement de l'Exode présuppose qu'un temps prolongé s'est écoulé depuis la mort de Joseph, mais ne fixe pas la durée de cette période[1], sur les événements de laquelle le Pentateuque demeure absolument silencieux.

Au ch. **1**, J (6, 8-12) et E (15-22) racontent l'oppression des Israélites par Pharaon.

Au ch. **2**, nous avons (1-14 E) la naissance de Moïse, son adoption par la fille de Pharaon et le meurtre d'un Egyptien; puis (15-23a J) sa fuite au pays de Madian et son mariage.

Les ch. **3** et **4** contiennent le récit de la vocation de Moïse. Il n'est pas aisé d'y opérer le partage rigoureux des éléments provenant de J et de E; la solution la plus plausible consiste à assigner à J **3** 7-8, 16-20, **4** 1-16, 19-20a, 22-31, et à E **3** 1-6, 9-15, 21-22, **4** 17-18, 20b-21.

[1] Voir dans Ex. **12** 40-41 P une donnée chronologique à ce propos, donnée qui n'est d'ailleurs pas la même dans le texte hébreu et dans les Septante.

Digitized by Google

Le ch. **5**, entièrement yahviste (auquel il faut ajouter **6** 1 J), décrit l'entrevue de Moïse et de Pharaon et l'aggravation de maux qui en résulte pour Israël.

Les ch. **7-11** renferment toute la série des événements communément appelés les dix plaies d'Egypte. Outre certains morceaux fournis par P, nous y reconnaissons comme appartenant à J: **7** 14-18, 23, 25-29, **8** 4-11a, 16-28, **9** 1-7, 13-21, 23b-34, **10** 1-7, 13b-19, 28-29, **11** 4-8, et à E: **7** 20b-21a, 24, **9** 22-23a, 35, **10** 8-13a, 20-27, **11** 1-3. Nous avons ainsi la preuve que J connaissait sept plaies et E cinq; mais ces chiffres ne doivent être envisagés que comme un minimum, puisque nous ignorons quel pouvait être le contenu des morceaux de l'un ou de l'autre document éliminés par le rédacteur de JE, ou plus tard par le rédacteur final qui a amalgamé P avec ses devanciers.

Au ch. **12**, nous avons (v. 21-27) un texte concernant la célébration de la Pâque et qui est de provenance indéterminable; quelques-uns l'attribuent à J. Sont également de J les v. 29-30; la suite, 31-36, 37b-39, appartient à E; c'est le récit de l'exode.

Sauf les v. 1-2, le ch. **13** provient tout entier de JE; il n'est pas possible de le redécomposer par l'analyse d'une façon suffisamment sûre. Il renferme des ordonnances sur la fête des pains sans levain et sur les premiers-nés et inaugure ainsi (avec le fragment problématique **12** 21-27) la série, peu nombreuse du reste, des morceaux législatifs incorporés dans les deux sources populaires J et E. La fin du chapitre mentionne les premières étapes du voyage et la colonne de nuée.

La narration de J se poursuit dans **14** 5-7, 10-14, 19-20, 21b, 24-25, 27b, 30-31. Elle retrace, mélangée à des fragments de P, les péripéties du passage de la mer Rouge.

Le poème qui, au ch. **15** 1-19, célèbre cet événement nous a probablement été conservé par E, qui y a ajouté le contenu des v. 20-21. La reprise du récit (Mara) dans 22-27 appartient à J.

Dans le ch. **16**, qui parle de la manne, nous n'avons à relever comme yahviste que le v. 4, et au ch. **17** les v. 1b-2

Digitized by Google

et 7, tandis que les deux épisodes du rocher d'Horeb (3-6) et de la bataille contre Amalek (8-16) appartiennent à E.

Le ch. **18**, visite de Jéthro à Moïse et organisation judiciaire, est en entier élohiste.

§ **30**. Nous arrivons ainsi à l'important ch. **19**. La scène de la législation au Sinaï est racontée par J et E, E fournissant 2b-19 et J 20-25.

A la suite se trouve le Décalogue, **20** 1-21, provenant de E, avec l'adjonction de quelques ordonnances yahvistes (22-26) concernant le culte des faux-dieux et la construction des autels.

Les ch. **21**, **22** et **23** constituent un recueil de lois, un code que l'on appelle le Livre de l'Alliance à cause du passage **24** 7. Dans cette collection, E a réuni, sans ordre marqué et sans lien apparent, plusieurs groupes d'ordonnances. Tantôt il y est parlé à la seconde personne du singulier, tantôt à la seconde du pluriel. Les lois morales et sociales sont mélangées aux prescriptions rituelles ; ces dernières sont relativement peu nombreuses.

Les sujets traités sont : la libération des esclaves hébreux, les filles vendues comme esclaves, la punition des meurtriers, des fils indignes, des querelleurs, des maîtres frappant leurs esclaves ; puis viennent des ordonnances concernant les animaux domestiques, la protection des champs, les dépôts, les procès, les séductions, la magie, les sacrifices aux faux-dieux, les égards envers l'étranger, la veuve, l'orphelin, le pauvre et le débiteur, le blasphème, les prémices et les premiers-nés, les bêtes mortes, les faux témoignages, l'impartialité en justice, l'année sabbatique et le sabbat, les fêtes (au nombre de trois), les victimes des sacrifices, les prémices et « le chevreau cuit dans le lait de sa mère ».

Les v. 20-33 du ch. **23** forment une sorte de péroraison ou de conclusion parénétique, et le ch. **24** dans ses éléments élohistes (3-8, 12-15a, 18b) y rattache le récit d'une cérémonie religieuse solennelle, suivie d'un séjour de Moïse sur la montagne pendant quarante jours. Les v. 9-11 paraissent provenir de J.

Laissant de côté une série de chapitres sacerdotaux, nous

Digitized by Google

renouons le fil de la narration élohiste dans **31** 18b, et trouvons au ch. **32** l'histoire du taureau d'or racontée par E (1-8, 15-35) et par J (9-14).

E décrit au ch. **33** les événements subséquents et mentionne à ce propos la « tente d'assignation ».

Le ch. **34** (sauf 29-35 P) provient de J qui y a consigné une brève série de lois [1] de l'ordre religieux et cérémoniel; ces commandements se trouvent également tous, et en termes presque identiques, dans le Livre élohiste de l'Alliance (**21-23**); on pourra donc, pour simplifier, adopter pour le petit code d'Ex. **34** la désignation de Livre yahviste de l'Alliance [2].

Le reste de l'Exode (**36-40**) et le Lévitique tout entier, ainsi que Nombres **1-10** 28, appartiennent exclusivement à la source sacerdotale.

3. Le Yahviste et l'Elohiste dans les Nombres.

§ **31**. Dans les portions du livre des Nombres qui procèdent de JE le départ des éléments yahvistes et des éléments élohistes est plus difficile à effectuer que dans la Genèse ou dans l'Exode. Nous nous en tiendrons donc à la désignation collective de JE.

Dans **10** 29-36 JE a conservé, à propos du départ des Israélites quittant le Sinaï (33), une donnée, malheureusement incomplète, relative aux Madianites, parents par alliance de Moïse; puis un vieux fragment, très curieux, relatif à l'arche et à certaines formules qui accompagnaient son transport [3].

[1] On peut assez aisément ramener ces lois au chiffre de dix ; aussi parle-t-on souvent du « décalogue d'Ex. **34** ». I (14) défense d'adorer d'autres dieux ; II (17) défense de faire une idole en fonte ; III (18) fête des pains sans levain ; IV (19-20a) premiers-nés ; V (20b) défense de se présenter « à vide » devant l'Eternel ; VI (21) sabbat ; [22-24 se rattachent à III (18)]; VII (25a) interdiction du levain ; VIII (25b) défense de garder la pâque jusqu'au matin ; IX (26a) les prémices ; X (26b) « le chevreau cuit dans le lait de sa mère ». Il convient d'ajouter que, selon certains exégètes, il s'agirait ici, non pas d'un décalogue, mais d'un dodécalogue. Quelques-uns y discernent même treize commandements au lieu de dix ou douze.

[2] On dira aussi « Grand livre de l'Alliance » (= **21-23**) et « Petit livre de l'Alliance » (= **34**).

[3] Dans le texte hébreu l'attention est attirée sur ce passage par l'emploi

Digitized by Google

Le ch. **11**, tout entier de JE, relate divers incidents du voyage, entre autres l'effusion de l'esprit sur soixante-dix anciens du peuple; la tente d'assignation y est de nouveau mentionnée, ainsi qu'au chapitre suivant (**12** JE) à propos des démêlés d'Aaron et de Marie avec leur frère Moïse.

L'envoi de douze émissaires, chargés d'explorer le pays de Canaan, est décrit par JE dans **13** 17b-20, 22-24, 26b-31, 32b-33, et dans **14** 3-4, 8-9, 11-25, 31-33, 39-45, ainsi que les conséquences de cette expédition qui, d'après JE, ne dépasse pas les environs d'Hébron.

Le ch. **16** présente un intéressant phénomène; non seulement il entremêle, au point de vue littéraire, deux récits distincts, mais il combine ensemble, au point de vue historique, deux événements, la révolte toute politique des Rubénites contre Moïse et la protestation du lévite Koré contre l'organisation sacerdotale personnifiée par Aaron. Koré appartient à P. En revanche, les hommes de Ruben, Dathan et Abiram, sont du ressort de JE, auquel appartiennent 1b-2a, 12-15, 25-26, 27b-32a, 33-34.

La narration de JE se poursuit au ch. **20** 1b, 3a, 5, 14-21, puis au ch. **21** 1-3, 4b-9, 12-35. Nous y signalons entre autres l'ambassade auprès du roi d'Edom, la victoire sur le roi d'Arad, l'incident du serpent d'airain, la défaite des rois Sihon et Og et la conquête de leurs territoires. Il faut relever expressément dans ces textes d'antiques fragments poétiques (**21** 15, 17b-18, 27b-30) relatifs à la Palestine transjordane et à ses habitants, sans caractère religieux, et dont le premier est présenté (14) comme emprunté au « Livre des guerres (ou batailles) de l'Eternel ». C'est la plus ancienne indication bibliographique que nous rencontrions dans l'histoire de la littérature israélite.

Le ch. **22** s'ouvre par un verset sacerdotal (1); mais à partir de là, et jusqu'à la fin de **24**, nous n'avons affaire qu'à JE; c'est l'histoire de Balaam, ce personnage énigmatique qui, mandé par le roi de Moab pour maudire Israël, en fit au contraire l'objet de ses bénédictions. L'existence de deux

tout exceptionnel de deux lettres renversées. Voir plus loin, dans la Ve partie de cet ouvrage, le passage relatif aux particularités du texte de l'A. T.

Digitized by Google

documents fondus ensemble explique dans cette narration certains détails que l'hypothèse d'un texte primitivement unique et homogène rend fort embarrassants. Remarquez par exemple que (**22** 20-21) « Dieu vint à Balaam pendant la nuit, et lui dit: Puisque ces hommes sont venus t'appeler, lève-toi, va avec eux; mais tu feras ce que je te dirai. Balaam se leva le matin, sella son ânesse, et partit avec les chefs de Moab ». Alors pourquoi, en présence de cette permission expresse, est-il dit (22): « La colère de Dieu s'enflamma parce qu'il était parti »? Et pourquoi retrouvons-nous (35) les mots: « Va avec ces hommes; mais tu ne feras que répéter les paroles que je te dirai »?

Manifestement l'un des récits plaçait avant le départ l'autorisation définitive donnée par Dieu d'accompagner les chefs moabites, ignorait l'incident de l'ânesse et admettait que le voyage s'était passé sans empêchement. L'autre au contraire faisait partir Balaam sans permission et faisait intervenir en chemin l'ange de l'Eternel. Tous deux posaient la même condition, qu'arrivé en Moab Balaam ne parlerait pas sans ordre.

Les difficultés et les obscurités abondent du reste dans ces pages, et tout spécialement dans les morceaux poétiques de longueur et d'importance inégales que contiennent les ch. **23** et **24**. Ces « oracles », dont les uns se rapportent assez bien à la situation, tandis que les autres n'y sont guère rattachés, soulèvent maints problèmes concernant leur origine, leur date, leur mode de composition, leurs remaniements éventuels [1].

Au ch. **25** 1-5, JE mentionne l'idolâtrie de Baal-Peor; nous le retrouvons ensuite dans **32** 1-17, 20-27, 34-42, qui raconte l'établissement de Ruben et de Gad à l'orient du Jourdain et les conquêtes des Manassites en Galaad.

Le reste du livre des Nombres ne renferme plus aucun élément yahviste ou élohiste.

[1] On peut faire plusieurs curieux rapprochements entre les « oracles de Balaam » et 1 Sam. **15**.

Digitized by Google

4. Le Yahviste et l'Elohiste dans le Deutéronome.

§ **32.** Dans le Deutéronome les parties dues à J et E sont peu nombreuses. Il faut probablement, en raison de certains indices, assigner à E un court passage (**10** 6-7) qui interrompt brusquement le fil du discours, et dont l'insertion à cette place paraît résulter plutôt d'un accident que d'un dessein motivé[1]. Nous retrouvons encore E dans **27** 5-7a (tout au moins cela est-il très vraisemblable) et dans **31** 14-15, 23.

La « bénédiction de Moïse » contenue au ch. **33** paraît avoir appartenu à E; il est fort intéressant de comparer ce recueil de sentences poétiques concernant les diverses tribus avec l'œuvre analogue insérée Gen. **49**. On remarquera ici l'omission totale de Siméon et d'Issacar, et l'importance prépondérante attribuée à Joseph, tandis que Juda est réduit à une mention insignifiante. On constatera également combien autre est ici la place faite à Lévi comparativement au rôle qu'il joue dans la bénédiction de Jacob. Dans Gen. **49** il encourt la malédiction et ne semble à aucun degré posséder de prérogatives spéciales; dans Deut. **33** au contraire il est « l'homme fidèle », investi d'un mandat religieux et accomplissant des fonctions rituelles.

Dans le ch. **34** (et dernier) qui raconte la mort de Moïse il y a une pluralité d'éléments. 1b-4 procède de J, 5-6 de E, 10-12 pourrait être une conclusion due au rédacteur de JE.

Ajoutons encore que l'œuvre de J et celle de E ne s'arrêtaient point avec la mort de Moïse; nous en retrouverons des extraits dans le livre de Josué, et il n'est point improbable que leur influence se soit aussi étendue sur les livres historiques subséquents (Juges, Samuel, Rois).

II. Le Deutéronomiste.

§ **33.** Après avoir terminé l'étude des deux documents du Pentateuque que nous avons qualifiés de populaires, nous

[1] Segond et Ostervald revisé se sont bien aperçus que **10** 6-7 constitue une intercalation et l'ont fait ressortir par l'arrangement typographique. Mais leur tort a été de solidariser les v. 8-9 (D) avec les v. 6-7 (E).

Digitized by Google

devons aborder l'examen des deux sources qui méritent le titre de lettrées, et nous commencerons par la plus ancienne des deux, le Deutéronomiste (D). Elle se présente à nous dans des conditions très différentes des trois autres. Tandis que J et E, comme nous l'avons vu, nous ont été conservés sous forme de fragments disséminés d'un bout à l'autre du Pentateuque, et qu'il en est à peu près de même de P, l'œuvre du Deutéronomiste s'est perpétuée jusqu'à nous sous une forme compacte et localisée dans le cinquième volume du Pentateuque, celui-là même que les Juifs hellénistes ont baptisé Deutéronome, terme duquel à son tour la science moderne a tiré la désignation de Deutéronomiste. Les rôles se trouvent ainsi renversés: l'œuvre antérieure, le document premier porte une dénomination dérivée de celle qu'avait reçue l'ouvrage ultérieur qui en était issu. Il n'y a pas grand inconvénient à cela, pourvu que l'on constate cette anomalie et qu'on s'en rende clairement compte.

Ayant affaire à un livre relativement homogène, nous l'analyserons en suivant une marche moins empirique que celle qui nous a été imposée pour JE. Nous commencerons par constater, au milieu même du document deutéronomiste, l'existence de ce que nous pourrons appeler le « noyau central », code embrassant les ch. **12-26** et renfermant une véritable législation pour le peuple israélite. L'inspiration de ce recueil de lois est, cela va sans dire, profondément religieuse, et si l'on y trouve bien un certain nombre de dispositions de l'ordre cérémoniel, ce n'est pourtant pas ce dernier élément qui prédomine et qui imprime son cachet sur l'ensemble de l'œuvre. Le noyau central de D est une constitution ou une charte dans laquelle les préoccupations politiques et sociales tiennent une grande place, les principes dirigeants étant dictés par la religion.

Ce code s'ouvre au ch. **12** par des stipulations relatives à l'unité future du sanctuaire. Permission est donnée d'abattre les animaux de boucherie n'importe où dans toute l'étendue du pays, mais les sacrifices ne pourront s'accomplir que dans le sanctuaire unique et central.

Le ch. **13** polémise contre l'adoration des faux-dieux. Le

Digitized by Google

ch. **14** y rattache l'interdiction des incisions en l'honneur des morts et la liste des animaux purs; défense est faite de manger les bêtes impures, les bêtes mortes et « un chevreau cuit dans le lait de sa mère »; la fin de ce chapitre concerne les dîmes, déjà mentionnées **12** 17.

Le ch. **15** (1-18) traite de l'année de relâche qui revient tous les sept ans et qui doit profiter aux débiteurs, aux indigènes, aux esclaves.

Viennent ensuite des lois relatives aux premiers-nés (**15** 19-23), aux fêtes religieuses (**16** 1-17), à l'organisation de la justice (18-20), à la proscription des emblèmes idolâtres (21-22) et des victimes tarées (**17** 1).

17 2-7 reprend la question de l'idolâtrie et 8-13 celle de l'organisation judiciaire; 14-20 est relatif à la royauté, qui est présentée comme tout à fait légitime, mais soumise à certaines conditions.

18 1-8 règle la situation de la tribu de Lévi; 9-14 proscrit la divination; 15-22 traite des prophètes vrais et faux; **19** 1-13 institue les villes de refuge; 14 condamne le déplacement des bornes; 15-21 pose les règles relatives aux témoins; **20** envisage diverses questions concernant la guerre: exemptions, mesures à l'égard des vaincus, etc.; **21** 1-9 s'occupe des meurtres dont l'auteur est inconnu, 10-14 des prisonnières de guerre, 15-17 de la primogéniture en cas de polygamie, 18-21 des fils rebelles, 22-23 de l'enterrement des suppliciés.

Le législateur prescrit ensuite les bons procédés à l'égard du prochain (**22** 1-4), défend aux hommes le port des vêtements féminins et vice versa (5), prend des mesures protectrices en faveur des oiseaux et de leurs nids (6-7), rend obligatoires les balustrades au bord des terrasses (8), interdit l'association d'éléments hétérogènes (semailles, attelages, tissus, 9-11), institue des franges aux quatre coins des vêtements (12), indique la marche à suivre au cas où un mari intente une accusation à sa femme (13-21), condamne les relations illicites entre les sexes (22-30).

Le ch. **23** stipule quels sont ceux qui font partie de droit de « l'assemblée de l'Eternel » et ceux qui en sont exclus (1-8), pose certaines règles de pureté (9-14, 17, 18), protège

Digitized by Google

les esclaves fugitifs (15-16), s'oppose au prêt à intérêt (19-20), traite des vœux et de leur accomplissement (21-23), autorise, sous certaines réserves, à pénétrer dans la vigne ou les blés du prochain (24-25).

Les sujets très variés abordés dans les lois suivantes sont: le divorce (**24** 1-4), les nouveaux mariés exemptés du service militaire (5), la défense de prendre les meules en gage (6), les voleurs d'hommes (7), la lèpre (8-9), les gages des débiteurs (10-13), le salaire des mercenaires (14-15), le principe de « ne point faire mourir les pères pour les enfants ni les enfants pour les pères » (16), la protection des étrangers, des orphelins, des veuves (17-22), les jugements et la bastonnade (**25** 1-3), la bonté envers les animaux (4), le lévirat (5-10), les querelles (11-12), la justesse des poids et mesures (13-16), enfin (17-19) une sentence d'anéantissement à l'adresse des Amalécites.

Le ch. **26**, beaucoup plus homogène que les précédents, est consacré aux prémices et aux dîmes; il se termine par une petite péroraison exhortative (16-19).

§ **34.** Le noyau central du Deutéronome se trouve encadré entre un discours placé dans la bouche de Moïse, et servant d'exorde à l'énoncé de la législation (**4** 44-**11**), et un autre discours faisant office de péroraison (**28-30**). Reprenons en détail ces deux morceaux pour en analyser le contenu.

Etudions d'abord l'exorde. **4** 44-49 est un préambule mettant Moïse en scène et définissant le lieu où il parle et les circonstances du moment [1].

Le ch. **5**, après avoir évoqué le souvenir de l'alliance conclue à Horeb, énonce les dix commandements et rappelle l'effet produit jadis sur le peuple. L'orateur entreprend ensuite de recommander chaleureusement aux Israélites l'observation des « commandements, lois et ordonances » de l'Eternel. Il les résume (**6** 4-5) dans ces deux paroles fondamentales: « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est unique. Tu aimeras l'Eternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » Il place devant ses auditeurs

[1] Les v. 41-43 proviennent de P.

Digitized by Google

les promesses et les menaces de Dieu (**6** 10-19), rappelle les délivrances du passé (20-25), trace le programme de la conquête de Canaan et prescrit l'attitude à adopter à l'égard des faux dieux et de leurs adorateurs (**7** 1-11), revient aux bénédictions promises (12-26), aux souvenirs du séjour au désert (**8** 1-5) et ainsi de suite, car les chapitres qui suivent ne renferment rien d'autre que des exhortations pour l'avenir, alternant avec la description des événements déjà accomplis. Certains faits sont énumérés, de façon que ce discours avec ses vues rétrospectives peut fournir quelques indications utiles au point de vue de la reconstitution des faits historiques dans leur enchaînement, et servir de source parallèle à celles que fournissent sur les quarante ans au désert les autres documents du Pentateuque. Le ch. **11** couronne cet exposé chaleureux par un appel plus énergique encore à l'obéissance et à la fidélité.

Le même souffle qui se fait sentir dans l'exorde des ch. **5-11** anime aussi la péroraison des ch. **28-30**. Nous y retrouvons les promesses et les menaces, « la bénédiction et la malédiction ». Un semblable discours échappe à toute analyse; il n'en est pas moins remarquable et digne d'attention; je signale tout particulièrement à mes lecteurs la conclusion **30** 11-20.

Nous avons donc jusqu'ici reconstitué le document D dans ses parties essentielles: son noyau central (**12-26**), son exorde (**5-11**), sa péroraison (**28-30**). Il nous reste à examiner certaines parties secondaires qui s'y rattachent également.

Le discours des ch. **5-11**, que nous appellerons le grand exorde, est précédé d'un autre discours tout à fait analogue auquel nous donnerons le nom de petit exorde. Celui-ci comprend les ch. **1-4** 40; il est placé, lui aussi, dans la bouche de Moïse; il est précédé d'une indication relative aux circonstances de lieu et de temps; il rappelle les souvenirs du séjour au désert, en insistant longuement sur les incidents qui se passèrent à Kadès; il décrit la marche d'Israël aboutissant à la région à l'orient du Jourdain, la conquête de ce pays sur Sihon et Og et la prise de possession de l'apanage de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé (**1-3**). Sur cette base

Digitized by Google

narrative[1] le discours se poursuit en exhortations, recommandant aux Israélites l'observation de la loi avec des menaces et des promesses (**4**).

Il semble inadmissible que ces deux exordes aient pu être composés simultanément et dans le but initial d'être juxtaposés. Il est infiniment plus probable qu'ils ont été élaborés indépendamment l'un de l'autre, et destinés, chacun de son côté, à servir d'introduction soit au noyau central (**12-26**) dans son entier, soit à telle ou telle portion de ce noyau. La question des origines et du mode de composition du document D est, on le voit, plus complexe qu'il pouvait sembler à première vue; nous aurons naturellement à y revenir.

Intercalé entre le noyau central et la péroraison des ch. **28-30**, nous trouvons au ch. **27** un morceau d'une teneur très particulière, quoique portant bien d'une façon générale le cachet deutéronomistique. Ce n'est ni un discours, ni un récit, ni un code ou un fragment de code: c'est le programme d'une institution future, d'une solennité qui devra rassembler tout Israël aux portes de Sichem, entre l'Ebal et le Garizim. Le but en est de sanctionner publiquement l'observation de la loi par une série de bénédictions et de malédictions; ces dernières seules sont conservées, les premières ont disparu. Il faut de plus observer que ce chapitre ne forme pas un tout complètement homogène. Les v. 5-7a se détachent du reste; il y est parlé de l'érection d'un autel pour les holocaustes, tandis que, dans ce qui précède comme dans ce qui suit, il s'agit d'une inscription des textes de la loi sur des pierres et d'une cérémonie qui s'y rapporte. Ces v. 5-7a proviennent-ils peut-être de J ou de E? ou bien d'une source deutéronomistique autre que celle utilisée dans l'ensemble du ch. **27**? C'est ce qu'il est malaisé de discerner.

Enfin, nous trouvons encore dans les ch. **31-34** quelques éléments secondaires du Deutéronomiste: au ch. **31** 1-13, 24-27; au ch. **32** 44-47; au ch. **34** peut-être 10-12 (comparez

[1] Cette narration est coupée par un certain nombre de notes ou remarques géographiques et ethnographiques (**2** 10-12, 20-23, **3** 9, 11, 13b-14) qui interrompent le fil du discours, mais qui semblent pourtant n'être point des adjonctions de provenance étrangère.

Digitized by Google

toutefois ce que nous en avons dit plus haut p. 78). La plus importante de ces adjonctions est sans contredit le « cantique de Moïse » (**32** 1-43), poème qui, s'il n'est pas partie intégrante de l'œuvre du Deutéronomiste, y a pourtant été très étroitement rattaché [1].

III. Le Document sacerdotal.

§ **35**. Comme nous le verrons en faisant l'historique de la question du Pentateuque, le Document sacerdotal n'a pas toujours porté son nom actuel. Il a été l'un des premiers que l'analyse critique ait discernés dans la Genèse, aux côtés du Yahviste. Tandis que celui-ci, dès les origines, se servait sans arrière-pensée du nom de Yahvé, celui-là l'évitait soigneusement jusqu'au récit de la vocation de Moïse (Ex. **6** 2-8), et le remplaçait par Elohim. Aussi lui donna-t-on alors le nom d'Elohiste. Plus tard, quand la science eut découvert l'existence d'un autre document, employant la même terminologie pour parler de Dieu (comp. ci-dessus p. 60-61), il devint nécessaire d'établir une distinction : on eut le « Premier Elohiste » et le « Second Elohiste ». Puis, quand il devint de plus en plus apparent que le soi-disant « Second Elohiste » était antérieur au « Premier », les inconvénients de la nomenclature adoptée se manifestèrent, et on résolut de réserver le terme d'Elohiste pour le plus ancien des deux documents en cause, pour celui que l'on avait appelé jusqu'alors le « Second ». Quant au « Premier », on chercha pour le désigner, une expression non équivoque, et l'on finit par se mettre d'accord sur celle de Document sacerdotal. Ces explications, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir (§§ **100-103**), paraissent sans doute dénoter une situation très embrouillée ; mais il faut remarquer que la confusion porte sur le passé et non sur le présent : dans le langage

[1] Il ne serait pas impossible que certains éléments deutéronomistiques, en très petite quantité d'ailleurs, aient été introduits çà et là dans les quatre premiers livres du Pentateuque. On a signalé par exemple, comme renfermant peut-être des traces de cette nature, Gen. **18** 19, Ex. **13** 3-16, Nomb. **21** 33-35.

Digitized by Google

maintenant en vigueur il n'y a plus de malentendu à redouter.

Le Document sacerdotal a aussi porté pendant quelque temps dans l'histoire de la critique le nom d' « écrit fondamental » (*Grundschrift*). Cette désignation, patronnée surtout par Ewald, pouvait se justifier par deux raisons. En premier lieu, on pouvait le considérer comme tel dans l'idée, alors régnante, mais depuis lors abandonnée par la plupart des critiques, qu'il était la plus ancienne des sources du Pentateuque. Mais, en second lieu, cette appellation pouvait se défendre par le fait que, dans l'agencement compliqué du Pentateuque, c'est bien le Document sacerdotal qui a servi de base: il a fourni le cadre ou, si l'on veut, la charpente de l'ensemble. Et cela est naturel, car, de toutes les sources du Pentateuque, c'est celle dont le plan est le plus systématique et l'organisme le plus complet.

1. Le Document sacerdotal dans la Genèse.

Le caractère méthodique de P se révèle déjà dans sa manière de grouper ses données relatives aux origines et à l'âge patriarcal. Il les a en effet réunies en un certain nombre de sections munies chacune d'un titre. Le mot important de ces titres, celui qui revient sans cesse, c'est celui de *Tholdoth*, mot pluriel dérivé de la racine *yalad* engendrer, enfanter Ce mot équivaut donc à peu près à nos expressions: générations, postérité, descendance, généalogie, mais aucune d'entre elles n'y correspond parfaitement. Le terme d' « origines » y répond plus mal encore, le mot tout général d' « histoire » ne rend pas assez le sens précis de l'original. Quand le texte de P annonce les Tholdoth d'un personnage, il veut dire qu'il va nous fournir des renseignements sur lui et sur ses descendants; mais dès que, parmi ceux-ci, surgit un nom quelque peu saillant, les Tholdoth de son père, aïeul ou ancêtre, prennent fin, et ses propres Tholdoth commencent. Il faut en outre remarquer que cette expression si difficile à traduire exactement peut encore être prise figurément, puisque, à côté des Tholdoth de maints patriarches, nous avons (Gen. 2 4a) les Tholdoth des cieux et de la terre. Les autres passages où nous rencontrons ce terme sont: 5 1 les Tholdoth

Digitized by Google

d'Adam, **6** 9 les Tholdoth de Noé, **10** 1 les Tholdoth des fils de Noé: Sem, Cham et Japhet, **11** 10 les Tholdoth de Sem, **11** 27 les Tholdoth de Térach, **25** 12 les Tholdoth d'Ismaël, **25** 19 les Tholdoth d'Isaac, **36** 1 les Tholdoth d'Esaü, **37** 2 les Tholdoth de Jacob. Il est impossible que les Tholdoth d'Abraham aient fait défaut à l'œuvre primitive de P; il faut croire que le passage énonçant ce titre a disparu sans qu'on puisse s'en expliquer la cause.

En général le titre: « Voici les Tholdoth de... » constitue une suscription, c'est-à-dire qu'il précède l'exposé des faits. Il en est toutefois autrement pour le premier exemple de Tholdoth, celles des cieux et de la terre; ce titre suit le récit au lieu de l'introduire. On en est réduit à supposer que la suscription primitive a été transférée de façon à devenir une formule terminale.

Cette première section (Tholdoth) comprend donc Gen. **1** 1-**2** 4a. C'est le récit de la création de l'univers en huit actes distincts et successifs, échelonnés sur six jours que suit un jour de repos ou sabbat.

La seconde section (Tholdoth d'Adam), **5** 1-28, 30-32, énumère les descendants du premier homme jusqu'à Noé, en indiquant pour chacun d'eux, non seulement la durée totale de sa vie, mais aussi l'âge où il devint père [1], ce qui permet, au moyen d'une addition très simple, de calculer quelle était pour P la durée de la période entre la création d'Adam et le déluge [2].

Troisième section : Tholdoth de Noé. Dans le récit du déluge (**6-9**) les portions afférentes à P sont: **6** 9-22, **7** 6, 11, 13-16a, 18-21, 24, **8** 1-2a, 3b-5, 13a, 14-19, **9** 1-17, 28-29. Il fournit donc

[1] Les chiffres du ch. **5** nous sont parvenus sous trois formes différentes, dans la Bible hébraïque, dans le Pentateuque samaritain et dans la version grecque des Septante. Les chiffres du texte samaritain nous semblent devoir obtenir la préférence; ils donnent un total moins élevé que ceux de l'hébreu; quant à ceux de la Bible grecque, ce sont les plus considérables de tous.

[2] Il importe de faire remarquer que la généalogie des Séthites (Gen. **5** P) ressemble d'une manière frappante à celle des Caïnites (Gen. **4** J). Les sept noms de cette dernière se retrouvent dans la première dans un ordre quelque peu différent et avec de légères modifications de forme (Caïn et Kénan, Irad et Jéred, Mehujaël et Mahalaleel, Metuschaël et Metuschélah).

Digitized by Google

les détails sur la construction de l'arche, assigne au déluge une durée de croissance de 150 jours, formule les préceptes dits noachiques (**9** 1-7) et sanctionne l'alliance de Dieu avec Noé par le signe de l'arc-en-ciel ; de lui procèdent aussi toutes les indications chronologiques.

La quatrième section renferme les Tholdoth des trois fils de Noé **10** 1-7, 20, 22-23, 31-32; elle est purement généalogique.

De même la cinquième (Tholdoth de Sem, **11** 10-26), qui donne des chiffres dans les mêmes conditions que plus haut le ch. **5** [1], et la sixième (Tholdoth de Térach, **11** 27, 31-32), qui mentionne la migration de Our en Chaldée à Charan.

§ **36.** C'est au ch. **12** que nous entrons dans la septième section, les Tholdoth d'Abraham dont, comme nous l'avons dit, la suscription manque. P débute (**12** 4b-5) par la migration de Charan en Canaan, enregistre la séparation d'avec Lot (**13** 6, 11b-12a) [2]; il mentionne Agar et la naissance de son fils Ismaël (**16** 1a, 3, 15-16).

Au ch. **17** nous trouvons la version sacerdotale du pacte conclu entre Dieu et Abraham, avec le signe de la circoncision, et le changement des noms du patriarche et de sa femme. Ce chapitre fait donc pendant au ch. **15** JE.

La destruction de Sodome et le salut de Lot sont racontés en un verset (**19** 29); il n'est pas inutile de faire remarquer d'une part que cette phrase unique constitue un récit tout à fait suffisant, quoique très bref, des événements, et d'autre part que le retranchement de ces trois lignes ne nuit en rien au reste de la narration qui provient de J.

P rapporte (**21** 1b, 2b-5) la naissance et la circoncision d'Isaac, puis (**23**) la mort de Sara et l'achat de la caverne de Macpéla; enfin (**25** 7-11a) la mort d'Abraham [3].

[1] La divergence, signalée plus haut à propos des chiffres du ch. **5**, reparaît ici : le texte du Pentateuque juif, celui du Pentateuque samaritain et celui des Septante diffèrent sensiblement.

[2] Les traducteurs, par exemple Segond, masquent volontiers le caractère brusque des transitions d'un document à un autre par des « c'est ainsi que », des « aussi », des « encore », des « alors » qui ne sont point dans l'original. Voir par ex.: Gen. **13** 11b, **41** 43b, **50** 12, Ex. **1** 11b, 13, 15, **2** 23, **6** 2, etc.

[3] Si nous rapprochons les uns des autres les passages, conservés dans la Genèse, dans lesquels P relate la vie d'Abraham, nous obtenons le récit

Digitized by Google

Les Tholdoth d'Ismaël (**25** 12-17) forment la huitième section.

La neuvième (Tholdoth d'Isaac) débute avec **25** 19-20 et se continue dans 26b. La mention des femmes héthiennes d'Esaü (**26** 34-35) et de l'antipathie éprouvée contre elles par Rebecca (**27** 46) motive pour P le départ de Jacob se rendant à Paddan-Aram chez Laban (**28** 1-5); il y ajoute l'indication d'un troisième mariage d'Esaü avec une Ismaélite (6-9).

Très rares sont dans les pages suivantes de la Genèse les éléments fournis par P (**29** 24, 29, **31** 18b, **33** 18b, **34** 1-2a, 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29). La façon dont P présente les faits relatifs à Dina est plus favorable aux Sichémites que la

suivant: **12** 4b Abram était âgé de 75 ans lorsqu'il sortit de Charan. 5 Abram prit Saraï, sa femme, et Lot, fils de son frère, avec tous les biens qu'ils possédaient et les serviteurs qu'ils avaient acquis à Charan. Ils partirent pour aller au pays de Canaan, et ils arrivèrent au pays de Canaan. **13** 6 Et le pays était insuffisant pour qu'ils demeurassent ensemble, parce que leurs biens étaient trop considérables, et ils ne demeurèrent pas ensemble. 11b Et ils se séparèrent l'un de l'autre. 12a Abram habita dans le pays de Canaan et Lot habita dans les villes du Ghôr (vallée du Jourdain). **16** 1a Et Saraï, femme d'Abram, ne lui avait point donné d'enfant; 3 et Saraï, femme d'Abram, prit Agar l'Egyptienne, sa servante, après qu'Abram eut habité dix ans dans le pays de Canaan, et la donna pour femme à Abram, son mari. 15 Et Agar enfanta un fils à Abram, et Abram donna le nom d'Ismaël au fils qu'Agar lui enfanta. 16 Abram était âgé de 86 ans lorsqu'Agar enfanta Ismaël à Abram. **17** [Ici vient se placer le ch. **17** entier; je m'abstiens de le reproduire]. **19** 29 Et lorsque Dieu détruisit les villes du Ghôr, Dieu se souvint d'Abraham et fit échapper Lot du milieu du bouleversement, lorsqu'il bouleversa les villes dans lesquelles Lot habitait. **21** 1b Et l'Eternel [Dieu] accomplit pour Sara ce qu'il avait dit, 2b au temps fixé dont Dieu lui avait parlé. 3 Et Abraham donna le nom d'Isaac au fils qui lui était né, que Sara lui avait enfanté. 4 Et Abraham circoncit son fils à l'âge de huit jours comme Dieu le lui avait commandé. 5 Et Abraham était âgé de 100 ans quand Isaac son fils lui naquit. **23** [Même remarque que ci-dessus pour le ch. **17**]. **25** 7 Voici les jours des années d'Abraham. Il vécut 175 ans. 8 Et Abraham expira et mourut dans une heureuse vieillesse, âgé et rassasié de jours et il fut recueilli auprès de ses ancêtres. 9 Et Isaac et Ismaël, ses fils, l'enterrèrent dans la caverne de Macpéla, dans le champ d'Ephron, fils de Tsokhar, le Héthien, vis-à-vis de Mamré, 10 à savoir le champ qu'Abraham avait acheté des fils de Heth. C'est là que fut enterré Abraham, ainsi que Sara sa femme. 11a Et après la mort d'Abraham, Dieu bénit Isaac son fils.

Digitized by Google

version de J et souligne d'autant plus la violence criminelle des fils de Jacob; on ne peut du reste prouver que P désignât nominativement Siméon et Lévi.

Au ch. **35** 9-13, 15, P montre Jacob arrivant à Béthel. Il rattache à ce passage deux faits qui, d'après les sources populaires J et E, ont leur place ailleurs. D'après P Jacob reçut alors le nom d'Israël, tandis que d'après J (**32** 28) cette appellation est en corrélation avec la scène de Péniel. En outre J attribue l'origine du nom de Béthel (**28** 19) à une circonstance antérieure, tandis que d'après P il n'apparaît qu'au retour de Paddan-Aram.

35 22b-29 donne la liste des fils de Jacob; puis il indique son arrivée auprès d'Isaac et la mort de ce dernier.

La dixième section (Tholdoth d'Esaü, ch. **36**) renferme de copieux renseignements sous forme généalogique, concernant les tribus et les clans du peuple édomite. Nous y retrouvons les trois femmes d'Esaü, et quoique leur mention ici provienne de P aussi bien que plus haut (**26** 34-35, **28** 9), il subsiste entre ces deux passages des divergences irréductibles, ce qui prouve clairement que les informations de P lui-même n'étaient pas toutes puisées à la même source.

La onzième et dernière section contient les Tholdoth de Jacob. Celles-ci s'ouvrent au ch. **37** 1-2a pour reprendre avec **46** 5b-27, où nous lisons, non seulement les noms des fils de Jacob, mais ceux de leurs enfants et petits-enfants.

P fournit ensuite quelques renseignements sur l'établissement des Israélites en Egypte, la mort de Jacob et son enterrement (**47** 7-11, 27b-28, **48** 3-7, **49** 1a, 28b-33, **50** 12-13). P place naturellement à Macpéla ce dernier événement, tandis que J parle à ce même propos de l'aire d'Athad au delà du Jourdain.

2. Le Document sacerdotal dans l'Exode.

§ **37**. Avec le commencement du livre de l'Exode cesse la division de P en Tholdoth.

Au ch. **1** 1-5, 7, 13-14, P signale brièvement l'accroissement des Israélites et leur oppression par les Egyptiens. La suite immédiate se trouve dans **2** 23b (dont la traduction

Digitized by Google

exacte est : « Et les enfants d'Israël gémirent à cause de la servitude, et ils crièrent, et leur clameur monta vers Dieu à cause de la servitude »), 24 et 25. Puis vient **6** 2-8 (dont les premiers mots doivent être traduits par : « Et Dieu parla à Moïse et lui dit... »). Ce passage est d'une haute importance; il révèle pourquoi jusqu'ici le Document sacerdotal s'est systématiquement abstenu d'employer en parlant de Dieu le nom de Yahvé (« l'Eternel » dans nos versions françaises). Pour lui, en effet, c'eût été un anachronisme que d'introduire prématurément une appellation qu'il considère comme inconnue avant la vocation de Moïse. P postule bien l'identité du Dieu des patriarches avec le Dieu qui, à partir de Moïse, a pris un nom nouveau. « Je suis Yahvé, est-il dit ; je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Schaddaï (Dieu fort, Dieu puissant), mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom de Yahvé (l'Eternel). » Nous avons donc ici dans P l'équivalent, le parallèle du récit de la vocation de Moïse que nous avons trouvé dans Ex. **3-4** d'après JE. Et nous rappelons que c'est aussi à partir de ce dernier passage que le document E, après avoir dès son commencement évité de se servir du nom de Yahvé, se met à l'employer couramment, après en avoir donné l'interprétation [1].

La suite du ch. **6** (9-30) entreprend le récit des démarches de Moïse auprès des Hébreux d'une part et de Pharaon d'autre part, et donne ce qui, d'après la suscription (v. 14), semblerait devoir être un tableau généalogique de tous les chefs de famille des douze tribus d'Israël ; en fait, ce tableau s'arrête après avoir énuméré les Rubénites, les Siméonites et les Lévites, parce que ces derniers l'amènent à enregistrer Moïse et sa famille, ce qui était manifestement le but poursuivi.

Dans les ch. **7-11**, dont nous avons déjà plus haut signalé le caractère complexe, les passages appartenant à P sont : **7** 1-13, 19-20a, 21b-22, **8** 1-3, 11b-15, **9** 8-12, **11** 9-10. P connaissait donc au moins cinq des plaies d'Egypte, et peut-être davantage si nous admettons, ce qui est fort possible, que certaines parties de sa narration aient été retranchées.

Il expose, en grand détail, au ch. **12** 1-20, 43-49, le rituel

[1] Voir plus haut p. 60-61.

Digitized by Google

de la Pâque et de la fête des pains sans levain. Puis, en quelques traits (**12** 28, 37a, 40-42, 50-51), il décrit l'exode des Israélites et pose (**13** 1-2) le principe de la consécration des premiers-nés.

Au ch. **14** 1-4, 8-9, 15-18, 21a, 21c-23, 26-27a, 28-29, il contribue pour sa part, à côté de J, à retracer la délivrance d'Israël et le désastre des Egyptiens dans la mer Rouge.

Au campement des Israélites dans le désert de Sin (**16** 1-3 P) se trouve rattaché le récit du don de la manne que P décrit longuement (5-36).

Quelques traces de P dans **17** 1a, **19** 1-2a, **24** 1-2, 15b-18a, sont tout ce que nous avons à relever jusqu'au début de la section considérable (**25** 1-**31** 18a), entièrement sacerdotale, qui contient toutes les instructions pour l'érection et l'aménagement du tabernacle : l'arche, la table des pains de proposition, le chandelier d'or, les tapis, la charpente, les rideaux, l'autel des holocaustes, le parvis, l'huile des lampes sont successivement décrits (**25-27**). Puis viennent les dispositions relatives aux vêtements d'Aaron et de ses fils, à la cérémonie de leur consécration, au sacrifice quotidien (**28-29**). Les ordres concernant l'autel des parfums (**30** 1-10) sembleraient mieux à leur place plus haut, à côté de la table des pains et du chandelier (**25**) ; ceux qui se rapportent à la cuve d'airain (**30** 17-21) devraient plutôt être rattachés à la description du parvis (**27**) ; ce ch. **30** apparaît donc comme une sorte d'appendice ou de complément, réglant des questions omises précédemment et y ajoutant des stipulations touchant l'impôt du demi-sicle (11-16), l'huile de consécration (22-33) et le parfum du sanctuaire (34-38).

La péricope suivante (**31** 1-11) nomme les deux hommes auxquels est confiée l'exécution de tous les travaux énumérés dans les chapitres précédents. Enfin les v. 12-18a contiennent le commandement de l'observation rigoureuse du sabbat avec des développements et des sanctions qui ne figurent pas dans le texte plus simple du Décalogue.

Les ch. **32-34** ne renferment pas d'éléments sacerdotaux, sauf le passage **34** 29-35 décrivant l'aspect rayonnant du visage de Moïse.

Digitized by Google

Aux ch. **25-31**, que nous avons analysés et qui donnent les instructions à suivre, correspondent et font pendant les ch. **35-40** qui enregistrent l'exact accomplissement de ces ordres. Au « tu feras, vous ferez » des premiers répond le « il fit, ils firent » des seconds ; des passages entiers sont ainsi en parallélisme étroit les uns avec les autres. La symétrie n'est pourtant pas aussi complète qu'on pourrait s'y attendre. Le ch. **35** consigne la liste des offrandes apportées par le peuple et y ajoute la désignation des deux artistes (30-35, comp. **31** 1-11).

Vient ensuite la description du tabernacle : tapis, charpente, rideaux (**36**, comp. **26**) ; puis l'arche, la table des pains, le chandelier, l'autel des parfums, l'huile et le parfum (**37**, comp. **25**, **30** 1-10, 22-38) ; ici, comme on le voit, le classement est plus méthodique que dans **25-31**. Le ch. **38** rapporte ce qui concerne l'autel des holocaustes, la cuve, le parvis (comp. **27** 1-8, **30** 17-21, **27** 9-19), et y ajoute les chiffres des dépenses occasionnées par l'érection du tabernacle et de tout ce qu'il devait contenir.

Répondant au ch. **28** qui prescrit la confection des vêtements sacerdotaux, le ch. **39** raconte en termes identiques l'accomplissement de cette tâche. On s'attendrait à trouver immédiatement ensuite un chapitre qui fasse pendant au ch. **29** (consécration des prêtres et institution du sacrifice quotidien), mais il n'en est point ainsi et ce morceau ne se rencontre que plus loin dans le livre du Lévitique (**8**). En revanche l'Exode se termine (**39** 32-43, **40**) en relatant l'achèvement des travaux du tabernacle et son installation définitive.

Les ch. **35-40** paraissent avoir été composés à une époque plus tardive que **25-31**, et par des mains différentes. Certains indices porteraient à supposer qu'ils n'ont revêtu leur forme définitive qu'après la rédaction de la version des Septante.

3. Le Document sacerdotal dans le Lévitique.

§ **38.** Le Lévitique appartient tout entier au Document sacerdotal, ce qui n'exclut pas une certaine variété dans son sein ; ici, comme ailleurs du reste dans les pages de P, on peut relever les traces de divers groupements préalables et

Digitized by Google

d'une pluralité de sources législatives, agglomérées par l'auteur du document.

Un premier groupe embrasse les ch. **1-7** : il est consacré aux sacrifices. En première ligne (**1**) figure l'holocauste (en hébreu *ola*), c'est-à-dire le sacrifice intégral, où la victime est entièrement consumée sur l'autel. Ensuite vient (**2**) l'offrande ou oblation (*minkha*) qui, telle qu'elle est décrite ici, est un sacrifice purement végétal consistant en farine et en huile. La législation renseigne sur le côté cérémoniel de ces deux sortes de sacrifices sans fournir aucune explication sur leur signification religieuse. Elle n'en donne pas davantage sur une troisième espèce de sacrifices qu'elle décrit au ch. **3** et dont elle indique les rites ; mais du moins ici la dénomination usitée (*schelamim*) jette du jour sur le sens de l'acte. Il s'agit en effet de « rémunération » (ou d'après une autre étymologie de « prospérité »), ce qui attribue à ce sacrifice un caractère de reconnaissance et d'actions de grâces, soit en présence de bienfaits déjà reçus, soit en anticipation confiante de bienfaits à venir.

Les ch. **4** et **5** sont consacrés à fixer les règles d'une nouvelle catégorie de sacrifices, ceux qui ont pour objet le pardon divin[1], en présence d'une faute commise par un prêtre, par le peuple tout entier, par un chef ou par un simple particulier. La façon la plus simple et la plus juste de définir ces sacrifices est de les appeler « sacrifices de repentance », et leur rituel symbolise le pardon octroyé par Dieu au coupable. Il y en a du reste deux variétés, le sacrifice « pour le péché » (*khattat*) et le sacrifice « pour l'infidélité » (*ascham*) ; il est malaisé de discerner clairement leur différence, car si le ch. **4** se rapporte indubitablement au sacrifice « pour le péché » et **5** 14-26 au sacrifice « pour l'infidélité », il demeure incertain auquel des deux s'applique **5** 1-13 et s'il faut rattacher ce morceau à ce qui précède ou à ce qui suit.

Un certain nombre d'ordonnances complémentaires tou-

[1] Il faut sans hésiter préférer le terme de pardon à celui d'expiation ; le sujet du verbe hébreu en cause n'est jamais le coupable mais Dieu, ou son représentant le prêtre, ou encore la victime, instrument passif de l'acte.

Digitized by Google

chant les diverses sortes de sacrifices sont réunies dans les ch. **6-7**.

Au ch. **8** nous trouvons la description qu'on se serait attendu à rencontrer dans l'Exode après le ch. **39** pour correspondre au ch. **29** et qui se trouve reportée ici, à savoir la consécration d'Aaron et de ses fils. Le ch. **9** y ajoute l'énumération des sacrifices offerts par eux; le ch. **10** raconte la fin tragique des deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abihu, et l'ordre donné aux prêtres de s'abstenir de toute manifestation extérieure de deuil; cette interdiction se retrouve plus loin (**21** 10) sous une forme moins générale, limitée au grand prêtre. La suite du chapitre défend aux prêtres l'usage de boissons enivrantes dans l'exercice de leurs fonctions et renferme encore quelques préceptes relatifs à leur nourriture.

Au ch. **11** est dressée la liste des animaux purs et impurs, avec l'indication des deux conditions requises pour classer un animal dans la première catégorie. Ce chapitre ouvre une nouvelle série de textes législatifs concernant la pureté. Après ce qui a trait à la nourriture viennent des lois relatives aux femmes en couches (**12**), à la lèpre (**13** et **14**), aux impuretés sexuelles (**15**).

Le ch. **16** fixe le rituel du « jour des expiations », avec le sacrifice d'un bouc et l'envoi d'un autre bouc dans le désert « pour Azazel ».

Le ch. **17** prend des mesures à l'égard des sacrifices irréguliers, il interdit de manger du sang (comp. Gen. **9** 4 P) et prescrit une purification pour quiconque mangera une bête morte.

Les ch. **18** et **20** traitent des unions illicites et des désordres sexuels en général; les interdictions sont formulées au ch. **18**, les pénalités énoncées au ch. **20**; ce dernier parle aussi des sacrifices humains, de la divination, des fils rebelles, pour les condamner; il recommande la distinction entre animaux purs et impurs (comp. **11**).

Entre ces deux chapitres, si étroitement liés l'un à l'autre par leur contenu, vient s'interposer le chapitre le plus remarquable à coup sûr de tout le Lévitique, le **19**. Il débute par la parole célèbre : « Soyez saints, car je suis saint, moi,

Digitized by Google

l'Eternel, votre Dieu », et il la fait suivre d'une série de commandements dont quelques-uns sont du domaine rituel ou concernent des sujets d'importance secondaire, mais dont la plupart touchent aux questions les plus graves. On y trouve (3, 4, 11, 12, 13, 29, 30) des échos très nets du Décalogue, et (17-18, comp. 33-34) le précepte de l'amour du prochain, étendu même aux étrangers en séjour. Mentionnons encore les égards envers les vieillards, les aveugles et les sourds, la probité dans l'emploi des poids et mesures, la condamnation des calomniateurs, la polémique contre diverses superstitions païennes. Ce qui manque le plus dans ce beau recueil de commandements, c'est un arrangement méthodique. On peut reconnaître en tout cas la trace de deux groupements indépendants l'un de l'autre (voir v. 19 et 37); on remarquera aussi l'alternance du pluriel et du singulier, et le retour fréquent, en façon de refrain, des mots: « Je suis l'Eternel, votre Dieu », « Je suis l'Eternel ».

Avec le ch. **21**, nous revenons au sacerdoce et nous lisons une série de prescriptions concernant Aaron et ses descendants, et destinées à leur assurer un degré supérieur de pureté légale. Le ch. **22** se meut sur le même terrain sans se limiter aussi strictement à la race sacerdotale; il renferme certaines stipulations concernant le choix des victimes.

Le catalogue des fêtes religieuses de l'année israélite est dressé au ch. **23** avec l'indication exacte de la date, de la durée et du rituel de chacune de ces solennités.

24 1-9 est un post-scriptum complétant Ex. **25-31** par des instructions relatives à l'huile du chandelier et aux pains de proposition; 10-23 rapporte une anecdote à laquelle sont rattachées une loi condamnant à mort les blasphémateurs et d'autres ordonnances légales sans rapport avec l'incident.

L'année sabbatique, revenant tous les sept ans, et l'année du jubilé, revenant tous les cinquante ans, font l'objet de mesures variées (**25**) concernant les terres, les maisons, les indigents, les esclaves.

Le ch. **26**, après avoir rappelé quelques principes fondamentaux, les accompagne de promesses et de menaces, et se termine par une formule finale de conclusion (46). Il n'y en

Digitized by Google

a pas moins encore un ch. **27** qui traite des vœux et des dîmes, et qui finit par une formule analogue à celle du précédent (34).

4. Le Document sacerdotal dans les Nombres.

§ **39**. Le livre des Nombres commence par l'indication des princes des douze tribus qui coopèrent avec Moïse et Aaron pour le dénombrement général des hommes d'Israël, dénombrement qui donne un total de 603 550 guerriers (**1**). Le ch. **2** règle l'ordre de campement et l'ordre de marche d'Israël au désert ; la tente d'assignation est placée au centre du camp. Le ch. **3**, complétant sur un point spécial le ch. **1**, donne le recensement de la tribu de Lévi et détermine les fonctions respectives des familles qui la composent ; ce sujet se poursuit jusqu'à la fin du ch. **4**.

Les ch. **5** et **6** traitent divers sujets sans liaison les uns avec les autres : bannissement des impurs (**5** 1-4), restitution d'objets volés (5-10), loi « sur la jalousie » (11-31), loi sur le naziréat[1] (**6** 1-21), formule de bénédiction liturgique[2] (22-27).

Avec le ch. **7**, nous revenons au tabernacle et à sa dédicace, à l'occasion de laquelle sont énumérés les dons faits par les douze princes des tribus d'Israël. Il est à noter que les douze dons sont absolument identiques et que le texte reproduit douze fois la même liste, après quoi vient l'addition générale ; ce chapitre aurait donc pu être abrégé de beaucoup.

Le ch. **8** débute par quelques versets (1-4) qui sont encore un post-scriptum à la description des ustensiles du tabernacle ; puis vient le rituel de la consécration des lévites (5-26). Le ch. **9** décrit la célébration de la Pâque et ajoute quelques prescriptions complémentaires à ce propos (1-14) ; il contient en outre (15-23) un passage relatif à la nuée. Le ch. **10** 1-10 règle l'emploi des trompettes d'argent à l'usage des prêtres.

[1] Il est désirable de substituer au terme nazaréen le mot naziréen, qui se rapproche davantage de l'hébreu *nazir* et qui évite toute confusion avec Nazaréen dans le sens d'habitant de Nazareth.

[2] Il est difficile de déterminer quelle peut être l'ancienneté de cette formule, qui est devenue courante dans les cultes des églises chrétiennes.

Digitized by Google

La narration du voyage des Israélites dans le désert reprend (**10** 11-28) avec une énumération des douze tribus et de leurs chefs d'après leur ordre de marche. Les ch. **13** et **14** renferment, en fait d'éléments sacerdotaux : **13** 1-17a, 21, 25-26a, 32a, **14** 1-2, 5-7, 10, 26-30, 34-38. P donne les noms des douze éclaireurs. D'après lui, l'exploration du pays a été poursuivie « jusqu'à Rehob sur le chemin de Hamath », ce qui signifie la Galilée septentrionale, et elle a duré quarante jours.

Le ch. **15**, entièrement sacerdotal, pose des règles générales relatives aux sacrifices (1-16), aux prémices (17-21), à la propitiation des péchés collectifs ou individuels (22-31); il rapporte le cas d'un homme lapidé pour avoir travaillé le jour du sabbat (32-36) et institue le port de franges au bord des vêtements (37-41).

Dans le ch. **16**, les données relatives à Koré proviennent de P; voir 1a, 2b-11, 16-24, 27a, 32b, 35-50. Le ch. **17**, racontant la floraison de la verge d'Aaron, s'y rattache étroitement, et le ch. **18** ne s'écarte guère du même sujet en traitant des droits et des devoirs de la tribu sacerdotale (sacrifices, premiers-nés, dîmes). Le ch. **19** renferme la loi relative au rite de « la vache rousse » ou de « l'eau de purification ».

20 1a, 2, 3b-4, 6-13, 22-29 relatent divers incidents tels que l'eau jaillissant du rocher et la mort d'Aaron. Le récit de P se poursuit dans **21** 4a, 10-11, **22** 1 et aboutit **25** 6-18 à l'histoire de l'exploit de Phinées, petit-fils d'Aaron [1].

Dans les ch. **26-31**, tout appartient à P. Le ch. **26** rapporte le second dénombrement, donnant comme total 601 730 guerriers. Ce chiffre ressemble fort à celui du premier dénombrement (**1** 46, **2** 32), mais les nombres indiqués pour les diverses tribus présentent de très notables différences d'un recensement à l'autre.

Le ch. **27** aborde un cas particulier, celui des filles de Tselophkad : il s'agit de l'héritage d'un homme ne laissant que des filles. La suite du même chapitre (12-23) traite de la succession de Moïse confiée à Josué. **28-29** revient en grand

[1] Dans ce passage, P met en scène les Madianites, tandis que JE parle des Moabites.

Digitized by Google

détail sur les fêtes et solennités religieuses et sur les sacrifices qui doivent s'y célébrer. **30** est relatif aux vœux. **31**, faisant suite à **25**, raconte une campagne victorieuse contre Madian et fixe à ce propos certains principes concernant l'usage et le partage du butin.

Dans le ch. **32**, où JE prédomine, quelques renseignements sont fournis par P : 18-19, 28-33.

33-36 forme de nouveau une section entièrement sacerdotale. Le ch. **33** contient un catalogue circonstancié des stations du peuple israélite dans son voyage d'Egypte en Canaan. Cet intéressant document, incorporé par P dans son œuvre, paraît avoir une origine à part et ne s'harmonise complètement avec aucun des récits que nous possédons sur le séjour au désert. Le chapitre se termine par des ordres concernant la conquête de Canaan, suivis, au ch. **34**, d'instructions relatives aux frontières du pays et à son partage entre les tribus. Le ch. **35** institue les villes lévitiques et les villes de refuge, et détermine à ce propos les droits de la vengeance du sang. Le ch. **36** reprend la question de l'héritage des filles de Tselophkad et la règle définitivement. Le livre des Nombres se termine par une formule de conclusion générale (13).

5. Le Document sacerdotal dans le Deutéronome.

§ **40**. C'est à peine si nous rencontrons quelques faibles traces de P dans le Deutéronome. Peut-être faut-il lui attribuer **4** 41-43 (choix de trois villes de refuge à l'est du Jourdain); ce passage viendrait compléter Nombr. **35**. On peut également assigner à P Deut. **32** 48-52, annonçant la mort prochaine de Moïse, et dans le ch. **34** les v. 1a, 7-9, rapportant cet événement et l'élévation de Josué au pouvoir.

IV. Genèse 14.

§ **41**. Il nous reste à parler du ch. **14** de la Genèse que l'on ne peut attribuer à aucun des documents que nous avons analysés. Il semble donc que ce morceau ait une origine tout à fait à part. Il présente quelques caractères qui le rapprocheraient de P ; mais à d'autres égards il en diffère essen-

Digitized by Google

tiellement. Le sujet de ce chapitre de provenance énigmatique est la campagne du roi d'Elam, Kedor-Laomer, et de ses alliés, leurs conquêtes en Palestine, la défaite du roi de Sodome et de ses auxiliaires, la captivité de Lot, l'expédition hardie d'Abraham qui délivre les prisonniers. A ce récit vient se joindre l'épisode de Melchisédek, « roi de Salem » et « prêtre du Dieu Très-Haut », qui bénit Abraham et auquel celui-ci paie la dîme.

Tableau de la répartition des sources dans le Pentateuque.

(Les deux lettres « e. e. » signifient « en entier ».)

§ **42.** Nos lecteurs ne doivent pas s'attendre à trouver dans ce tableau jusqu'aux moindres détails de l'analyse critique. Ainsi, il n'a pas été possible d'indiquer les interversions effectuées au moment où les documents ont été combinés ensemble : Gen. **7** 16b-17 se trouvait probablement dans le texte original du Yahviste entre le v. 9 et le v. 10; Gen. **8** 6a précédait 2b; et ainsi de suite.

Ainsi encore, on n'a pu enregistrer les petites retouches faites à un texte provenant d'un document et empruntées au texte d'une autre source : on rencontre des éléments procédant de P (aux v. 6b, 15, 18) dans le récit yahviste Gen. **26** 1-33; Gen. **41** E contient quelques traces de J et de P; des éléments élohistes interviennent dans des récits yahvistes Ex. **7** 17, **9** 24a, **10** 14a, **14** 10b, 19a, et l'on pourrait multiplier ces exemples. Si nous avions voulu introduire toutes ces remarques dans notre tableau, et y faire figurer les retouches dues aux rédacteurs, le résultat aurait été par trop complexe. Tel qu'il est, le tableau ci-dessous nous paraît répondre à son but, qui est de donner au lecteur une idée suffisamment exacte de la distribution des divers documents.

Digitized by Google

GENÈSE

J 1 (e. e.) 2 (1-4a, 4b-25) 3 (e. e.) 4 (e. e.) 5 (1-28, 29, 30-32) 6 (1-8, 9-22) 7 (1-5, 6)
P

J 7 (7-10, 11, 12, 13-16a, 16b-17, 18-21, 22-23, 24) 8 (1-2a, 2b-3a, 3b-5, 6-12, 13a)
P

J 8 (13b, 14-19, 20-22) 9 (1-17, 18-27, 28-29) 10 (1-7, 8-19, 20, 21, 22-23, 24-30, 31-32)
P

J 11 (1-9, 10-27, 28-30, 31-32) 12 (1-4a, 4b-5, 6-20) 13 (1-5, 6, 7-11a, 11b-12a)
P

J 13 (12b-18) 14 d'un document à part 15 } (e. e.) 16 (1a, 1b-2, 3, 4-14, 15-16)
E
P

J 17 (e. e.) 18 (e. e.) 19 (1-28, 29, 30-38) 20 (e. e.) 21 (1a, 1b, 2a, 2b-5, 6-32)
E
P

J 21 (33, 34) 22 (1-14, 15-18, 19, 20-24) 23 (e. e.) 24 (e. e.) 25 (1-6, 7-11a, 11b)
E
P

J 25 (12-17, 18, 19-20, 21-26a, 26b, 27-34) 26 (1-33, 34-35) 27 (1-45, 46) 28 (1-9)
E
P

J 28 (10, 11-12, 13-16, 17-18, 19, 20-22) 29 (1, 2-14, 15-23, 24, 25-28, 29, 30, 31-35)
E
P

J 30 (1-3a, 3b-5, 6, 7, 8, 9-16, 17-23, 24-43) 31 (1, 2, 3, 4-18a, 18b, 19-45, 46, 47, 48-50)
E
P

J 31 (51-55) 32 (1-2, 3-13a, 13b-21, 22, 23, 24-32) 33 (1-17, 18a, 18b-20) 34 (1-2a)
E
P

J 34 (2b-3, 4, 5, 6, 7, 8-10, 11-12, 13-18, 19, 20-24, 25-26, 27-29, 30-31) 35 (1-8, 9-13)
E
P

J 35 (14, 15, 16-20, 21-22a, 22b-29) 36 (e. e.) 37 (1-2a, 2b, 3-4, 5-11, 12-13, 14a, 14b)
E
P

J 37 (15-18a, 18b, 19-20, 21, 22, 23a, 23b-24, 25-27, 28a, 28b, 28c-30, 31a, 31b-32a, 32b-33)
E
P

Digitized by Google

J 37 35 34 36 38 e. e. 39 e. e. 40 e. e. 41 e. e. 42 38 1-37
E
P

J 43 1-13 15-23a 24-34 14 23b 44 e. e. 45 e. e. 46 28-34 1-5a 5b-27
E
P

J 47 1-6 13-27a 29-31 12 7-11 27b-28 48 1-2 8-22 3-7 49 1b-28a 1a 28b-33
E
P

J 50 1-11 14 15-26. 12-13
E
P

EXODE

J 1 6 8-12 15-22 1-5 7 13-14 2 1-14 15-23a 23b-25 3 1-6 7-8 9-15 16-20 21-22
E
P

J 4 1-16 17-18 19-20a 20b-21 22-31 5 e. e. 6 1 2-30 7 1-13 14-18 19-20a 20b-21a
E
P

J 7 23 24 25-29 21b-22 8 4-11a 1-3 11b-15 16-28 9 1-7 8-12 13-21 22-23a 23b-34 35
E
P

J 10 1-7 . 8-13a 13b-19 20-27 28-29 11 1-3 4-8 9-10 12 1-20 21-27 28 29-30
E
P

J 12 31-36 37a 37b-39 40-51 13 1-2 } 3-22 14 1-4 5-7 8-9 10-14 15-18
E
P

J 14 19-20 21a 21b 21c-23 24-25 26-27a 27b 28-29 30-31 15 1-21 22-27
E
P

J 16 4 1-3 5-36 17 1b-2 1a 3-6 7 8-16 18 e. e. 19 1-2a 2b-19 20-25
E
P

J 20 22-26 1-21 21-23 e. e. 24 1-2 3-8 9-11 12-15a 15b-18a 18b 25-
E
P

Digitized by Google

J E P 30 e. e. 31 1-18a 18b 32 1-8 9-14 15-35 33 e. e. 34 1-28 29-35

J E P 35-40 e. e.

LÉVITIQUE

P 1-27.

NOMBRES

JE P 1-9 e. e. 10 1-28 29-36 11-12 e. e. 13 1-17a 17b-20 21 22-24

JE P 13 25-26a 26b-31 32a 32b-33 14 1-2 3-4 5-7 8-9 10 11-25 26-30 31-33

JE P 14 34-38 39-45 15 e. e. 16 1a 1b-2a 2b-11 12-15 16-24 25-26 27a 27b-32a

JE P 16 32b 33-34 35-50 17-19 e. e. 20 1a 1b 2 3a 3b-4 5 6-13 14-21 22-29

JE P 21 4a 1-3 4b-9 10-11 12-35 22 1 2-41 23-24 e. e. 25 1-5 6-18

JE P 26-31 e. e. 32 18-19 1-17 20-27 28-33 34-42 33-36 e. e.

DEUTÉRONOME

J E D P 1-3 e. e. 4 41-43 1-40 44-49 5-9 e. e. 10 1-5 6-7 8-22 11-

J E D P 26 e. e. 27 1-4 5-7a 7b-26 28-30 e. e. 31 1-13 14-15 16-22 23 24-30

J E D P 32 1-47 48-52 33 e. e. 34 1a 1b-4 5-6 7-9 } 10-12.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Les documents: étude comparative.

I. Au point de vue législatif.

§ **43.** La part de chacun des documents étant déterminée par l'analyse que nous venons d'en faire, il s'agit maintenant de les étudier comparativement, afin d'arriver à donner de chacun d'eux une caractéristique aussi complète que possible. Il y aura lieu pour cela de les envisager successivement sous divers angles et, pour commencer, nous nous placerons sur le terrain législatif.

Nous avons vu que chacun des documents renferme des lois plus ou moins codifiées. C'est dans les vieux recueils populaires de J et de E, où prédomine la narration, que l'élément législatif est le moins fortement représenté; il n'est pourtant pas totalement absent. Le Décalogue (Ex. **20** E) et le Livre de l'Alliance (Ex. **21-23** E) ont une importance qu'il est impossible de méconnaître; ils sont d'ailleurs renforcés et complétés par ce que nous avons appelé le Petit livre de l'Alliance (Ex. **34** J) et par un autre fragment yahviste (Ex. **20** 22-26), qui, pour être court, n'en a pas moins une portée significative. Nous avons ainsi, sinon une législation complète, du moins une série instructive d'exemples du droit israélite ancien. Ces dispositions légales se révèlent du reste comme n'ayant pas un caractère primaire, mais comme se composant d'un certain nombre de groupements qui présupposent des codifications antérieures. Et encore avant ces recueils, aujourd'hui disparus, de lois écrites primitives, il faut admettre l'existence d'un droit coutumier oral, traditionnel,

Digitized by Google

qui s'est perpétué au travers de maintes générations avant d'être documenté et fixé d'une façon définitive. Les portions législatives de J et de E ne sont donc ni le reflet immédiat des premières mesures légales adoptées par les Hébreux, ni même la première rédaction de lois écrites, mais déjà le résultat d'un travail de développement, d'extension, d'adaptation et de perfectionnement.

Un travail analogue s'est poursuivi chez les Babyloniens, pour aboutir dès le XXIIIe siècle av. J.-C. au code du roi Hammourabi. Ce remarquable recueil de lois, renfermant presque exclusivement des stipulations de droit civil, a été, comme on le sait, découvert dans le cours de l'hiver 1901-1902 par une mission scientifique française effectuant des fouilles sur l'emplacement de Suse, l'antique capitale de la Perse. Il est gravé sur une stèle de diorite et surmonté d'un bas-relief représentant le dieu Schamasch et le roi Hammourabi. Ce précieux monument est actuellement au Louvre. Il a déjà donné naissance à de nombreuses publications, amplement justifiées par l'importance du code qui y est gravé. La civilisation babylonienne devait avoir déjà atteint un degré avancé pour qu'une semblable législation pût être en vigueur. Au point de vue spécial qui nous occupe, le code d'Hammourabi présente un intérêt exceptionnel : il offre en effet, sur divers points, de frappantes analogies avec les lois du Pentateuque, et tout particulièrement avec le Livre de l'Alliance. Aussitôt après la découverte de ce vieux code babylonien, on émit l'idée que les lois d'Israël, ou du moins certaines d'entre elles, lui avaient été empruntées. Un examen ultérieur, plus approfondi, a conduit la généralité des savants modernes à une conclusion différente. Il leur semble préférable d'admettre que les deux législations, celle de Babylone et celle des Hébreux, ont une origine commune, mais qu'elles se sont développées d'une façon indépendante.

Les principes légaux contenus dans le Livre de l'Alliance sont donc très anciens. Il est impossible de déterminer l'époque où ils ont pris naissance. On ne peut pas davantage préciser le moment où le droit oral a été pour la première fois codifié par l'écriture, ni discerner par quelles rédactions

Digitized by Google

successives ont passé les lois finalement incorporées dans les deux plus anciens documents du Pentateuque. Quant au fond, cette législation est manifestement fort ancienne; quant à la forme, il est impossible de se prononcer d'une façon sûre. Certaines des prescriptions du Livre de l'Alliance peuvent avoir été formulées avant l'époque mosaïque, d'autres à cette époque même, d'autres plus tard encore, et le travail de retouches et de remaniements n'a probablement pas cessé de se poursuivre jusqu'au moment de la rédaction finale de nos sources.

Sur la base de la législation de J et de E, — qui n'est pour nous le point de départ que parce que nous ne possédons rien d'antérieur, — s'élève un édifice plus vaste, plus complet, plus systématique: la législation du document deutéronomiste. Quand nous l'envisageons dans ses rapports avec le Livre de l'Alliance, nous sommes également frappés de deux faits très importants [1]. D'une part, D plonge ses racines dans la législation antérieure, il s'en inspire, il la reprend, il lui est soumis, il veut être son continuateur et son propagateur. Et d'autre part, quoiqu'il parte des mêmes principes et qu'il soit animé du même esprit, ou plutôt parce qu'il part de ces principes et qu'il est animé de cet esprit, il fait faire des pas en avant à cette législation; il tire certaines conséquences; il n'est ni un successeur passif, ni un admirateur stérile, mais bien un héritier digne et capable de poursuivre et de faire progresser l'œuvre entreprise.

L'œuvre législative de P est plus étendue encore que celle de D; elle est tout à la fois plus et moins complète. Elle est plus complète sur le terrain des institutions religieuses, parce qu'elle entre beaucoup plus dans le détail et qu'elle élabore d'une façon circonstanciée tout un vaste ensemble de prescriptions cérémonielles. Elle est moins complète, parce qu'elle laisse de côté un grand nombre de sujets variés appartenant à la vie politique et sociale du peuple et qui trouvaient leur place marquée dans les lois de JE et de D. Elle s'adresse d'ailleurs de préférence et d'une façon quelque peu exclusive

[1] Il nous arrivera d'employer l'expression « Livre de l'Alliance » pour désigner d'une façon sommaire tous les éléments législatifs de JE.

Digitized by Google

à ce que nous pourrions appeler « le clergé », c'est-à-dire aux prêtres et aux autres ressortissants de la tribu de Lévi ; elle a, dans une large mesure, un caractère technique, professionnel, et ne s'adapte pas tant aux besoins généraux du peuple qu'à ceux, plus spéciaux, du sacerdoce. Ce n'est pas sans motif qu'Ed. Kœnig a appliqué au Document sacerdotal le qualificatif d'ésotérique.

L'inspiration religieuse ne fait défaut à aucun des documents législatifs du Pentateuque, mais elle porte un caractère laïque dans le Livre de l'Alliance et dans le Deutéronomiste, tandis que dans le Document sacerdotal la préoccupation « ecclésiastique » se fait sentir d'une façon prépondérante.

Nous passerons en revue un certain nombre de sujets à propos desquels nous pourrons confronter les textes parallèles des trois codes bibliques. Nous commencerons par quelques lois qui ne sont pas d'entre les plus importantes et qui précisément pour cette raison nous permettront peut-être de porter un jugement plus objectif.

1. Loi sur les bêtes mortes.

(Voir le tableau synoptique, p. 107.)

§ **44**. Le Livre de l'Alliance, posant le principe que les Israélites doivent être « des hommes saints pour l'Eternel », en déduit l'interdiction pure et simple de manger la chair d'une bête morte trouvée dans les champs où elle a péri sous la dent de quelque animal féroce ; il ordonne de l'abandonner aux chiens.

Si à cet énoncé bref et catégorique nous comparons le texte de D, nous retrouvons le même principe essentiel : l'interdiction de manger la chair d'une bête morte quelconque ; le terme employé ici est plus général que celui de l'Exode et s'applique tout aussi bien à l'animal mort de maladie. La différence porte sur l'usage à faire de cette viande interdite aux Israélites : D autorise à « la *donner* à l'étranger qui est dans les portes », ou bien à la *vendre* à une catégorie d'étrangers, à ceux du dehors, que l'hébreu appelle *nokri* tandis qu'il nomme *ger* les étrangers domiciliés dans le pays.

Digitized by Google

JH.

Ex. **22** 31 Vous serez pour moi des hommes saints. Vous ne mangerez point de chair déchirée dans les champs; vous la jetterez aux chiens.

D.

Deut. **14** 21 Vous ne mangerez d'aucune bête morte; tu la donneras à l'étranger (*ger*) qui est dans tes portes afin qu'il la mange, ou tu la vendras à un étranger (*nokri*); car tu es un peuple saint pour l'Eternel ton Dieu.

P.

Lév. **17** 15-16 Toute personne, indigène ou étrangère, qui mangera d'une bête morte ou déchirée, lavera ses vêtements et se lavera dans l'eau; et elle sera impure jusqu'au soir; puis elle sera pure. Si elle ne lave pas ses vêtements et ne lave pas son corps, elle portera la peine de sa faute.

Ex. **21** 2-6 Si tu achètes un esclave hébreu, il servira six années, mais la septième il sortira libre sans rien payer. S'il est entré seul, il sortira seul; s'il avait une femme, sa femme sortira avec lui. Si c'est son maître qui lui a donné une femme et qu'il en ait eu des fils ou des filles, la femme et ses enfants seront à son maître et il sortira seul.

Si l'esclave dit: J'aime mon maître, ma femme et mes enfants, je ne veux pas sortir libre, alors son maître l'amènera auprès de Dieu, il l'amènera auprès de la porte ou du poteau, et son maître lui percera l'oreille avec un poinçon et l'esclave sera pour toujours à son service.

Deut. **15** 12-18 Si l'un de tes frères hébreux, homme ou femme, se vend à toi, il te servira six années; mais la septième année tu le renverras libre de chez toi. Et lorsque tu le renverras libre de chez toi, tu ne le renverras point à vide; tu lui feras des présents de ton menu bétail, de ton aire, de ton pressoir, de ce que tu auras par la bénédiction de l'Eternel ton Dieu. Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'a racheté. C'est pourquoi je te donne aujourd'hui ce commandement.

Si ton esclave te dit: Je ne veux pas sortir de chez toi! parce qu'il t'aime, toi et ta maison, et qu'il se trouve bien chez toi, alors tu prendras un poinçon et tu lui perceras l'oreille contre la porte, et il sera pour toujours ton esclave. Tu feras de même pour ta servante. Tu ne trouveras point dur de le renvoyer libre de chez toi, car il t'a servi six ans, ce qui vaut le double du salaire d'un mercenaire, et l'Eternel ton Dieu te bénira dans tout ce que tu feras.

Lév. **25** 39-46 Si ton frère devient pauvre près de toi, et qu'il se vende à toi, tu ne lui imposeras point le travail de l'esclave: il sera chez toi comme un mercenaire, comme un résident; il sera à ton service jusqu'à l'année du jubilé. Il sortira alors de chez toi, lui et ses enfants avec lui; et il retournera dans sa famille, et il retournera dans la propriété de ses pères. Car ce sont mes serviteurs, que j'ai fait sortir du pays d'Egypte; ils ne seront point vendus comme on vend les esclaves. Tu ne domineras point sur lui avec dureté, et tu craindras ton Dieu. C'est d'entre les nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante qui t'appartiendront, c'est d'elles que vous achèterez l'esclave et la servante. Vous en achèterez aussi d'entre les enfants des résidents qui demeureront chez vous, et de leurs familles qui seront chez vous, qu'ils auront engendrées dans votre pays; et ils seront votre propriété. Vous les laisserez en héritage à vos enfants après vous, comme une propriété; vous les garderez comme esclaves à perpétuité. Mais à l'égard de vos frères les enfants d'Israël, aucun de vous ne dominera avec dureté sur son frère. (Voir aussi la suite v. 47-55.)

Digitized by Google

Le commandement deutéronomistique constitue donc une atténuation du commandement précédent.

Avec P nous entrons sur un terrain différent. Pour les deux anciennes législations le principe était clair et simple: un Israélite ne mange pas de bête morte. P au contraire admet qu'on en mange moyennant un « acte de pénitence », à savoir l'accomplissement d'une opération rituelle, d'une ablution du corps et d'un lavage des vêtements; la culpabilité du délinquant ne dérive plus directement de sa faute, mais de la non-observation du rite prescit.

Comment essaierons-nous d'expliquer cette transformation graduelle de la loi? répugnait-on, en livrant aux chiens le corps d'un mouton tué par une bête fauve, à en perdre la valeur? et le législateur pouvait-il espérer une acceptation plus complète du principe fondamental en tolérant que la viande prohibée en Israël pût du moins servir aux étrangers? Cette mesure a-t-elle été à son tour inefficace? et le législateur sacerdotal s'est-il résigné à transporter la question sur le terrain des observances, afin de sauvegarder tout au moins la notion extérieure de pureté? Autant de questions qui se posent et auxquelles nous ne pouvons répondre, aucun texte ne venant nous renseigner sur l'historique de cette disposition légale dans la vie du peuple hébreu.

2. Loi sur les esclaves hébreux.

(Voir le tableau synoptique, p. 107.)

§ **45.** L'idée maîtresse de la loi que nous allons examiner est une idée d'humanité. Israël vivait sous le régime de l'esclavage. Comment eût-il pu en être autrement à une époque où cette institution était universellement admise et pratiquée et semblait à tous naturelle, légitime, indispensable? Il ne peut donc être question pour la législation hébraïque d'abolir l'esclavage; il lui suffit, et c'est son honneur, de l'entourer en pratique d'un ensemble de mesures humanitaires et protectrices. Cet effort paraît d'ailleurs n'avoir pas été vain, car nous ne trouvons dans l'histoire du peuple israélite aucune trace de ces mécontentements et de ces révoltes d'esclaves qui

Digitized by Google

jouent un rôle si considérable dans les annales de maint autre peuple de l'antiquité, de Rome en particulier.

Le Livre de l'Alliance admet qu'un Hébreu devienne l'esclave d'un de ses compatriotes, mais à terme seulement, pour une durée de six ans. La septième année il redevient libre de plein droit, emmenant sa femme s'il l'a amenée avec lui, mais la laissant derrière lui s'il a épousé une des esclaves appartenant à son maître ; dans ce cas, les enfants issus de ce mariage resteront aussi au service du maître. Poussé par son attachement pour son maître, pour sa femme et ses enfants, l'esclave pourra ne pas user de son droit à la libération ; alors une cérémonie accomplie « auprès de Dieu » le marquera du sceau de l'esclavage à vie.

Le Deutéronomiste reproduit cette même loi avec quelques modifications intéressantes. Il stipule avec insistance que les femmes esclaves doivent être également au bénéfice des privilèges accordés aux hommes. Il impose au maître l'obligation d'enrichir par des présents l'esclave qui le quitte à l'échéance légale. Fidèle à son habitude de mêler les exhortations aux textes de loi, D rappelle à Israël qu'il a été esclave en Egypte, et fait valoir l'équité des mesures qu'il préconise. La loi du Deutéronomiste nous apparaît donc comme une édition revue et amendée de celle de l'Exode; elle semble indiquer que l'on contestait aux femmes le droit à la libération et elle y met bon ordre ; bref elle marque un progrès. Un autre indice encore dénote la marche du temps et des idées : D supprime les mots « auprès de Dieu ». En effet, au temps du Livre de l'Alliance, il était aisé pour le maître et pour l'esclave de se rendre ensemble dans l'un des nombreux sanctuaires, publics ou privés, qui, comme nous le verrons, abondaient dans tout le pays jusqu'à la réforme de Josias. Mais pour D, qui professe le principe de l'unité du sanctuaire, il ne saurait être question d'exiger que le maître et l'esclave fissent tout exprès le voyage de Jérusalem[1].

La législation sacerdotale poursuit au fond le même but

[1] D'après une autre interprétation il y aurait eu au-dessus de la porte de chaque maison, ou dans le proche voisinage, une représentation de la divinité. Le Livre de l'Alliance y ferait allusion. On comprendrait d'autant

Digitized by Google

humanitaire que ses deux devancières; elle tend à adoucir le sort de l'homme réduit par l'indigence à se vendre à son prochain. A cet effet, elle lui enlève le nom et le caractère d'un esclave; elle en fait un serviteur, un employé, elle invite son maître à le traiter avec douceur comme faisant partie du peuple de Dieu, et, assimilant ce cas à d'autres concernant les champs, les maisons, etc., elle fait intervenir l'année du jubilé comme apportant à tout Hébreu sa libération définitive. Il n'y aura donc en Israël pas d'autres esclaves au sens propre du terme que ceux qui, par leur naissance, ne font pas partie du peuple hébreu; pour ceux-là l'année du jubilé n'aura pas d'effet. De plus, si l'Hébreu appauvri s'est vendu à un étranger, non seulement l'année du jubilé l'affranchira de droit, mais encore son rachat pourra s'effectuer à un moment quelconque.

Ces ordonnances de P diffèrent donc de celles que nous avons signalées plus haut par la substitution d'une échéance unique, la même pour tous les esclaves, à des échéances variables, dépendant pour chaque individu de la date à laquelle il avait aliéné sa liberté. Il semble en effet plus facile de faire aboutir une mesure générale, applicable à tous en même temps, que d'obtenir l'accomplissement de toute une série d'actes individuels, indépendants les uns des autres. Le Document sacerdotal nous apparaît ainsi comme ayant tenté d'atteindre le même but que ses prédécesseurs ou un but analogue par une voie différente et par un procédé qu'il y avait lieu d'espérer plus efficace.

Ce que nous venons d'avancer présuppose l'insuccès des dispositions prises par E, puis par D, en faveur des esclaves. De quel droit, nous demandera-t-on, statuer leur inefficacité? — Du droit que nous confère le témoignage d'un texte positif: Jér. **34** 8-22. Ce récit, singulièrement instructif, nous apprend que la loi prescrivant la libération des esclaves hébreux au bout de six ans de service demeurait lettre morte depuis longtemps; une crise terrible, le siège de Jérusalem, était venue rafraîchir la mémoire du peuple, et les esclaves

mieux dans cette hypothèse que D, plus tardif et nettement opposé à toute imagerie religieuse, eût rectifié sur ce point l'ancienne rédaction.

Digitized by Google

des deux sexes avaient été remis en liberté. Mais l'armée babylonienne s'étant retirée, la mesure prise sous l'influence d'une crainte momentanée avait été rapportée, et les affranchis d'un jour avaient dû rentrer sous le joug. Cette conduite indigne provoque de la part du prophète Jérémie la plus énergique censure. Nous apprenons ainsi l'existence au temps du roi Sédécias d'une loi concernant la libération des esclaves hébreux, et la façon même dont elle est citée dans Jér. **34** prouve qu'il s'agit de la loi deutéronomistique, ce qu'il était du reste naturel de prévoir. En second lieu, ce passage nous informe de l'abandon dans lequel on laissait une loi généreuse et par là même contraire aux intérêts égoïstes des maîtres d'esclaves.

Il faut encore relever un trait de la législation sacerdotale sur le sujet qui nous occupe : elle porte d'une façon très évidente le cachet particulariste de l'époque postexilique, en accentuant profondément la distinction entre les ressortissants de la nation et les étrangers.

3. Loi sur les premiers-nés.

(Voir le tableau synoptique, p. 113.)

§ **46.** Un même principe fondamental inspire sur ce point les trois législations : les premiers-nés appartiennent à l'Eternel, ceux de l'homme et ceux des animaux.

Les documents J et E renferment trois textes, à peu près équivalents, stipulant le don à l'Eternel de tout mâle premier-né du gros et du menu bétail, et prescrivant le rachat du premier-né de l'homme. Quant au premier-né de l'âne, il devra être ou bien racheté au prix d'un agneau, ou bien mis à mort. La loi ne précise ni le prix de rachat de l'homme, ni l'emploi à faire soit des premiers-nés du bétail, soit de l'agneau remplaçant l'ânon.

Ces lacunes sont en partie comblées par le Deutéronomiste, qui destine les premiers-nés des animaux domestiques à servir de victimes dans un sacrifice accompagné d'un repas de famille au sanctuaire de l'Eternel. Il exclut les animaux présentant quelque tare ou quelque infirmité.

Digitized by Google

Le Document sacerdotal, enfin, fait intervenir le sacerdoce dans un domaine où les législations antérieures ne le mentionnaient pas. Pour P, appartenir à l'Eternel, c'est appartenir à Aaron. Sans doute, le sacrifice des premiers-nés d'animaux domestiques subsiste, mais leur viande est réservée aux prêtres, et il n'est plus question de la fête de famille de D. En outre, les mesures très minutieuses prises pour le rachat des premiers-nés d'animaux impurs[1] portent un caractère indéniable de fiscalité, l'estimation, faite par le prêtre et au profit du prêtre, devant être encore majorée d'un cinquième. Le prix de rachat des premiers-nés de l'homme est également fixé d'une façon stricte. L'histoire d'Israël, telle qu'elle nous est connue, ne nous apporte aucun éclaircissement sur la question des premiers-nés et ne nous permet pas, par conséquent, de contrôler du dehors les données fournies par les textes législatifs.

4. Loi sur les prémices et les dîmes.

(Voir le tableau synoptique, p. 115.)

§ **47**. Le Livre de l'Alliance (E) affirme à deux reprises le devoir d'offrir à l'Eternel, c'est-à-dire d'apporter à sa maison les prémices des fruits de la terre. Le Yahviste reproduit textuellement le même commandement. Aucune de ces anciennes lois n'entre dans le détail. La dîme n'est pas mentionnée.

Le Deutéronomiste, plus complet, prescrit que les prémices devront être portées au sanctuaire dans une corbeillle et présentées au prêtre ; il accompagne cette cérémonie d'un formulaire de prière liturgique approprié à la circonstance, et institue, pour terminer, un festin de réjouissance « avec le lévite et avec l'étranger qui sera au milieu de toi ».

La législation de D connaît aussi la dîme ; elle en parle à deux reprises. Le dixième du revenu devra servir dans le

[1] P emploie l'expression générale d'animaux impurs ; les vieux textes de JE ne parlent que de l'âne ; en effet, celui-ci a été pendant longtemps le seul animal domestique des Israélites à côté des animaux admis pour les sacrifices.

Digitized by Google

JE.

Ex. **22** 29b-30 Tu me donneras le premier-né de tes fils. Tu feras de même pour ta vache et pour ton menu bétail; leur premier-né restera sept jours avec sa mère; le huitième jour tu me le donneras.

Ex. **34** 19-20a Tout premier-né m'appartient, ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache et de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils.

Ex. **13** 12-13 ... tu offriras à l'Eternel tout premier-né, et tout premier-né des animaux que tu auras; les mâles appartiennent à l'Eternel. Tu rachèteras avec un mouton tout premier-né de l'âne; et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Et tu rachèteras tout premier-né d'homme parmi tes enfants.

D.

Deut. **15** 19-23 Tu consacreras à l'Eternel ton Dieu tout premier-né mâle qui naîtra dans ton gros et ton menu bétail. Tu ne travailleras point avec le premier-né de ta vache et tu ne tondras point le premier-né de tes brebis. Tu le mangeras année après année, toi et ta maison, devant l'Eternel ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira. S'il a quelque défaut, s'il est boiteux ou aveugle, ou s'il a quelque autre difformité, tu ne l'offriras point en sacrifice à l'Eternel ton Dieu, tu le mangeras dans tes portes. Celui qui sera impur en mangera aussi bien que celui qui sera pur, comme on mange de la gazelle et du cerf.

P.

Ex. **13** 1-2 L'Eternel parla à Moïse et dit: Consacre-moi tout premier-né, tout premier-né parmi les enfants d'Israël, tant des hommes que des animaux: il m'appartient.

Lév. **27** 26-27 Nul ne pourra consacrer le premier-né de son bétail, lequel, en sa qualité de premier-né, appartient déjà à l'Eternel; soit bœuf, soit mouton, il appartient à l'Eternel. S'il s'agit d'un animal impur, on le rachètera selon ton estimation, et on y ajoutera un cinquième; et s'il n'est pas racheté, il sera vendu selon ton estimation.

Nombr. **18** 15-18 Tout premier-né de toute chair, qu'ils offriront à l'Eternel tant des hommes que des animaux, sera pour toi (Aaron).

Seulement tu feras racheter le premier-né de l'homme, et tu feras racheter le premier-né des animaux impurs. Tu le feras racheter dès l'âge d'un mois, selon ton estimation, au prix de cinq sicles d'argent, selon le sicle du sanctuaire qui est de vingt guéras. Mais tu ne feras point racheter le premier-né de la vache, ni le premier-né de la brebis, ni le premier-né de la chèvre: ce sont des choses saintes. Tu répandras leur sang sur l'autel, et tu brûleras leur graisse, en sacrifice consumé par le feu, d'une agréable odeur à l'Eternel. Et leur chair sera pour toi; elle sera pour toi comme la poitrine qu'on agite de côté et d'autre et comme l'épaule droite.

Digitized by Google

sanctuaire de Yahvé à un joyeux repas de famille, auquel le lévite sera convié. Tous les trois ans, cette fête est supprimée et remplacée par l'abandon du total de la dîme, dans le lieu même du domicile de chacun, aux lévites, aux étrangers, aux veuves et aux orphelins. C'est donc essentiellement une institution de bienfaisance.

Si nous passons à P, nous constatons le même phénomène que pour les premiers-nés ; prémices et dîmes, au lieu d'être pour la famille une occasion de se rassembler devant l'Eternel et d'exercer l'hospitalité et la charité, sont intégralement absorbées par le sacerdoce. Elles sont transformées en redevances qu'il s'agit de verser sans rémission ; « si quelqu'un veut racheter quelque chose de sa dîme, il y ajoutera un cinquième » (Lév. **27** 31). Et le produit de ce véritable impôt constitue la dotation annuelle de la tribu de Lévi. Le dixième de la dîme, à son tour, formera le revenu d'Aaron et de ses fils[1].

Si nous recherchons en dehors des textes législatifs ce que le reste de la Bible peut nous apprendre, nous trouvons dans le Pentateuque deux mentions occasionnelles de la dîme (Gen. **14** 20, **28** 22). L'histoire des Israélites ne nous apporte aucun renseignement concernant les prémices. Quant à la dîme, il en est autrement : elle joue un certain rôle, mais c'est à l'époque postexilique. Le livre de Néhémie (**13** 10-13) parle de la négligence apportée par les Juifs dans le paiement de la dîme, et des efforts de Néhémie pour remédier à cet état de choses. Le prophète Malachie, qui appartient à la même époque (**3** 8-12), se plaint de tromperies dans le paiement des dîmes et rattache à une réforme radicale de ces abus les promesses les plus glorieuses et les bénédictions de Dieu. Il n'est peut-être pas illégitime de supposer que l'ag-

[1] Essayons d'appliquer les mesures de P relatives à la dîme aux circonstances historiques qui, dans ce document, servent de cadre aux ordonnances. Le dénombrement d'Israël donne un total de 600 000 hommes en nombre rond ; les lévites, qui sont 22-23 000 et forment ainsi moins d'$^1/_{25}$ du chiffre total, auraient eu droit à $^1/_{10}$ du revenu du peuple entier, et Aaron et ses fils (trois hommes) au centième de ce même revenu. A l'époque postexilique, les proportions étaient tout autres au sein de la population.

Digitized by Google

JE.

Ex. **22** 29a Tu ne retiendras point les prémices de ta moisson et de ta vendange.

23 19 Tu apporteras à la maison de l'Eternel, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de ton champ.

34 26 Tu apporteras à la maison de l'Eternel, ton Dieu, les prémices des premiers fruits de ton champ.

D.

Deut. **26** 1-2 Lorsque tu seras entré dans le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne pour héritage, lorsque tu le posséderas et y seras établi, tu prendras des prémices de tous les fruits de la terre que tu retireras du pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne, tu les mettras dans une corbeille et tu iras au lieu que choisira l'Eternel, ton Dieu, pour y faire résider son nom....

10-11 Tu les déposeras devant l'Eternel, ton Dieu, et tu te prosterneras devant l'Eternel, ton Dieu. Puis tu te réjouiras, avec le lévite et avec l'étranger qui sera au milieu de toi, pour tous les biens que l'Eternel, ton Dieu, t'a donnés à toi et à ta maison.

12 Lorsque tu auras achevé de lever toute la dîme de tes produits, la troisième année, l'année de la dîme, tu la donneras au lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, et ils mangeront et se rassasieront dans tes portes.

Voir aussi Deut. **14** 22-29, en particulier le v. 23 : Tu mangeras devant l'Eternel, ton Dieu,.... la dîme de ton blé, de ton moût et de ton huile.

P.

Lév. **27** 30-33 Toute dîme de la terre, soit des récoltes de la terre, soit du fruit des arbres, appartient à l'Eternel; c'est une chose consacrée à l'Eternel. Si quelqu'un veut racheter quelque chose de sa dîme, il y ajoutera un cinquième. Toute dîme de gros et de menu bétail, de tout ce qui passe sous la houlette, sera une dîme consacrée à l'Eternel. On n'examinera point si l'animal est bon ou mauvais, et l'on ne fera point d'échange; si l'on tente de substituer un animal à un autre, ils seront l'un et l'autre chose sainte et ne pourront être rachetés.

Nombr. **18** 12-13 Je te donne (à Aaron) les prémices qu'ils offriront à l'Eternel : tout ce qu'il y aura de meilleur en huile, tout ce qu'il y aura de meilleur en moût et en blé. Les premiers produits de leur terre, qu'ils apporteront à l'Eternel, seront pour toi....

21 Je donne comme possession aux fils de Lévi toute dîme en Israël pour le service qu'ils font, le service de la tente d'assignation.... 24 Je donne comme possession aux lévites les dîmes que les enfants d'Israël présenteront à l'Eternel par élévation; c'est pourquoi je dis à leur égard: Ils n'auront point de possession au milieu des enfants d'Israël.

25-26 L'Eternel parla à Moïse et dit : Tu parleras aux lévites, et tu leur diras : Lorsque vous recevrez des enfants d'Israël la dîme que je vous donne de leur part comme votre possession, vous prélèverez une offrande pour l'Eternel, une dîme de la dîme.... 28 C'est ainsi que vous prélèverez une offrande pour l'Eternel sur toutes les dîmes que vous recevrez des enfants d'Israël et vous donnerez au prêtre Aaron l'offrande que vous en aurez prélevée pour l'Eternel.

Digitized by Google

gravation du régime des dîmes qu'Esdras et Néhémie venaient d'amener par l'introduction de la législation sacerdotale avait pour conséquence le mécontentement des contribuables, qui refusaient de payer ou du moins cherchaient des subterfuges pour alléger leur fardeau[1].

5. Le sanctuaire.

§ **48**. Après avoir, à titre d'exemples, passé en revue certains sujets, plutôt secondaires, qui nous permettaient de confronter entre eux les trois types législatifs, nous allons poursuivre cet examen comparatif en envisageant quelques points de plus grande importance.

Et d'abord le sanctuaire.

Nous lisons dans Ex. **20** 24 J l'ordre d'élever un autel pour y offrir les holocaustes et les sacrifices; cet autel sera de terre, ou, s'il est de pierres, ce sera de pierres brutes et non taillées, et cette latitude laissée au sujet des matériaux semble impliquer une pluralité. Cette impression est encore confirmée par la phrase significative du v. 24b: « Partout où je signalerai[2] mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. »

Signaler son nom, c'est signaler sa présence et suggérer par là même au fidèle l'érection d'un autel commémoratif où

[1] La dîme deutéronomistique est manifestement tout autre que la dîme sacerdotale. Dans l'impossibilité où l'on était de les identifier, on en était réduit, à l'époque où l'on considérait toutes les parties du Pentateuque comme également mosaïques et par conséquent contemporaines, à superposer les deux dîmes, ensorte que tout Israélite aurait été astreint à abandonner chaque année $^1/_5$ de son revenu. Pour quelques-uns la dîme deutéronomistique de la troisième année, au lieu de se substituer à l'autre, s'y ajoutait, de telle manière que tous les trois ans les dîmes eussent presque absorbé $^1/_3$ du revenu. La théorie moderne des législations consécutives et non simultanées écarte tout naturellement ces hypothèses excessives.

[2] Le verbe hébreu que nos versions rendent ici comme ailleurs par rappeler n'implique point nécessairement une mention préalable remise à nouveau en mémoire. Il est employé par exemple dans Gen. **40** 14b : « Tu me signaleras à Pharaon... », où rappeler serait déplacé, Pharaon n'ayant jamais auparavant entendu parler de Joseph ; Segond traduit ici : « Parle en ma faveur... » — Plusieurs exégètes, par exemple MM. Bruston et Merx, estiment d'ailleurs que dans Ex. **20** 24b le texte primitif portait la seconde personne : « Tu signaleras, tu commémoreras », au lieu de la première.

Digitized by Google

le sacrifice sera offert. Les apparitions divines n'étant point restreintes à un seul lieu, mais se produisant tantôt ici, tantôt là, la multiplicité des autels en était la conséquence[1].

Quand on lit dans Ex. **34** 23-24, 26 J et dans les textes parallèles **23** 17, 19 E que trois fois par an tous les mâles se présenteront devant l'Eternel et qu'il faudra apporter les prémices à la maison de l'Eternel, on est instinctivement porté, sous l'influence des idées traditionnelles, à lire entre les lignes et à introduire dans ces passages la notion du sanctuaire unique. Mais en y regardant de près on s'aperçoit que rien dans les expressions ci-dessus n'exclut une pluralité de lieux de culte[2].

J et E connaissent pourtant bien l'existence du tabernacle (ou tente) d'assignation. Ils le mentionnent (Ex. **33** 7 ss.) comme dressé hors du camp. Ils en reparlent (Nombr. **11** 16-30 et **12** 4 ss., Deut. **31** 14-15)[3]; mais ils ne donnent aucune idée de sa nature et de son aspect. Est-ce à dire qu'ils n'aient jamais renfermé de données à ce sujet? La façon dont il est parlé de la tente pour la première fois dans Ex. **33** 7 semble plutôt indiquer le contraire, et rien n'empêche d'admettre que les détails fournis par JE sur le tabernacle ont été ultérieurement éliminés pour céder la place à la description plus circonstanciée, mais moins archaïque du Sacerdotal.

§ **49.** La mention du tabernacle dans JE n'est point mise en corrélation avec les autels et les sacrifices; et le fait de

[1] Il serait exagéré de dire que le Livre de l'Alliance allouait aux Israélites la faculté illimitée de dresser des autels; ceux-ci devaient s'élever dans des lieux désignés par quelque manifestation divine (apparition, délivrance, victoire, etc.).

[2] Voir plus haut, p. 109, la remarque présentée au sujet des mots « auprès de Dieu ».

[3] La position de l'arche, et par conséquent de la tente d'assignation, en dehors du camp, est encore attestée par Nombr. **10** 33 JE. En revanche, le texte Nombr. **14** 44 JE prêterait à une interprétation opposée si l'on ne tenait compte du caractère exceptionnel de la situation. — Du reste, dans certaines traductions françaises, le fait que la tente d'assignation était « hors du camp » est masqué par un léger artifice, consistant à substituer le verbe « aller » au verbe « sortir » de l'original (Nombr. **11** 26, **12** 4, *bis*). D'ailleurs les hommes qui ne sont pas venus auprès du tabernacle sont présentés (**11** 26-27, comp. 30) comme étant « restés dans le camp ».

Digitized by Google

son existence ne prouve aucunement que pour ces vieux documents le principe de l'unité du sanctuaire fût déjà posé. Ils paraissent même l'avoir totalement ignoré, et si, après avoir tout à l'heure cité les textes législatifs, nous recueillons maintenant les données provenant des portions narratives, nous voyons, dès le début des récits de J, Caïn et Abel apporter des offrandes à l'Eternel (Gen. **4** 3-5), puis Noé dresser un autel et y offrir des holocaustes (**8** 20). D'après J et E, Abraham (à Sichem **12** 7, à Béthel **12** 8, **13** 4, à Hébron **13** 18, au pays de Morija **22** 9), Isaac (à Beer-Schéba **26** 25) et Jacob (à Galed **31** 45-54, à Sichem **33** 20, à Béthel **28** 18, **35** 1, 3, 7, 14, à Beer-Schéba **46** 1) accomplissent des actes de culte dans diverses localités de la Palestine. Moïse, à son tour, élève un autel (Ex. **17** 15), puis un autre (**24** 4-8)[1], sans parler de celui qu'Aaron bâtit devant le taureau d'or qui symbolisait l'Eternel (**32** 5). Jéthro offre des sacrifices (**18** 12). Enfin le passage Deut. **27** 5-7a (JE), intercalé dans un contexte deutéronomistique, prévoit ou plutôt ordonne l'érection d'un autel en pierres brutes pour y offrir des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces ; l'accomplissement de cet ordre sur le mont Ebal est rapporté dans Jos. **8** 30-31. Comp. plus haut p. 83 et plus bas § **107**.

Et plus tard, qu'est-ce que les récits bibliques nous apprennent au sujet des lieux de culte? A l'époque des juges, l'existence du sanctuaire de Silo n'empêche aucunement Gédéon de dresser un autel et de sacrifier à Ophra, en Manassé (Jug. **6** 26-28). Jephthé, en Galaad, se présente « devant l'Eternel » et annonce sa résolution d'offrir un holocauste (**11** 11, 31). Manoach, père de Samson, sacrifie un chevreau à l'Eternel dans son village de Tsorea, sur un rocher qualifié d'autel (**13** 15-23). L'Ephraïmite Mica « avait une maison de Dieu » (**17** 5) ; les Danites créent un sanctuaire dans la ville de Laïs dont ils s'emparent et qu'ils appellent Dan. « La maison de l'Eter-

[1] Auprès de cet autel « il dressa douze stèles pour les douze tribus d'Israël ». Ces cercles de pierres s'appelaient en hébreu *gilgal*, et l'on rencontre dans l'A. T. une demi-douzaine de localités de ce nom ; il en est qui l'ont conservé jusqu'à nos jours. — Le passage I Rois **18** 31 décrit une opération différente, quoique analogue dans son principe.

Digitized by Google

nel », mentionnée **19** 18, n'est pas rattachée à un nom de localité ; peut-être faut-il l'identifier avec le sanctuaire de Silo, où nous transportent les premières pages du livre de Samuel. Nous y trouvons un édifice consacré au culte et qualifié de *hékal*, mot qui signifie « grande maison, temple, palais » (I Sam. **1** 9); il renferme des chambres où l'on couche (**3** 2-3) ; à son entrée, il y a des poteaux (**1** 9) ; au matin, on en ouvre les portes (**3** 15). Dans un unique passage (**2** 22b) ce sanctuaire est appelé « la tente d'assignation » ; mais ce demi-verset est sujet à caution, car il manque dans les Septante et paraît être une adjonction tardive. Au reste, étant donné le fait plausible que l'antique tabernacle avait été installé à Silo, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que sa désignation se fût perpétuée en s'appliquant à l'édifice plus stable et plus complexe qui lui avait succédé. Il n'en résulte pas qu'Israël eût alors, ni en droit, ni en fait, un sanctuaire unique, mais seulement un sanctuaire principal (*primus inter pares*), rendu plus important par la présence de l'arche.

Silo fut du reste bientôt détruit, et l'arche, tombée aux mains des Philistins, puis restituée à Israël (I Sam. **4-6**), trouva un asile à Kirjath-Jearim (**6** 21-**7** 1). Pendant ce temps, on sacrifiait en divers lieux : **6** 14-15 parle d'un holocauste à Beth-Schémesch. Samuel, représentant attitré de la saine tradition et champion de la pure théocratie, offre des sacrifices à Rama (**7** 17, **9** 12), à Mitspa (**7** 9), à Guilgal (**11** 15), à Bethléhem (**16** 2-5). Saül offre l'holocauste à Guilgal (**13** 9, 12, peut-être avec l'assistance du prêtre Achija, mentionné **14** 3). Sous son règne, il existe à Nob un sanctuaire où fonctionne le prêtre Achimélec avec 85 autres prêtres (**21** 1, **22** 11, 18). David parle d'un « sacrifice de famille » célébré à Bethléhem (**20** 29). Lorsque à son tour il est monté sur le trône, son fils Absalom s'en va sacrifier à Hébron (II Sam. **15** 12), et David lui-même, lorsqu'il amène l'arche à Jérusalem, la nouvelle capitale, offre des holocaustes et des sacrifices sur le parcours du cortège; puis il dresse une tente pour abriter l'arche et sacrifie de nouveau « devant l'Eternel » (II Sam. **6** 12-15, 17-19). Il achète l'aire d'Arauna, le Jébusien, et il y bâtit un autel sur l'ordre du prophète Gad (**24** 18-25).

Digitized by Google

Pourtant, lorsque Salomon succède à David, ce n'est point à Jérusalem qu'il offre les « mille holocaustes » qui inaugurent son règne. Il se rend à cet effet à Gabaon, « car c'était le principal des hauts-lieux ». Et le texte explique que « le peuple sacrifiait sur les hauts-lieux parce que jusqu'à ce temps-là il n'avait pas été bâti de maison au nom de l'Eternel. Salomon aimait l'Eternel en marchant selon les ordonnances de David, son père, mais c'était sur les hauts-lieux qu'il sacrifiait et qu'il offrait le parfum » (I Rois **3** 2-4). On sent déjà chez l'écrivain de ces lignes une aspiration vers l'unification du culte et le monopole du temple de Jérusalem; mais il reconnaît loyalement que, pour Salomon et ses contemporains, le culte des hauts-lieux était chose naturelle, compatible avec l'amour pour Dieu et la fidélité aux statuts de David [1].

§ **50.** La construction du temple par Salomon marque une date très importante dans l'histoire du sujet que nous traitons. Elle n'entraîne pourtant point la suppression des hauts-lieux, et ne porte pas même atteinte à la légitimité de leur maintien.

C'est ainsi que, dans le royaume de Juda, nous les voyons se perpétuer même sous les rois pieux et zélés Asa (I Rois **15** 14) et Josaphat (**22** 44), et qui plus est sous la régence du prêtre Jéhojada (II Rois **12** 3) et les règnes d'Amatsia (**14** 4), d'Azaria-Ozias (**15** 4) et de Jotham (**15** 35), tous rois dont il est dit: « Il fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel. »

Le premier souverain qui ait tenté d'introduire l'unité du sanctuaire est Ezéchias, à la fin du VIIIe siècle (**18** 4, 22). Mais les mesures qu'il prit dans ce but n'eurent pas de durée. L'ancien ordre de choses reparut sous Manassé et Amon, et la réforme définitive ne fut opérée que grâce aux efforts de Josias, vers la fin du VIIe siècle.

Dans le royaume des Dix tribus on s'attendra encore bien moins à voir disparaître la pluralité des sanctuaires. Le pre-

[1] On a essayé d'identifier le grand haut-lieu de Gabaon à la fois avec Mitspa et avec Kirjath-Jearim, et peut-être encore par dessus le marché avec Nob ; mais personne ne s'étonnera de l'insuccès de cette tentative désespérée.

Digitized by Google

mier roi, Jéroboam, organise ou réorganise les hauts-lieux de Béthel et de Dan (I Rois **12** 26-33) ; d'autres encore fleurissent en divers lieux, à Guilgal par exemple et même à Beer-Schéba, comme l'attestent les livres d'Amos (**4** 4, **5** 5, **8** 14) et d'Osée (**4** 15, **9** 15, **12** 12). Toutefois ce qu'il importe de noter, c'est que la polémique des prophètes ne vise pas la pluralité des autels, mais la nature du culte célébré ; c'est qu'Elie, le champion de l'Eternel, se plaint de la destruction des autels de Yahvé (I Rois **19** 10, 14), qu'il n'hésite pas à élever (ou à relever) un autel sur le Carmel (**18** 30, 32), et qu'il ne songe pas un instant, quand il s'exile (**17** 8 ss., **19** 3 ss.), à aller chercher un asile au temple de Jérusalem ; c'est enfin qu'Elisée sacrifie à Abel-Mehola, son village natal (**19** 21).

N'y avait-il donc rien, ni dans les principes admis, ni dans la pratique de tous les jours, qui acheminât les fidèles de Yahvé vers l'unification des sanctuaires ? Cette institution n'existait-elle pas du moins en germe dès cette époque ? Il nous semble en premier lieu qu'elle était déjà préparée par l'existence de l'arche, qui a toujours été seule de son espèce ; de plus elle était réclamée, et pour ainsi dire commandée par le devoir de réagir contre un risque résultant de la pluralité des lieux de culte : celui du dédoublement de la divinité, et puis de la multiplication indéfinie des dieux au prorata du nombre des sanctuaires.

C'est ce qui fut compris dans le milieu, imbu des principes du prophétisme, où s'élabora le document deutéronomiste. L'apparition de ce recueil de lois donna le signal de la réforme du roi Josias. Le principe initial et fondamental de ce code est celui de l'unité du lieu de culte (Deut. **12**)[1]. A la façon dont D en parle, il est aisé de voir qu'il polémise contre un état de choses tout différent et qu'il vise à reconstituer la vie

[1] Il est intéressant d'observer que D ne parle jamais du tabernacle. Il devait pourtant en connaître l'existence puisque JE en parlait. Son silence à cet égard n'en est que plus significatif ; il tendrait à prouver — ce qui est d'ailleurs fort naturel — que pour D il n'y avait pas de corrélation nécessaire entre le sanctuaire en tant que lieu de consultation de l'Eternel et le temple envisagé comme seul endroit propre aux sacrifices.

Digitized by Google

religieuse et sociale d'Israël sur cette base nouvelle : le sanctuaire unique[1].

Ce que le Deutéronomiste présente comme un but à atteindre, comme un progrès à réaliser, le Document sacerdotal le présuppose comme existant et ayant toujours existé. Jamais, sous la plume de P, aucun patriarche, après comme avant le déluge, ne dresse d'autel en un lieu quelconque et n'y offre de sacrifice. Il faut attendre que tous les ordres relatifs à la construction du tabernacle aient été ponctuellement exécutés (Ex. **40** 17, Lév. **7** 38) pour que la célébration régulière du culte cérémoniel commence et se poursuive désormais sans interruption[2]. L'autel d'airain des holocaustes, dressé dans le parvis de la tente d'assignation, est l'unique lieu qui ait vu monter la fumée des victimes légitimement consacrées à Yahvé. Ainsi, là où le réformateur D apporte de l'insistance, de la chaleur, de la persuasion, le législateur P enregistre calmement des rites incontestés, et reflète les conditions d'existence de la communauté postexilique[3].

[1] Nous verrons en son temps que le livre des Rois a été composé sous une inspiration nettement deutéronomistique. On s'explique ainsi très aisément pourquoi, à propos de chacun des rois de Juda, il relève avec tant d'insistance le maintien des hauts-lieux, et met tellement en relief la conduite d'Ezéchias et de Josias qui ont rompu sur ce point capital avec la tradition antérieure. Ezéchias doit être considéré comme un précurseur de la réforme deutéronomistique; Josias en est l'exécuteur.

[2] Nous avons dit plus haut, p. 117, que la description du tabernacle dans P semble avoir supplanté celle qu'en donnait JE. Jusqu'à quel point y avait-il accord entre ces deux séries de données, nous l'ignorons. Nous ne savons pas mieux dans quelle mesure les détails du tabernacle de P reflètent ce qui existait dans le temple de Jérusalem.

[3] Le livre des Chroniques, dont la composition ne peut en tout cas être antérieure à l'époque d'Alexandre le Grand, a été rédigé sous l'influence des idées du Document sacerdotal. L'histoire des règnes de David et de Salomon y est racontée, au point de vue du sanctuaire, d'une façon autre que dans les livres de Samuel et des Rois (I Chron. **21** 28-**22** 1, II Chron. **1** 3-6, **5** 4) ; il s'exprime aussi d'une manière différente sur la question des hauts-lieux dans l'histoire des rois de Juda. Sur les sujets que nous traiterons dans les paragraphes suivants (sacrifices, fêtes, sacerdoce) le livre des Chroniques reflète également les vues de P.

Digitized by Google

6. Les sacrifices.

§ **51**. Nous n'avons à envisager ici à propos des sacrifices ni les lieux où on les célèbre, ni les hommes qui les offrent, mais uniquement leur nature et leur destination.

J et E parlent des sacrifices d'une façon peu précise et comme d'une chose toute naturelle; ils les présentent comme l'hommage spontané et élémentaire de l'homme à la divinité. J en fait remonter l'usage jusqu'aux offrandes de Caïn et d'Abel (Gen. **4** 3-5) et aux holocaustes de Noé (**8** 20); il montre Abraham et Isaac dressant des autels en divers lieux et invoquant le nom de Yahvé[1], sans mentionner expressément leurs sacrifices. E d'autre part en parle explicitement dans Gen. **22** 9, 13 (Abraham se préparant à immoler Isaac et offrant un bélier en holocauste à sa place), **31** 54 (Jacob sacrifiant sur la montagne et conviant ses parents au repas) et **46** 1 (le même offrant des sacrifices au Dieu de son père Isaac); dans **33** 20 et **35** 1, 3, 7 il mentionne les autels sans les sacrifices[2].

Au temps de Moïse, E signale (Ex. **18** 12) « un holocauste et des sacrifices » offerts à Dieu par Jéthro et accompagnés d'un repas auquel participent « Aaron et tous les anciens d'Israël, en présence de Dieu ». Moïse (Ex. **24** 5) ayant bâti un autel envoie des jeunes hommes « pour offrir à l'Eternel des holocaustes et immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâce ». Les deux mêmes termes sont employés par J (**20** 24). Les deux Livres de l'Alliance sont à peu près muets sur le sujet des sacrifices; ils stipulent toutefois qu'on ne se présentera point à vide devant l'Eternel (Ex. **23** 15b, **34** 20b)

[1] Voir plus haut p. 118.

[2] Perdant de vue que le mot hébreu que nous traduisons par autel signifie étymologiquement « lieu de sacrifice », quelques auteurs ont émis une théorie d'après laquelle les autels patriarcaux seraient uniquement des monuments commémoratifs. Cette hypothèse ne saurait donc être admise toutes les fois qu'il est expressément question d'un autel. Tout au plus pourrait-on la proposer pour les passages qui parlent de « stèles » (Gen. **28** 18, 22, **31** 13, 45, 51, 52, **35** 14, 20); mais là aussi il est fait mention de libations et même d'un sacrifice (**31** 54).

Digitized by Google

et formulent des règles concernant le sang et la graisse des victimes (**23** 18, **34** 25).

Le Deutéronomiste, qui parle souvent des sacrifices, n'insiste pourtant nulle part sur le rituel, et ne fournit aucune donnée positive sur le sens et la raison d'être des divers termes usités, à l'exception de quelques mots (Deut. **12** 27) établissant une distinction pratique entre « holocaustes » et « sacrifices ».

§ **52.** En résumé, l'important, pour J, E et D, c'est que la piété s'exprime par des sacrifices et que ceux-ci soient offerts exclusivement à l'Eternel; quant à la classification des divers actes et aux cérémonies de chacun, ils ne s'en préoccupent pas. Il en est tout autrement de P, qui, comme nous l'avons vu en analysant ce document, établit avec un soin minutieux et le classement des sacrifices, et le programme rituel de chacun d'eux. Il reprend et spécialise les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces, bien connus de J et E. Il y ajoute « l'offrande », au sens spécifique du terme, alors que J et E emploient ce terme dans son sens général soit à propos de Caïn et d'Abel, soit pour désigner des présents faits d'homme à homme (Gen. **32** 13, **33** 10, **43** 11). Enfin et surtout, il introduit dans la nomenclature législative le « sacrifice pour le péché » et le « sacrifice pour l'infidélité »[1]. Tous ces divers rites rentrent pour P dans la catégorie générale du *qorban*, mot qu'il emploie 78 fois et qui, en dehors de lui, ne se trouve que 2 fois dans tout le reste de l'A. T., dans Ezéchiel (**20** 28, **40** 43)[2]. Il y rattache encore quelques autres termes techniques, absents ou du moins très rares ailleurs dans l'A. T.

Pour P, du reste, le sacrifice n'est pas avant tout un hommage spontanément offert par l'homme ; c'est une institution

[1] Voir Lév. **4** et **5**, et plus haut p. 93. Le sacrifice pour l'infidélité (*ascham*) est appelé dans Ostervald « sacrifice pour le délit » et dans Segond « sacrifice de culpabilité ». Quant au sacrifice que nous désignons avec Ostervald comme « sacrifice pour le péché », Segond le nomme « sacrifice d'expiation », ce qui n'est pas une traduction, mais plutôt une explication théologique, très sujette à caution d'ailleurs.

[2] Le mot *qorban* est connu des lecteurs du N. T. : voir Marc **7** 11.

Digitized by Google

de Dieu, soumise à de nombreuses règles et ne laissant aucune place à l'imprévu. Le caractère joyeux et familial que revêtent les sacrifices dans les récits de J et de E, ainsi que dans la conception de D, disparaît totalement dans P.

Or, si nous consultons l'histoire, les livres des Juges et de Samuel nous donnent touchant les sacrifices quelques détails accidentels qui attestent suffisamment le fait qu'à cette époque l'idée courante était bien celle que J et E nous ont manifestée. Il règne en matière de sacrifices une grande liberté; on peut à volonté les célébrer ou non. Les hécatombes, c'est-à-dire les immolations de victimes très nombreuses, ignorées de la législation sacerdotale, apparaissent dans l'histoire de David transportant l'arche à Jérusalem (II Sam. **6** 12-15, 17-19) et de Salomon se rendant au haut-lieu de Gabaon pour y offrir mille holocaustes (I Rois **3** 4) et inaugurant le temple par des sacrifices « de brebis et de bœufs qui ne purent être ni comptés ni nombrés à cause de leur multitude » (I Rois **8** 5) et par l'immolation de 22 000 bœufs et de 120 000 brebis pour le sacrifice d'actions de grâces (**8** 62-64).

Sans entrer dans l'énumération détaillée des sacrifices mentionnés occasionnellement dans l'histoire de la période des rois [1], nous devons signaler le fait important que les « sacrifices pour le péché » et les « sacrifices pour l'infidélité » n'y apparaissent jamais et que leur première mention se trouve dans Ezéchiel. Le passage II Rois **12** 16, qu'on pourrait nous objecter, ne renferme point dans l'original le terme sacrifice; il dit simplement que « l'argent pour l'infidélité et l'argent pour les péchés » était pour les prêtres, et prouve ainsi qu'à cette époque-là le paiement d'une amende était prévu pour les cas où, plus tard, la législation introduisit des sacrifices spéciaux.

La Thora du prophète Ezéchiel (**40-48**) contient la première mention des « sacrifices pour le péché » et des « sacrifices pour l'infidélité » qu'on rencontre dans l'A. T. en dehors du Pentateuque (**43** 19, **44** 27, 29, **46** 20). Le rituel détaillé

[1] Notons pourtant en passant les détails donnés (I Rois **18** 32) sur le sacrifice d'Elie au Carmel et (**19** 21) sur celui qu'offrit Elisée lors de sa vocation.

Digitized by Google

de P sur ce sujet paraît donc être la codification ultérieure et finale d'usages religieux ignorés dans les temps anciens, introduits à une époque que nous ne pouvons déterminer et qu'Ezéchiel n'a pas seulement connus, mais aussi sanctionnés.

La place importante que la question des sacrifices occupe dans la polémique des prophètes préexiliques, dirigée contre le formalisme de leurs contemporains, est très significative et dénote, de la part de ces hommes, une complète indépendance d'esprit à l'endroit des prescriptions rituelles. Leur attitude se conçoit sous le régime de liberté qu'impliquent J et E, tandis qu'elle s'accorderait malaisément avec le système rigoureux de P. Voir à cet égard des passages tels qu'Am. **5** 21 ss., Es. **1**, Jér. **7** 21 ss., Mich. **6** 6 ss.

7. Les fêtes.

§ **53.** J et E ordonnent aux Israélites du sexe masculin de se présenter trois fois par an devant l'Eternel (Ex. **34** 23-24 J, **23** 17 E), et mentionnent les trois fêtes annuelles célébrées en l'honneur du Dieu d'Israël (**23** 14 E). Ces trois fêtes sont : 1° celle des pains sans levain (**34** 18 J, **23** 15a E) qui doit durer sept jours au mois d'Abib (des épis), mois de la sortie d'Egypte ; 2° celle de la moisson (**23** 16 E) ou des semaines (**34** 22 J) pour apporter à l'Eternel les prémices du travail des champs, c'est-à-dire de la moisson du froment ; enfin 3° celle de la récolte (**23** 16 E, **34** 22 J) « à la fin de l'année ».

Les deux dernières ont un caractère nettement et exclusivement agricole, ce qu'expriment d'ailleurs leurs noms : fête de la moisson (du blé), fête de la récolte (des fruits). La désignation de la deuxième dans J, fête des semaines, n'est pas expliquée ; on doit l'interpréter en ce sens qu'elle avait lieu sept semaines, soit une semaine de semaines après la première. Le caractère agricole de celle-ci est moins marqué quoiqu'on puisse y voir la commémoration du début de la moisson dont la fête suivante marque l'achèvement. Quant aux « pains sans levain », les textes n'en justifient pas l'emploi ni la raison d'être. Déjà très anciennement la fête des

Digitized by Google

pains sans levain, qui paraît avoir eu son origine dans le cycle agricole, a été mise en rapport avec le fait historique de la sortie d'Egypte (voir les textes cités ci-dessus), et en outre avec la Pâque. Celle-ci n'est point, comme on le croit souvent, identique à la fête des pains sans levain; ce sont en réalité deux solennités distinctes qui se trouvent coïncider et se combinent l'une avec l'autre. Le Livre de l'Alliance de E ne parle pas de la Pâque; celui de J (**34** 25b) la mentionne incidemment; une péricope de provenance douteuse et qui pourrait être yahviste traite de la Pâque dans Ex. **12** 21-27.

Le Deutéronomiste (Deut. **16** 1-17) reproduit avec plus de détails et d'explications, mais exactement sur les mêmes lignes, les prescriptions de J et de E. Il commence par la double fête de la Pâque et des pains sans levain au mois des épis, avec une durée de sept jours, dont le dernier revêt le caractère sabbatique. Toutefois si, d'après Ex. **12** 21-27, la Pâque était un sacrifice de famille célébré dans chaque maison, D, fidèle à son principe fondamental, interdit de sacrifier la Pâque ici ou là et ordonne de se rendre à cet effet à l'unique sanctuaire central.

La seconde fête dans le Deutéronomiste s'appelle, comme dans J, fête des semaines. D indique qu'il faudra compter sept semaines à partir du moment où la faucille sera mise dans les blés. La durée de cette fête n'est pas fixée; il ne semble pas qu'elle dût dépasser un jour.

La troisième fête porte dans D un nom nouveau: fête des huttes [1]. Elle dure sept jours, au moment où l'on recueille « le produit de l'aire et du pressoir ».

La seconde et la troisième fêtes ne sont rattachées ni l'une ni l'autre à des souvenirs historiques; elles portent un caractère de réjouissance, de reconnaissance et d'hospitalité.

La Thora d'Ezéchiel (**45** 21-25) mentionne la Pâque et les pains sans levain en indiquant brièvement les rites à observer. Il omet totalement la fête des semaines, et quant à celle du

[1] L'usage a malheureusement prévalu dans les Bibles françaises d'appeler cette fête « fête des tabernacles ». Le mot tabernacle, synonyme de tente et qui répond à l'hébreu *ohel*, n'a rien à faire ici où le terme employé est *soukka*, hutte en branchages et feuillages.

Digitized by Google

quinzième jour du septième mois, il ne lui donne aucune appellation et ne lui consacre que quelques mots.

P remplace les trois fêtes de JED par un cycle annuel de sept assemblées solennelles (voir Lév. **23**, Nombr. **28-29**).

Les deux premières assemblées ou « saintes convocations » sont le premier et le dernier jour de la fête des pains sans levain combinée avec la Pâque. Le rituel de cette fête est donné tout au long ; il renferme un trait qui semble être une réminiscence de l'ancien caractère agricole de cette solennité : la présentation d'une gerbe, prémices de la moisson.

La troisième sainte convocation, marquée par divers sacrifices et par la présentation de deux pains (souvenir de l'ancienne « fête de la moisson »), a lieu sept semaines après le début de la fête des pains sans levain, et ne porte pas de nom particulier dans Lév. **23**; Nombr. **28** 26 l'appelle « jour des prémices », et semble aussi faire allusion à l'ancien nom de fête des semaines [1].

Une quatrième sainte convocation tombe sur le premier jour du septième mois ; elle est annoncée par les trompettes et a naturellement le caractère sabbatique. Son origine et sa destination demeurent indéterminées ; quelques auteurs supposent que cette fête pourrait être un dernier reste d'anciens usages, un « jour de l'an » désaffecté et rappelant le temps où l'année commençait en automne.

Dans le même septième mois, au dixième jour, a lieu la cinquième convocation, celle des expiations [2], dont le rituel n'est pas seulement donné dans les chapitres du Lévitique et des Nombres consacrés au cycle des convocations, mais qui fait encore l'objet d'un exposé spécial dans Lév. **16**.

Enfin la sixième et la septième convocation sont le premier et le dernier jour de la fête des huttes, qui s'ouvre le quin-

[1] Le texte hébreu a « vos semaines » ; la version française dit : « votre fête des semaines », ce qui est une interprétation plutôt qu'une traduction.

[2] Au lieu de « jour des expiations », il serait préférable de dire « jour du pardon » ou « jour de la rémission (des péchés) » ; voir plus haut p. 93, note 1. En tout cas, il faut éviter d'appliquer à ce jour le terme de fête qui est éminemment impropre et que les textes bibliques n'emploient pas à son propos.

Digitized by Google

zième jour du septième mois. Lév. **23** 40 indique les arbres dont les branches doivent servir à élever les huttes ; celles-ci sont présentées comme devant rappeler (v. 42-43) aux Israélites que Dieu a fait habiter leurs pères sous des huttes au sortir d'Egypte. P attribue donc à cette fête un caractère historique : elle doit commémorer le séjour au désert. En revanche ni P, ni aucun des autres documents ne cherchent à donner une signification de ce genre à la fête dite des semaines[1].

§ **54**. Les renseignements fournis sur les fêtes religieuses d'Israël par les autres livres de l'A. T. ne sont ni très abondants, ni très précis. Jos. **5** 10, dans un passage provenant de P, mentionne une célébration de la Pâque. Le livre des Juges (**9** 27) nous montre les Sichémites célébrant une fête religieuse à l'occasion de leurs vendanges ; mais le dieu mis en cause est un Baal[2] (4, 46).

Dans le même livre (**21** 19) nous lisons : « Il y a chaque année une fête de l'Eternel à Silo », et nous trouvons à ce propos la mention de danses exécutées par des jeunes filles. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que le mot hébreu *hag* qui signifie fête dérive d'une racine dont le sens est danser[3]. Il faut rapprocher de ce fait les danses et les sauts de David devant l'arche (II Sam. **6** 14, 16, 20-23).

Le début du livre de Samuel mentionne un pélerinage qu'Elkana et sa famille faisaient une fois par an au sanctuaire de Silo, voisin d'ailleurs de leur domicile (I Sam. **1** 3, 21, **2** 19).

Tous les hommes d'Israël s'assemblent auprès de Salomon

[1] L'habitude très répandue de rattacher cette fête au souvenir de la scène du Sinaï repose sur une combinaison de dates et sur le texte un peu vague d'Ex. **19** 1 P ; mais ce rapprochement n'est jamais fait dans la Bible. C'est donc uniquement en suivant la tradition que Racine fait citer par Abner

..... la fameuse journée
Où sur le mont Sina la loi nous fut donnée.

[2] *Berith* signifie alliance ; au lieu de Baal-Berith, et surtout du « dieu Berith », Segond aurait dû mettre : le Baal de l'alliance, le dieu de l'alliance, ou du moins ajouter une note explicative.

[3] Ce même mot en arabe (*hadj*) sert à désigner la grande fête musulmane, le pélerinage à la Mecque ; un pélerin est un *hadji*.

Digitized by Google

(I Rois **8** 2) « au mois d'Ethanim, qui est le septième mois, pendant la fête ». « Salomon célébra la fête en ce temps-là » (65) ; cette fête paraît avoir duré 14 jours.

Jéroboam I, fondateur du royaume des Dix tribus, institua « une fête au huitième mois, le quinzième jour du mois, comme la fête qui se célébrait en Juda » (I Rois **12** 32-33). Le sens le plus simple de cette expression serait évidemment que Juda avait une fête au même moment, c'est-à-dire au milieu du huitième mois ; mais la suite du passage nous montre que Jéroboam choisit à dessein une date plus tardive.

Les prophètes préexiliques font à plusieurs reprises allusion aux fêtes religieuses, mais sans jamais les désigner par leurs noms particuliers.

La première mention historique d'une Pâque se rencontre dans le récit de la réforme de Josias (II Rois **23** 21-23), et il faut relever la remarque suivante (v. 22) : « Aucune Pâque pareille à celle-ci n'avait été célébrée depuis le temps où les juges jugeaient Israël et pendant tous les jours des rois d'Israël et des rois de Juda[1]. »

Le livre d'Esdras (**6** 19-22) rapporte qu'au retour de la déportation et après l'inauguration du second temple les Juifs célébrèrent à Jérusalem la Pâque et la fête des pains sans levain. Et dans Néh. **8** 13-17 nous lisons la description d'une fête des huttes célébrée au Ve siècle, au temps de Néhémie et d'Esdras[2], d'après les règles de P : « Ils trouvèrent écrit, dans la loi que l'Eternel avait prescrite par Moïse, que les enfants d'Israël devaient habiter dans des huttes pendant la fête du septième mois » ; et après avoir décrit la fête, le narrateur ajoute : « Depuis le temps de Josué, fils de Nun, jusqu'à ce jour les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil. Et il y eut une très grande joie. »

[1] Cette assertion est difficilement conciliable avec les données détaillées du livre des Chroniques (II Chron. **30**) concernant une Pâque et une fête des pains sans levain, célébrées au temps d'Ezéchias et par son ordre avec des hécatombes multipliées et dont la durée fut de quatorze jours. Du reste le livre des Chroniques lui-même atteste (v. 5) que « la Pâque n'était plus célébrée par la multitude comme il est écrit » ; et que (v. 26) « depuis le temps de Salomon rien de semblable n'avait eu lieu dans Jérusalem ».

[2] Comp. plus haut p. 62, note 1.

Digitized by Google

Quant au jour des expiations, il apparaît pour la première fois dans l'histoire, non pas dans un passage des livres canoniques ou apocryphes de l'A. T., mais dans un texte des Actes des Apôtres (**27** 9), où il est parlé « du jeûne », à une époque de l'année qui coïncide avec le septième mois [1]. Il va pourtant sans dire que cette institution a pris naissance et a été observée aux temps postexiliques, avec le soin scrupuleux que comportait son importance aux yeux du législateur sacerdotal.

8. Le sacerdoce.

§ **55.** Accoutumés, dès qu'il s'agit de sacerdoce dans l'A. T., à évoquer la figure d'Aaron et de ses fils et le souvenir de leurs privilèges de famille, nous avons un effort à faire pour mettre de côté cette conception traditionnelle et pour envisager les faits et les textes sans apporter d'idées préconçues à cette étude.

L'opinion courante sur ce sujet est en effet à peu près la suivante: à la tête du sacerdoce, strictement héréditaire, se trouve le grand prêtre (le « souverain sacrificateur » de nos anciennes versions), avec un rôle spécial et des prérogatives exceptionnelles; autour de lui, à un étage inférieur, les prêtres, tous descendants d'Aaron, chargés de toutes les cérémonies importantes du culte; enfin, à un degré sensiblement inférieur encore, les simples lévites, issus de Lévi mais non d'Aaron, et voués à l'accomplissement des besognes subalternes, humbles et obscures, en corrélation avec le service du sanctuaire.

Cette représentation n'est point purement imaginaire; elle est celle du document P et du Livre des Chroniques, celle qui caractérise l'époque postexilique et les temps contemporains de Jésus-Christ. Mais il faut se garder de vouloir en faire l'application aux périodes plus anciennes, soit à celle qui eut

[1] Si la traduction française de Jér. **36** 6, « le jour du jeûne », était exacte, on pourrait alléguer ce passage pour prouver l'observation du jour des expiations. Mais l'hébreu a « un jour de jeûne », et la suite du récit (v. 9) nous apprend que « le neuvième mois on publia un jeûne devant l'Eternel. »

Digitized by Google

pour charte le Deutéronomiste ou à celle qui nous a transmis ses lois dans le Livre de l'Alliance, soit encore et à plus forte raison aux âges antérieurs.

Les textes narratifs de J et de E nous montrent, aux temps patriarcaux, le chef de famille exerçant au milieu des siens les fonctions sacerdotales: nous avons vu plus haut ce qui en est d'Abraham, de Jacob, etc., à propos des autels et des sacrifices. Arrivés aux temps mosaïques, nous voyons (Ex. **24** 4-8 E) Moïse — et nullement Aaron, — accomplir les rites, en se faisant aider par des « jeunes hommes, enfants d'Israël », que rien n'indique avoir appartenu à telle famille ou à telle tribu déterminée. Il est vrai que les prêtres sont mentionnés incidemment (Ex. **19** 22, 24 J), mais sans que rien de précis soit énoncé à leur sujet. La seule circonstance où Aaron joue un rôle sacerdotal, c'est, en l'absence de Moïse, dans la scène du taureau d'or (Ex. **32**). Le même récit, qui révèle Aaron sous un jour si défavorable, attribue à la tribu de Lévi un acte de fidélité qui la met en évidence; mais son attitude n'a rien de sacerdotal. Enfin, quand E parle de la tente d'assignation (**33** 7-11), c'est pour en ouvrir l'accès à Moïse et à son serviteur Josué l'Ephraïmite, et non point à Aaron et à ses fils.

Le Livre de l'Alliance ne parle pas des prêtres.

Le Deutéronomiste, en revanche, les mentionne assez fréquemment; le mot prêtre et le mot lévite se rencontrent souvent dans ses textes de lois, tantôt séparés, tantôt réunis. L'expression caractéristique de ce document est « les prêtres les lévites », c'est-à-dire « les prêtres lévitiques », les prêtres appartenant à Lévi [1]. Mais rien, absolument rien, ne fait entrevoir une distinction hiérarchique entre deux fractions de la même tribu, pour un motif d'hérédité ou pour un autre. La seule division que D admette quand il s'agit des ressortissants de Lévi est purement occasionnelle et facile à supprimer: les uns sont attachés au sanctuaire unique, les

[1] Le mot hébreu est un adjectif, correspondant à notre adjectif lévitique, mais susceptible d'être pris substantivement et de signifier un lévite. En hébreu, du reste, l'adjectif suit toujours son substantif, avec répétition de l'article ; « les grands rois » se construira donc: « les rois les grands ».

Digitized by Google

autres sont répandus dans le reste du pays. Mais que ces derniers émigrent et viennent se fixer auprès du lieu de culte central, aussitôt ils changent de catégorie et deviennent en fait ce qu'ils étaient déjà en droit, les égaux des premiers. A peine est-il nécessaire d'ajouter que D ignore le grand prêtre.

C'est donc la législation sacerdotale de P qui seule représente l'état de choses que nous avons brièvement caractérisé tout à l'heure, avec son grand prêtre, ses prêtres et ses lévites, par conséquent avec une hiérarchie nettement marquée. Il faut encore y rattacher tout ce qui concerne les prérogatives sacerdotales, dont nous avons vu précédemment des exemples nombreux et significatifs, à propos des premiers-nés, des prémices, des dîmes, du sanctuaire, des sacrifices et des fêtes.

Le contraste des trois législations du Pentateuque sur ce sujet du sacerdoce est donc particulièrement accentué et frappant : JE ignore à peu près complètement les prêtres ; D attribue un rôle important aux « prêtres lévitiques », mais sans aucune distinction hiérarchique ; enfin P présente une organisation savante et compliquée du lévitisme.

Relevons encore un trait intéressant des législations de D et de P. Pour D, le lévite est d'ordinaire classé avec la veuve, l'orphelin, l'indigent et l'étranger, parmi ceux qui doivent bénéficier des largesses hospitalières de tout Israélite ; c'est du moins le cas pour « le lévite qui est dans tes portes », c'est-à-dire celui qui ne demeure pas auprès du sanctuaire. (D'ailleurs, celui qui y réside est aussi recommandé aux attentions des fidèles.) Rien n'indique dans D que les lévites que nous pourrions appeler « ruraux » ou « provinciaux » fussent cantonnés dans des localités particulières. P, au contraire, leur assigne un nombre déterminé de villes, avec leur territoire, et il pourvoit de plus à leur subsistance, comme nous l'avons vu, par les dîmes, les prémices, etc.

§ **56.** Pour résoudre le problème des trois législations, de leur rôle et de leur âge respectif, sur le sujet du sacerdoce, il faut, comme ailleurs, et plus qu'ailleurs, recourir aux lumières de l'histoire.

Digitized by Google

Les biographies des juges d'Israël ne font intervenir le prêtre en aucune circonstance, non pas même là où, à propos d'autels et de sacrifices, sa présence pourrait sembler toute naturelle. En revanche, dans l'un et dans l'autre des récits épisodiques qui forment ensemble l'appendice du livre des Juges (**17-18, 19-21**), le héros de l'aventure est un lévite. Celui du second épisode est un habitant « de l'extrémité de la montagne d'Ephraïm », qui voyage, venant de Bethléhem et « se rendant à la maison de l'Eternel » (**19** 18); nous n'avons pas d'autres renseignements sur lui. Quant au lévite du premier épisode, voici comment il nous est présenté: « Il y avait un jeune homme de Bethléhem de Juda, de la famille de Juda; il était lévite et il séjournait là » (**17** 7). Parti de Bethléhem à la recherche « d'une demeure qui lui convînt », il est accueilli avec transports par un Ephraïmite nommé Mica, qui lui confie son sanctuaire particulier et qui le « consacre », en sorte que le jeune homme « lui sert de prêtre ». « Je sais, s'écrie Mica, que l'Eternel me fera du bien, puisque j'ai ce lévite pour prêtre. » Notons qu'avant l'arrivée du lévite Mica avait consacré un de ses propres fils, « qui lui servait de prêtre », et qu'en cherchant à s'assurer les services du lévite, il lui dit: « Tu me serviras de père et de prêtre », et lui garantit un salaire.

Ce même jeune lévite passe ensuite du service de Mica à celui des Danites; il devient ainsi le prêtre d'une tribu (**18** 19) et exerce cette fonction dans le sanctuaire de la ville de Dan, ainsi que ses descendants après lui. Il avait nom Jonathan, fils de Guerschom, fils de Manassé; mais ce dernier nom présente, dans le texte hébreu, une particularité graphique qui le fait apparaître comme une correction probable de celui de Moïse; le lévite Jonathan serait donc un petit-fils de Moïse par son fils Guerschom (Ex. **2** 22, **18** 3, etc.).

Les premières pages du livre de Samuel décrivent les événements qui se déroulent autour du sanctuaire de Silo. Là fonctionne une famille sacerdotale, dont le chef nominal est le vieil Eli, et les représentants effectifs ses fils Hophni et Phinées. Aucune indication du texte ne rattache à Aaron et à sa race cette dynastie de prêtres, appelée à jouer un rôle momentané

Digitized by Google

mais considérable dans l'histoire d'Israël[1]. On sait la mort tragique d'Eli et de ses fils ; mais leur famille se perpétue dans la personne d'un fils de Phinées, Achithub, et après lui de son fils Achimélec et de son petit-fils Abiathar.

A la même époque, Samuel joue en Israël un rôle qu'il est impossible de ne pas qualifier de sacerdotal : il sacrifie, il élève des autels, il préside à toutes les solennités religieuses. Or Samuel est le fils d'un Ephraïmite, et même le livre des Chroniques a dû se borner à l'incorporer avec son père Elkana dans la descendance de Lévi (I Chron. **6** 28) sans aller jusqu'à en faire un Aaronite. Or, au point de vue de P, les actes accomplis par Samuel ne sont pas plus tolérés de la part d'un simple lévite que de celle d'un Israélite quelconque.

Notons encore que dans le récit d'un événement contemporain de Samuel (I Sam. **6** 15) des lévites interviennent pour recevoir l'arche restituée par les Philistins. Le texte ajoute : « Et les gens de Beth-Schémesch offrirent des holocaustes et des sacrifices à l'Eternel ». L'arche ne demeure du reste point dans cette localité, elle est transportée à Kirjath-Jearim chez un certain Abinadab dont le fils Eléazar est « consacré pour garder l'arche de l'Eternel » (**7**. 1).

Constamment dans l'histoire de Saül, de David et de Salomon, nous voyons ces trois souverains offrir des sacrifices sans aucune mention du ministère des prêtres ; de même pour Absalom (II Sam. **15** 12). A deux reprises le livre de Samuel donne un petit catalogue des principaux fonctionnaires du règne de David (II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26). Ces deux listes indiquent comme prêtres, l'une Tsadok, fils d'Achithub, et Achimélec, fils d'Abiathar, l'autre Tsadok et Abiathar. Mais la première renferme cette mention imprévue : « Et les fils de David étaient prêtres », et la seconde : « Et Ira le Jaïrite aussi était prêtre pour David[2] ». Evidemment

[1] Le livre des Chroniques (I Chron. **24** 3) rattache les descendants d'Abiathar (et d'Eli par conséquent) à Ithamar, fils d'Aaron et frère cadet d'Eléazar ; cette tentative généalogique est loin de supprimer toutes les divergences entre les faits historiques et les théories du système sacerdotal.

[2] Il est tout-à-fait arbitraire et injustifié de transformer ces prêtres, avec la version Segond, en « ministres d'Etat », ou, avec Ostervald, en « princi-

Digitized by Google

pas plus les fils de David qu'Ira le Jaïrite n'appartenaient par leur naissance à la tribu de Lévi en général et à la maison d'Aaron en particulier.

§ **57**. Si nous rassemblons et comparons les faits que nous venons de relever, nous conclurons que jusqu'à l'époque des premiers rois, et par conséquent jusqu'à l'érection du temple de Jérusalem, une grande liberté a régné en Israël au point de vue de l'exercice du sacerdoce. Il y aurait sans doute une notable exagération à prétendre que chacun était ou pouvait être prêtre : certains des textes que nous avons cités prouvent clairement le contraire et démontrent que la qualité de lévite constituait un privilège. Mais d'autre part il serait non moins exagéré, en sens opposé, d'affirmer que, pour être prêtre, il fallût à toute force posséder certains droits par naissance et filiation. En fait, nous ne trouvons nulle part le moindre indice d'une prérogative, relative ou absolue, rattachée à la descendance d'Aaron, dont le nom d'ailleurs n'est jamais prononcé. Quant à Lévi, c'est le nom d'une tribu; mais c'est en même temps la dénomination collective des hommes voués à une profession déterminée. Cette dualité est illustrée d'une façon remarquable par l'examen comparatif des deux passages relatifs à Lévi dans les deux poèmes similaires de Gen. **49** (5-7) et de Deut. **33** (8-11). Le premier ignore le caractère sacré de Lévi et n'a pour lui que des malédictions motivées par ses actes de violence; il annonce sa dispersion dans Israël comme un châtiment manifeste. Le second poème, par contre, appelle Lévi « l'homme fidèle », décrit son activité religieuse et le couvre de bénédictions.

Il semble donc probable que Lévi, en tant que tribu, a formé le noyau du sacerdoce en Israël, mais qu'il était possible de « devenir lévite » au point de vue professionnel sans avoir besoin de l'être au point de vue généalogique. Le

paux officiers, » sens que n'a jamais le mot hébreu *kohen*, toujours pris exclusivement dans le sens religieux (comp. aussi II Rois **10** 11). Il est vrai d'ajouter que le livre des Chroniques (I Chron. **18** 14-17), dans le passage parallèle à II Sam. **8** 15-18, porte : « Et les fils de David étaient les premiers auprès du roi. »

Digitized by Google

cas d'un homme comme Samuel, Ephraïmite de naissance, mais voué dès son enfance au service du sanctuaire, confié dans ce but à un prêtre en titre et remplissant par la suite toutes les fonctions sacerdotales, éclaire, nous semble-t-il, d'une façon très heureuse l'état de choses alors existant, lequel correspond assez bien à l'attitude prise dans la question du sacerdoce par les deux sources populaires du Pentateuque J et E.

Nous avons déjà eu l'occasion de nommer les deux prêtres contemporains de David et de Salomon, Tsadok et Abiathar. Celui-ci, et après lui son fils Achimélec, sont de la lignée d'Eli; l'origine de Tsadok n'est point indiquée[1]. Ces deux prêtres semblent placés sur un pied d'égalité parfaite jusqu'au moment où Salomon destitue Abiathar et le relègue dans ses terres d'Anathoth (I Rois **2** 26-27) et où Tsadok demeure seul en charge. Cette coexistence de deux chefs du sacerdoce et ce procédé d'un roi dépossédant un prêtre titulaire d'une si haute fonction sont, cela va sans dire, inconciliables avec le régime sacerdotal de P. Il faut remarquer en outre que dans les textes parlant d'Eli à Silo, d'Achimélec à Nob, d'Abiathar et de Tsadok à Jérusalem, l'expression grand prêtre n'est jamais employée.

Le livre des Rois dans sa peinture parfois détaillée, parfois très brève, des règnes successifs dans les deux royaumes, ne parle que fort peu du sacerdoce. L'inauguration du temple est l'œuvre exclusive du roi Salomon ; c'est lui qui sacrifie, qui bénit l'assemblée, qui prononce la prière de dédicace. Les prêtres sont mentionnés dans un unique passage (I Rois **8** 3-4). Là nous rencontrons l'expression « les prêtres et les lévites » qui semble nous révéler pour la première fois au sein de la tribu sacerdotale la division hiérarchique si chère plus tard à P et au judaïsme postexilique. Il faut remarquer toutefois que le livre des Rois est tout imprégné de la pensée et du style deutéronomistiques, et qu'en retranchant ici une seule lettre (l'équivalent hébreu de la conjonction *et*), on

[1] Les généalogies de I Chron. **6** 1-8, 50-53 font de Tsadok un descendant d'Aaron à la dixième génération, par Eléazar, Phinées, et une série de noms tout-à-fait inconnus.

Digitized by Google

obtiendrait la formule courante de D : les prêtres lévitiques. D'ailleurs la phrase en question manque dans les Septante, ce qui tendrait à la faire considérer comme une addition tardive.

Les actes sacerdotaux rapportés par la suite sont accomplis ou par le roi Jéroboam (I Rois **13** 1) ou par les prophètes Elie et Elisée (I Rois **18** 30-37, **19** 21). Il est dit d'autre part que Jéroboam, dans son nouveau royaume, « établit des prêtres pris parmi tout le peuple et n'appartenant point aux fils de Lévi » (I Rois **12** 31), ce qui implique de sa part le parti pris d'écarter les précédents titulaires du sacerdoce.

Le premier personnage sacerdotal auquel l'histoire assigne un rôle important est Jéhojada (le Joad de Racine), le contemporain d'Athalie et le tuteur du roi Joas de Juda. Il est habituellement qualifié de prêtre (II Rois **11** 9, 10, 12, 15, 18 **12** 2, 7, 9). Mais dans **12** 10 apparaît l'expression « le grand prêtre » que nous retrouverons plus loin. Elle n'est toutefois pas appliquée au prêtre Urie (**16** 10-17), qui semble pourtant avoir été sous Achaz le premier dignitaire du temple. En revanche ce titre accompagne ordinairement le nom d'Hilkija, contemporain de Josias (**22** 4, 8, **23** 4 ; il est simplement qualifié de prêtre dans **22** 10, 12, 14), et de Seraja (**25** 18, Jér. **52** 24) qui périt à la fin du règne de Sédécias, lors de la ruine de Jérusalem (586). Auprès d'Hilkija figurent des « prêtres en second » (II Rois **23** 4) et à côté de Seraja un Sophonie « prêtre en second » (**25** 18, Jér. **25** 24, comp. **29** 25, 29) ; nous ignorons le sens et la portée de cette désignation qui ne se trouve nulle part ailleurs.

§ **58**. La période de l'exil proprement dit, au sixième siècle, pendant laquelle le temple était en ruines et le culte suspendu, vit pourtant s'accomplir un changement considérable dans les destinées du sacerdoce juif. Et c'est à un prêtre, en même temps prophète, c'est à Ezéchiel qu'il faut l'attribuer. Dans la Thora qui termine son livre (**40-48**) il est amené, en décrivant le temple à venir et en en réglant les cérémonies, à parler à plusieurs reprises des prêtres. Il introduit clairement parmi les fils de Lévi une division

Digitized by Google

hiérarchique. Employant la formule deutéronomistique « les prêtres lévitiques », il y ajoute les mots : « les fils de Tsadok », et il y oppose les autres lévites. Mais il présente cette distinction comme une innovation, motivée par la conduite antérieure de ces deux catégories de ministres du culte. Les fils de Tsadok sont ceux « qui ont fait le service de mon sanctuaire quand les enfants d'Israël s'égaraient loin de moi »; les autres sont « les lévites qui se sont éloignés de moi quand Israël s'égarait ». Ces derniers « seront dans mon sanctuaire comme serviteurs... ils ne s'approcheront pas de moi pour être à mon service dans le sacerdoce » ; les premiers au contraire « s'approcheront de moi pour me servir » (**44** 9-27, comp. **40** 46b, **43** 19, **48** 11). On voit donc que pour Ezéchiel l'unité foncière de la tribu de Lévi se trouve avoir été rompue par l'attitude que ses ressortissants ont adoptée durant la période préexilique : les uns, ceux du sanctuaire de Jérusalem, qui sont les descendants de Tsadok, ont été fidèles ; les autres, desservants des lieux de culte provinciaux, ont encouru le mécontentement divin. De là la récompense accordée aux uns, la déchéance infligée aux autres. Mais il est manifeste que le privilège désormais acquis aux Tsadokites dérive de leur fidélité et non point de leur naissance. D'ailleurs le nom d'Aaron n'est pas prononcé dans le livre d'Ezéchiel.

On peut donc sans hésiter faire dater d'Ezéchiel l'une des deux grandes distinctions hiérarchiques qui ont dès lors existé au sein de la tribu de Lévi. L'autre, en revanche, lui est encore totalement inconnue : le « grand prêtre » n'a pas de place dans sa Thora. Ce fait peut paraître d'autant plus étrange que, du moins vers la fin de l'existence du temple de Salomon, nous avons vu à Jérusalem des grands prêtres tels qu'Hilkija et Seraja. Et cela est naturel, car un organisme complexe comme le sacerdoce du temple ne pouvait guère se passer d'un chef attitré. Mais il faut admettre que ce chef était plutôt un primat (*primus inter pares*)[1] qu'un pontife ayant un rôle tout exceptionnel.

[1] La fonction du « second prêtre » susmentionné s'expliquerait ainsi aisément.

Digitized by Google

Le nouveau principe posé par Ezéchiel fut adopté par la législation sacerdotale de P, qui lui attribua un effet rétroactif, et fit dépendre la qualité de prêtre de celle de fils d'Aaron; tous les autres descendants de Lévi sont ainsi censés n'avoir exercé dès les origines que des fonctions secondaires. L'édifice hiérarchique trouve de plus son couronnement[1] dans la figure du « prêtre » par excellence, du « prêtre oint », dont les privilèges et les fonctions ont un caractère à part d'un bout à l'autre des prescriptions de P.

Il est difficile de se rendre compte si la distinction entre prêtres et lévites commença déjà à être admise durant la période qui sépare Ezéchiel d'Esdras. Les textes bibliques qui fournissent des données sur ces temps-là (Esdr. **1-6**) font partie d'une œuvre embrassant les Chroniques, Esdras et Néhémie et qui reporte systématiquement dans le passé les institutions de P. Quant au souverain sacerdoce, Josué, fils de Jotsadak, petit-fils de Seraja, et contemporain de la restauration, n'est pas qualifié de grand prêtre dans le livre d'Esdras (**3** 2, 8, **5** 2), mais bien dans ceux d'Aggée (**1** 1, 12, 14, **2** 2, 4) et de Zacharie (**3** 1, 8, **6** 11). Son petit-fils Eliaschib (Néh. **12** 10, 22) est appelé tantôt grand prêtre (**3** 1, **13** 28), tantôt prêtre (**13** 4); il ne joue du reste pas, lors de la réformation d'Esdras et de Néhémie et dans les cérémonies qui l'accompagnent, le rôle prépondérant auquel on s'attendrait.

Il reste à parler, pour terminer ce qui concerne le sacerdoce, de l'institution des villes lévitiques. Tandis que rien, ni dans les récits relatifs aux temps préexiliques, ni dans les lois deutéronomistiques, n'indique une semblable localisation des membres de la tribu sacerdotale, la Thora d'Ezéchiel assigne, — mais pour l'avenir seulement, — aux prêtres d'une part, aux lévites de l'autre, des territoires réservés à proximité du temple (**45** 4-5, **48** 10-14). La législation de P poursuit un

[1] Dans le livre des Chroniques, tout imbu des conceptions sacerdotales, une généalogie (I Chron. **6** 1-15) énumère la série des grands prêtres à partir d'Aaron et jusqu'à l'exil; on y rencontre les noms de Tsadok, d'Hilkija et de Seraja; mais ceux de Jéhojada et d'Urie (voir plus haut, p. 138) n'y figurent pas.

Digitized by Google

but analogue en stipulant (Nombr. **35** 1-8) que Lévi, dépourvu de tout apanage pareil à celui des autres tribus, recevrait en partage des villes, avec leurs territoires, disséminées dans tout le pays. Et Jos. **21** 1-42, morceau appartenant à P, expose la façon dont cette répartition aurait été effectuée aussitôt après la conquête de Canaan (comp. aussi Jos. **13** 14 P).

Un premier fait qui frappe dans ce tableau topographique, c'est que les Aaronites obtiennent 13 villes toutes situées dans Juda, Siméon et Benjamin, par conséquent dans la région immédiatement voisine de Jérusalem et plus loin dans le sud, en un mot, dans ce qui, à partir du schisme, fut le royaume de Juda. Les lévites non aaronites occupent en revanche le centre et le nord, y compris les alentours éphraïmites de Silo, sanctuaire principal au temps des juges.

Un autre fait instructif, c'est que parmi les villes sacerdotales ou lévitiques nous ne trouvons ni Silo, ni Nob, ni Rama, ni Guibea (appelée une fois Guibea de Dieu)[1], ni Kirjath-Jearim qui abrita l'arche, ni Bethléhem, patrie du lévite de Mica, bref aucune des localités qui jouent un rôle dans l'histoire du sacerdoce et du culte, à l'exception d'Anathoth et de Beth-Schémesch. Encore cette dernière, malgré ses lévites, refuse-t-elle asile à l'arche qui va se réfugier ailleurs.

Enfin parmi les villes dites lévitiques, il en est qui restèrent jusqu'à une époque tardive aux mains des Cananéens (Guézer, Thaanac, etc.); le cas de Gabaon, classée parmi les villes sacerdotales, est aussi quelque peu surprenant, étant donnée la nature de sa population (Jos. **9**; II Sam. **21** 2). D'autre part, c'est dans cette localité que se trouvait le fameux haut-lieu de I Rois **3** 4.

[1] I Sam. **10** 5. Il est juste de reconnaître que la question de Guibea est extrêmement complexe. Il est parlé tantôt de Guibea de Benjamin, tantôt de Guibea de Saül, tantôt de Guibea tout court. Puis, une autre localité, voisine mais certainement distincte (Es. **10** 29), portait le nom de Guéba; celle-ci figure parmi les villes lévitiques, et quelques commentateurs estiment que c'est elle, et non pas Guibea, qu'il faut identifier avec Guibea de Dieu (comp. I Sam. **13** 3 avec **10** 5). Les deux noms, Guibea et Guéba, sont synonymes et se ressemblent tellement qu'ils peuvent aisément avoir été confondus.

Digitized by Google

Les données de P sur ce sujet spécial ne paraissent donc guère cadrer avec les faits historiques connus; elles semblent avoir plutôt un caractère théorique et refléter la situation des Juifs à l'époque postexilique.

En terminant l'étude, prolongée à dessein jusque dans les détails, de la question du sacerdoce, nous aboutissons à la conclusion déjà plusieurs fois énoncée, mais toujours mieux établie à nos yeux, qu'il y a dans le Pentateuque trois types législatifs, historiquement distincts, et que le Document sacerdotal, le plus tardif des trois, appartient aux temps qui ont suivi l'exil.

9. Autres lois.

§ **59**. En outre des huit sujets traités ci-dessus, nous retrouvons dans le Pentateuque une pluralité de lois, sinon identiques, du moins parallèles les unes aux autres. Donnons-en encore brièvement quelques exemples.

Il en est qui sont répétées textuellement : ainsi la défense de cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Ex. **34** 26b J, **23** 19b E, Deut. **14** 21b D)[1]; cette répétition ne pourrait s'expliquer dans l'hypothèse de l'unité de la législation mosaïque que par l'importance exceptionnelle du principe posé, ce qui assurément ne paraît pas être le cas ici. Elle devient en revanche tout à fait naturelle du moment que l'on reconnaît avoir affaire à des codes distincts quant à leur date et à leur composition, mais qui se sont inspirés les uns des autres.

En d'autres cas, la reproduction des mêmes commandements d'une législation à l'autre n'est pas parfaitement textuelle; elle présente certaines adjonctions, certaines modifications, d'importance variable. Voir les lois sur les vendeurs d'hommes (Ex. **21** 16 E, Deut. **24** 7 D), les séducteurs (Ex. **22** 16-17 E, Deut **22** 28 ss. D), les gages (Ex. **22** 26-27 E, Deut. **24** 10-13 D), la proscription des Cananéens (Ex. **34** 11, 15-16 J, **23** 23, 27-33 E, Deut. **7** 2-3, **20** 16-18 D) et des idolâtres (Ex. **22** 20 E, Deut. **13** 12-18 D).

[1] Le motif, assez énigmatique, de cette interdiction semble devoir être cherché non pas tant dans des considérations de sentiment que dans la nécessité de combattre des pratiques superstitieuses et paganisantes.

Digitized by Google

Les points que nous venons d'énumérer sont tous empruntés aux deux Livres de l'Alliance et au Deutéronomiste, et ne figurent pas dans le Document sacerdotal. D'autres exemples vont nous montrer P s'associant aux législations antérieures. Ainsi à propos des fils dénaturés (Ex. **21** 15, 17 E, Deut. **21** 18-21, **27** 16 D, Lév. **20** 9 P), des sentences judiciaires (Ex. **23** 6-8 E, Deut. **16** 18-20, **25** 1, **27** 25 D, Lév. **19** 15, 35a P), du prêt à intérêt (Ex. **22** 25 E, Deut. **23** 19-20 D, Lév. **25** 35-38 P), du talion (Ex. **21** 23-25 E, Deut. **19** 21 D, Lév. **24** 19-20 P), de la magie et de la divination (Ex. **22** 18 E, Deut **18** 10-14 D, Lév. **19** 26b, 31, **20** 6, 27 P). Telle ordonnance qui apparaît déjà dans le Livre de l'Alliance se retrouve, amplifiée, dans P, sans que D la mentionne : l'interdiction du levain (Ex. **34** 25 J, **23** 18 E) reparaît dans P (Lév. **2** 11, **6** 10, **7** 12).

Dans beaucoup de cas où la vieille législation de JE, telle du moins qu'elle est parvenue jusqu'à nous, demeure tout à fait muette, D et P fournissent des dispositions parallèles : ainsi à propos des animaux purs et impurs (Deut. **14** 3-20 D, Lév. **11**, **20** 25-26 P), des aveugles (Deut. **27** 18 D, Lév. **19** 14 P), des incisions (Deut. **14** 1 D, Lév. **19** 28 P), de la lèpre (Deut. **24** 8 D, Lév. **13-14** P), des mélanges prohibés (Deut. **22** 9-11 D, Lév. **19** 19 P), des moissons et vendanges (Deut. **24** 19-22 D, Lév. **19** 9-10, **23** 22 P), des mercenaires (Deut. **24** 14-15 D, Lév. **19** 13b P), des poids et mesures (Deut. **25** 13-16 D, Lév. **19** 35-36 P), de la prostitution (Deut. **23** 17 D, Lév. **19** 29 P), des unions illicites (Deut. **22** 30, **27** 20, 22-23 D, Lév. **18** 6-18, **20** 11, 12, 14, 17, 19, 20, 21 P), des sacrifices d'enfants à Moloch (Deut. **18** 10a D, Lév. **18** 21a, **20** 1-5 P).

L'examen de cette série d'exemples conduit à des résultats moins précis et moins décisifs que les études comparatives auxquelles nous avons consacré plus de place ci-dessus ; il corrobore néanmoins les conclusions générales auxquelles nous avons abouti. Les trois législations nous apparaissent indépendantes l'une de l'autre, en ce sens que chacune d'elles a eu son existence propre, sa raison d'être, sa tendance, son domaine ; elles n'en sont pas moins dépendantes entre

Digitized by Google

elles, par le fait que le Deutéronomiste s'est très largement et fidèlement inspiré de la législation antérieure, et que P, à son tour, n'a point ignoré ses devanciers et les a utilisés sans s'astreindre à les reproduire servilement.

Il convient d'ajouter que l'étude des lois spéciales à l'un ou à l'autre document, et qui ne se retrouvent pas ailleurs, contribue à dégager la physionomie de chacun des types législatifs et doit ainsi servir à compléter les recherches poursuivies sur les points communs.

10. Le Décalogue.

§ **60.** Il eût été naturel de faire rentrer les commandements du Décalogue dans le paragraphe précédent puisque ce sont, à tout prendre, des lois de E qui se retrouvent textuellement ou presque textuellement dans D et auxquelles on peut trouver des parallèles dans P. Mais l'importance exceptionnelle de cet ensemble de préceptes sur le terrain historique, aussi bien dans l'Eglise chrétienne qu'au sein du judaïsme, expliquera et justifiera la place à part que nous lui attribuons.

Le Décalogue se trouve dans E (Ex. **20**) et dans D (Deut. **5**). L'accord entre les deux recensions est, sinon complet, du moins très général. Les commandements que d'après la numérotation réformée nous appelons le Ier, le IIIe et le VIe sont absolument identiques de part et d'autre. La présence ou l'absence de la conjonction *et* constitue une légère divergence entre les deux textes des IIe, VIIe, VIIIe, IXe et Xe commandements[1]. Dans le IXe, E et D emploient, pour dire « mensonge » (« un témoignage de mensonge »), deux mots distincts mais synonymes. Le Ve renferme dans D deux adjonctions au texte plus simple de E.

Ces différences sont en somme de peu de portée, mais quand nous arrivons au IVe et au Xe commandements, nous rencontrons deux textes vraiment divergents. Au IVe com-

[1] Les quatre derniers commandements commencent par *et* dans D, ce qui n'est pas le cas dans E. Au IIe commandement, E relie « aucune image taillée » à « aucune ressemblance » par *et*, ce que ne fait pas D.

Digitized by Google

mandement D substitue dès le début le verbe *garder* au verbe *se souvenir*; il ajoute à la première phrase les mots : *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé*; il remplace *ni ton bétail* par *ni ton bœuf, ni ton âne*, ni ton bétail *quel qu'il soit*; il assigne au commandement un but défini en ces termes : *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi*; enfin il rappelle à ce propos le souvenir de la servitude en Egypte et de la délivrance due à l'Eternel. Dans l'Exode, au contraire, le motif allégué à l'appui du précepte fait appel à un tout autre ordre de considérations et son expression, qui renferme une allusion manifeste à Gen. 1 1-2 4a, révèle un emprunt fait à P, par conséquent une modification rédactionnelle postérieure[1].

Quant au xe commandement, la forme qu'il revêt dans E apparaît comme archaïque. Tout ce qui appartient à un homme constitue sa « maison[2] »; la seconde phrase ne fait donc que reprendre la première en la détaillant, et il n'est pas fait de distinction entre deux sortes de convoitises. D, en revanche, introduit cette importante nuance[3]; il la souligne en employant deux verbes différents là où E répétait deux fois le même. La femme du prochain est séparée de tous les autres objets de convoitise; la maison n'est plus que l'habitation proprement dite, et la mention du champ vient tout naturellement s'y joindre[4].

Le tableau ci-après permettra à nos lecteurs de se rendre mieux compte des différences que nous venons de signaler et que nous n'avons pas à examiner ici en grand détail.

[1] Nous avons dans Ex. 23 12 une formule élohiste du commandement sabbatique, qui semble avoir inspiré le texte deutéronomistique du Décalogue et dont la priorité paraît certaine.

[2] Maison est pris ici dans le même sens collectif que dans des passages tels que Gen. 7 1, 12 17, Jos. 2 12, 24 15, I Sam. 1 21, 2 27, II Sam. 15 16, II Rois 8 1, etc.

[3] Comp. I Jean 2 16.

[4] La division deutéronomistique du commandement relatif à la convoitise fait qu'il correspond successivement, dans ses deux parties, au VIIe commandement, puis au VIIIe.

Digitized by Google

Exode. **Deutéronome.**

Je suis l'Eternel ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison d'esclaves.

I. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face.

II. Tu ne te feras aucune image taillée *et* aucune ressemblance des

II. Tu ne te feras aucune image taillée, aucune ressemblance des

choses qui sont dans les cieux en haut, des choses qui sont sur la terre en bas, et des choses qui sont dans les eaux plus bas que la terre; tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. Car c'est moi qui suis l'Eternel ton Dieu, un Dieu jaloux, punissant l'iniquité des pères sur les enfants, sur les petits-enfants et sur les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à des milliers pour ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.

III. Tu n'emploieras point à tort (*schav*) le nom de l'Eternel ton Dieu. Car l'Eternel ton Dieu n'absoudra point celui qui aura employé son nom à tort.

IV. *Souviens-toi* du jour du sabbat pour le sanctifier. Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni ton étranger qui sera dans tes portes. *Car en six jours l'Eternel a fait les cieux, la terre, la mer, et tout ce qui s'y trouve, et il s'est reposé au septième jour. C'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.*

IV. *Garde* le jour du sabbat pour le sanctifier, *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé.* Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est sabbat pour l'Eternel ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, *ni ton bœuf, ni ton âne*, ni ton bétail *quel qu'il soit*, ni ton étranger qui sera dans tes portes, *afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. Et tu te rappelleras que tu as été serviteur au pays d'Egypte et que l'Eternel ton Dieu t'en a fait sortir à main forte et à bras étendu. C'est pourquoi l'Eternel t'a commandé d'observer le jour du sabbat.*

Digitized by Google

V. Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne.

V. Honore ton père et ta mère, *comme l'Eternel ton Dieu te l'a commandé*, afin que tes jours se prolongent *et afin que tu sois heureux* dans le pays que l'Eternel ton Dieu te donne.

VI. Tu ne commettras point de meurtre.

VII. Tu ne commettras point d'adultère.

VII. *Et* tu ne commettras point d'adultère.

VIII. Tu ne déroberas point.

VIII. *Et* tu ne déroberas point.

IX. Tu ne témoigneras point *mensongèrement* (*schéqer*) contre ton prochain.

IX. *Et* tu ne témoigneras point *à tort* (*schav*) contre ton prochain.

X. Tu ne convoiteras point *la maison* de ton prochain. Tu ne *convoiteras* point *la femme* de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni quoi que ce soit qui appartienne à ton prochain.

X. *Et* tu ne convoiteras point *la femme* de ton prochain. *Et* tu ne *souhaiteras* point *la maison* de ton prochain, *ni son champ*, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni quoi que ce soit qui appartienne à ton prochain.

On le voit : le Décalogue lui-même ne se présente pas à nous dans le Pentateuque sous une forme unique[1]. Il est donc légitime de se demander quel était le Décalogue primitif, si c'était celui de l'Exode, ou bien celui du Deutéronome, ou bien encore ni l'un ni l'autre, mais bien plutôt la série des dix préceptes sous la forme de sentences brèves, sans développement.

[1] « S'il y a dans l'Ecriture, disait Gretillat (*Chrétien évangélique*, 1889, p. 475), trois documents dont nous eussions pu attendre à priori qu'ils nous seraient conservés sans altération et sans incertitude, ce sont les formules du Décalogue, de l'oraison dominicale et de l'institution de la sainte cène. Le texte du Décalogue d'après le Deutéronome diffère sensiblement de celui de l'Exode ; la troisième demande de l'oraison dominicale manque dans le texte de Luc. Et chacun sait que l'on a assez de peine à harmoniser les formules de la cène d'après Matthieu et Marc d'un côté, d'après Luc et Paul de l'autre, et que dans l'intérieur de chacun de ces deux groupes se

Digitized by Google

Après cette rapide comparaison des deux recensions du Décalogue, il nous reste à relever les textes qui lui sont parallèles ailleurs dans le Pentateuque.

Le Ier commandement trouve son équivalent ou son complément dans Ex. **34** 14 J, **20** 23 J, **22** 20 E, **23** 13, 24a, 32-33 E, Deut. **4** 19, **6** 14, **8** 19, **11** 16, 28, **28** 14 D, Lév. **19** 4a P.

Avec le IIe commandement, nous comparerons Ex. **34** 17 J, **20** 23 J (déjà cité pour le Ier commandement), Deut. **4** 16-18, **7** 25-26, **27** 15 D, Lév. **19** 4b, **26** 1 P.

Pour le IIIe, voir Ex. **22** 28a E, Lév. **18** 21b, **19** 12, **22** 32, **24** 15b-16 P; comp. aussi Lév. **5** 4, 22 P.

Le IVe est formulé dans Ex. **34** 21 J, **23** 12 E, Lév. **19** 3b, 30a, **23** 3, **26** 2a, Ex. **31** 12-17, **35** 1-3 P; comp. Ex. **16** 22-30, Nombr. **15** 32-36 P.

Le respect pour les parents (Ve c.) est ordonné par Lév. **19** 3a P; la contre-partie est fournie par les lois concernant les enfants dénaturés (voir plus haut, p. 143).

A propos du meurtre (VIe c.) voir Ex. **21** 12-14, 20 E, Lév. **24** 17, 21b P; à propos de l'adultère (VIIe c.) Deut. **22** 22 ss. D, Lév. **18** 20, **20** 10 P; à propos du vol (VIIIe c.) Ex. **22** 1-4 E, Lév. **19** 11a, 13a P; comp. Lév. **5** 21 P; à propos du faux témoignage (IXe c.) Ex. **23** 1 E, Deut. **19** 16-21 D, Lév. **19** 11b, 16 P; comp. **5** 1 P.

Enfin le Xe commandement n'a pas de parallèle dans le reste de la Thora.

II. Au point de vue linguistique et littéraire.

§ **61.** Nous nous sommes attardé sur le terrain législatif, cherchant à montrer en détail, par une série d'exemples, à quel point est fondée la théorie moderne d'après laquelle le Pentateuque a été constitué au moyen d'une pluralité de documents, originairement indépendants les uns des autres et appartenant à des époques et à des auteurs différents. Il

montrent de nouvelles divergences. Ce simple fait ne doit-il pas nous avertir que notre désir naturel de posséder en matière de doctrine une lettre infaillible, encastrée dans un canon dit providentiel, pourrait bien n'être pas d'accord avec l'intention providentielle? »

Digitized by Google

nous a semblé que la comparaison des dispositions légales empruntées aux diverses sources mais traitant les mêmes sujets avait une valeur particulièrement probante pour établir la justesse de notre thèse. Ce n'est toutefois pas sur ce terrain-là seulement que surgissent les arguments de nature à aboutir à une conclusion définitive; et même, au point de vue historique, ce n'est pas de ce côté-là que les recherches de la science ont été orientées au début.

Le point de départ de tout le travail critique accompli au sujet du Pentateuque depuis un siècle et demi a été une observation faite dans le domaine littéraire ou linguistique: l'alternance des noms de Dieu, Elohim (Dieu) et Yahvé (l'Eternel), dans les pages de la Genèse a été non seulement constatée et signalée, mais expliquée par l'existence de sources multiples rapprochées les unes des autres et combinées ensemble. Cette découverte — on peut bien l'appeler ainsi — a fait époque; mais ce nouveau criterium, quelque réelle que fût sa valeur, n'en était pas moins insuffisant. Il l'était en premier lieu parce qu'il ne pouvait s'appliquer qu'à la Genèse et aux débuts de l'Exode; plus loin cette alternance cesse de se produire. Il l'était également parce que, même là où il était applicable, il ne pouvait avoir d'effet que sur certaines péricopes ou sur certains versets, sur ceux qui renfermaient le nom de la divinité; or, des alinéas entiers, des pages entières pouvaient très bien être exemptes de toute mention de ce genre.

Heureusement, des recherches laborieuses, méthodiques et forcément minutieuses sont venues ajouter à ce premier criterium des noms de Dieu toute une série d'indices similaires, en sorte qu'à l'heure présente on est plus ou moins fixé sur le vocabulaire de chacune des quatre sources et sur les locutions caractéristiques qui leur appartiennent en propre. Il va sans dire que dans le présent ouvrage, où j'évite autant que possible les mots hébreux, parce que je ne puis supposer chez tous mes lecteurs la connaissance de cette langue, il m'est impossible de traiter cette question du vocabulaire comparé des documents d'une façon aussi complète que je le voudrais et d'exposer ici telles quelles toutes les

Digitized by Google

pièces du débat. Je veux pourtant essayer de donner, dans la mesure du possible, une idée de cette face du problème, et, en triant mes matériaux, de montrer que, même au travers des traductions, on peut discerner certaines particularités des quatre sources.

§ **62.** Il se trouve d'ailleurs que la plus récente d'entre elles, P, possède, si j'ose m'exprimer ainsi, une individualité des plus marquées. P a sa terminologie à lui : nous sommes en mesure de dresser une liste considérable de mots et de locutions qui lui sont propres, et dont l'apparition dans une phrase détermine sa provenance. Ces « expressions caractéristiques » sont celles dont P se sert de préférence, alors que, traitant des mêmes sujets, les autres sources ont recours à un vocabulaire différent. En d'autres termes, là où la langue hébraïque présente des synonymes, on remarque que de deux mots parallèles P choisit systématiquement l'un et l'emploie à l'exclusion de l'autre. Le nombre des termes usités uniquement dans P, ou à côté de lui dans des livres tardifs qui en dépendent, est relativement considérable.

Ainsi, pour désigner la tente d'assignation, P dispose d'un terme spécial, signifiant proprement « la Résidence » (*mischkan*), qui se rencontre plus de cent fois dans P et que n'emploie aucune des trois autres sources [1].

De même, le mot sanctuaire (*miqdasch*) n'est employé dans le Pentateuque que par P, une douzaine de fois ; on le rencontre environ 30 fois dans Ezéchiel.

Le mot général pour désigner les sacrifices (*qorban*), fréquent dans P (78 fois), ne se trouve ailleurs que 2 fois (dans Ezéchiel) [2].

[1] Ce mot, dans la version Segond, est rendu mal à propos par tabernacle ; ce dernier terme devrait être réservé pour les passages où figure l'hébreu *ohel*, ou, mieux encore, tout-à-fait abandonné et remplacé dans ces textes par tente, dont il est un synonyme vieilli. Ostervald revisé traduit *mischkan* par « la Demeure » (le vieil Ostervald avait « le pavillon ») ; Perret-Gentil dit « la Résidence ». — Une autre erreur de Segond, partagée par Ostervald revisé, mais que ne commettaient ni le vieil Ostervald, ni Perret-Gentil, consiste à dire (Ex. **39** 32, **40** 2, 6, 29) : « le tabernacle (la Demeure), la tente d'assignation » ; il faut traduire : « la Résidence *de* la tente d'assignation ». — [2] Voir plus haut, p. 124.

Digitized by Google

Le terme *ischè*, « sacrifice consumé par le feu », se trouve 63 fois dans P, 1 fois dans D.

Le « sacrifice pour l'infidélité », *ascham*, est mentionné une vingtaine de fois dans P, nulle part dans les autres documents.

Il en est de même pour plusieurs autres termes relatifs aux sacrifices.

Le verbe « oindre », employé une trentaine de fois par P, est absent des autres sources (sauf Gen. **31** 13 E); le mot « onction » ne figure nulle part dans l'A. T., sauf dans P (3 fois).

Pour désigner « l'assemblée » des Israélites, P a un mot spécial, *eda*, inconnu des autres sources et qu'il reproduit plus de 120 fois; il use en outre une douzaine de fois d'un autre terme équivalent, *qahal*, affectionné par D.

P se sert également d'un terme qui lui est particulier pour dire « brûler sur l'autel » (44 fois, nulle part ailleurs dans le Pentateuque).

« Etre pur, purifier » se rencontrent 54 fois dans P, 1 fois ailleurs.

P a, de tout l'A. T., l'usage exclusif des locutions « être recueilli d'entre ses peuples » et « être retranché d'entre ses peuples ».

Certaines expressions que J et E, et même D, emploient encore dans leur sens primitif et général, sont devenues dans P des termes techniques, affectés à des usages déterminés. Ainsi *minkha* qui veut dire originairement cadeau, présent, et que les sources populaires prennent dans ce sens, acquiert dans P la signification exclusive d' « offrande », c'est-à-dire de sacrifice végétal, non sanglant, soumis à certaines règles rituelles[1]; il figure ainsi plus de cent fois dans P.

Le verbe *kipper*, qui dans JE et D exprime l'idée générale et nullement rituelle d'apaisement et de pardon, revêt dans P un sens spécifique et cérémoniel, et se rencontre 70 fois; le substantif qui en est dérivé ne se trouve pas ailleurs dans l'A. T., mais 7 fois dans P.

[1] Comp. plus haut, p. 93 et 124.

Digitized by Google

Le verbe *nasa*, soulever, porter, ayant comme complément direct « l'iniquité », signifie habituellement pardonner et s'emploie en parlant de Dieu; dans P il se dit de l'homme coupable et exprime l'idée de « subir le châtiment mérité »; il est pris dans cette acception une quinzaine de fois. Le même verbe avec « le péché » comme complément direct est une locution spéciale à P, qui s'en sert 7 fois.

Notons encore les termes suivants : « alliance éternelle » (P seul dans le Pentateuque); « les armées », *cebaoth* (idem); « mâle et femelle » (J dit : « un homme et sa femme »); « possession », *ahuzza* (très fréquent dans P, ainsi que le verbe qui s'y rattache); « prince », *nasi* (employé une fois dans E, souvent dans P, qui le combine volontiers avec le mot susmentionné *eda*); « crâne » pour dire personne, âme, dans un dénombrement (seulement dans P et dans les Chroniques); « le premier mois », là où les autres documents disent « le mois d'Abib »; deux expressions particulières pour « conclure une alliance », *heqim berith*, *nathan berith;* (le terme usuel est *karat berith*); « transgression », *maal*, et « transgresser » (une douzaine de fois; ne se trouve ailleurs que dans Ezéchiel, Daniel et Chroniques); « *Tholdoth* » (voir plus haut p. 85; seulement dans P, Ruth et Chroniques); « entre les deux soirs » (nulle part ailleurs dans l'A. T.); « né dans le pays, indigène » (idem); « espèce », *min* (fréquent dans P, dans les récits de la création et du déluge et ailleurs; employé par D, Deut. **14**); « pulluler », *scharaç*, et le substantif dérivé; « fructifier et se multiplier » (outre 13 fois dans P, ne se trouve qu'une fois dans Jérémie et une fois dans Ezéchiel); « acquisition, achat », deux dérivés du même verbe *qana* (36 fois l'un, 78 fois l'autre); « selon leurs (vos) générations » (spécial à P; inconnu du reste de l'A. T.); plusieurs autres locutions composées de cette même préposition « selon »; « animaux de la terre » (J a « animaux des champs »); « expirer », *gava* (ne se trouve en prose que dans P); « en ce jour même » (litt : « dans l'os de ce jour »); « pays de résidence », *ereç megourim*; « les biens », *rekousch* (une fois dans J; usuel dans P, dans Chroniques, Esdras, Daniel, et Gen. **14**); le verbe *rakasch*, rassembler

Digitized by Google

(d'où vient le mot précédent ; spécial à P); « courber son âme » = s'humilier ; « extrêmement » (rendu par une locution adverbiale d'une forme spéciale à P) ; « habitant » dans le sens de colon, résident temporaire, *toschab*[1] (propre à P et aux Chroniques; une fois dans un Psaume et dans I Rois); « pour nourriture » (locution particulière à P et à Ezéchiel).

P, à côté du mot sabbat, *schabbat*, constamment employé par tous les écrivains bibliques, a 9 fois un terme spécial et emphatique, *schabbaton*, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Il a des mots spéciaux pour « endurcir, espionner, lapider, tribu ».

L'hébreu n'avait d'abord qu'une seule forme verbale pour dire « engendrer » et « enfanter »; c'est ce que nous constatons dans J. Plus tard, cette forme ne fut plus employée que pour « enfanter »; une autre forme fut usitée pour « engendrer »; P (ainsi que D) se sert des deux formes différenciées. Au temps de Jérémie, la distinction était déjà rigoureusement observée ; voir Jér. **29** 6, **30** 6.

Il y a en hébreu deux formes du pronom personnel de la première personne du singulier (je, moi): *anoki* et *ani*. La première, qu'on peut, à bon droit, considérer comme archaïque, est employée constamment par J et E ; D l'a plus de 50 fois, tandis qu'il n'a *ani* que rarement. Dans P, la proportion est renversée : il a plus de 120 fois *ani*, une seule fois *anoki*. De même dans Ezéchiel: 138 fois *ani*, une fois *anoki*. Chez les écrivains postexiliques *ani* est constant.

Les noms propres fournissent également un point de comparaison instructif, surtout lorsqu'un personnage ou une localité porte deux dénominations différentes et que telle source se sert uniformément de l'une. Ainsi P est seul dans le Pentateuque à désigner le pays d'origine des patriarches, la résidence de Laban, comme « Paddan-Aram » ; seul à dire « les plaines de Moab », en y ajoutant parfois « au-delà du

[1] C'est le mot employé à deux reprises par P dans la loi sur les esclaves hébreux (Lév. **25** 40-48) ; voir plus haut p. 107, où nous l'avons rendu par « résident », les termes employés par nos versions françaises étant incohérents et équivoques.

Digitized by Google

Jourdain » ou tel complément analogue ; seul à appeler les déserts où vit Israël « désert de Sin » et « désert de Tsin »; seul à parler des « fils de Heth » et des « filles de Heth » ; seul à citer le vieux nom d'Hébron, « Kirjath-Arba ». Jamais, pour parler du peuple, il ne dit « Israël », mais toujours « les enfants d'Israël » ou « la maison d'Israël ».

§ **63**. La terminologie de D est également caractéristique : certaines expressions qui reviennent fréquemment lui donnent une physionomie bien déterminée. Citons les suivantes : aimer Dieu, s'attacher à Dieu (*dabaq*), faire ce qui est bien (ou mal) aux yeux de Yahvé (phrase qui revient comme un refrain perpétuel dans le livre des Rois, écrit sous l'influence deutéronomistique), un peuple à part, un peuple (*am*) saint, de tout son cœur et de toute son âme, exterminer le mal du milieu de, à main forte et à bras étendu, observer de faire, d'autres dieux, abominations de (pour) Yahvé, choisir (en parlant du peuple et du lieu du sanctuaire). D désigne de préférence les peuplades de Canaan sous le nom d'Amoréens ; il dit « les Anakites » au lieu du terme collectif « Anak » ; comme E, il dit « Horeb » là où P dit « Sinaï » ; « Pisga » là où P dit « Nébo ».

Quant à J et E, leurs caractères, au point de vue du vocabulaire, se trouvent déjà définis, dans une certaine mesure et du moins négativement, par ce qui précède : les locutions spéciales à P et à D sont en même temps celles que l'on ne rencontre pas ou presque pas dans les deux anciens documents populaires. En outre, par le fait même qu'ils sont populaires et non pas d'origine lettrée, ils sont moins sujets à avoir un langage nettement déterminé, riche en termes techniques et en formules consacrées, plus ou moins stéréotypes. Il est pourtant possible de signaler un certain nombre d'expressions qui leur sont propres.

Si nous commençons par J, nous relèverons comme ne se trouvant que chez lui : « fabriquer des briques » (11 fois), « consoler » (7 fois), « du côté de l'est » (7 fois), « voici » suivi de la particule précative *na* (9 fois), « et son frère » dans les énumérations (6 fois), « jusqu'à l'arrivée à... » (indication topographique ; 5 fois), « connaître » (euphémisme ;

Digitized by Google

7 fois), « il fut le père de... » dans les généalogies (5 fois), « lieu où l'on passe la nuit, couchée » (5 fois), « douleur » (Gen. 3 16, etc. : 7 fois), « miséricorde et fidélité » (6 fois), « cette fois, pour le coup » (8 fois), « tomber au cou de... et pleurer » (5 fois), « pourquoi donc » (10 fois), « fourrage » (5 fois), « vieillesse » (5 fois), « troupeau » (10 fois), « il n'en resta pas un » (6 fois), « exacteur » (5 fois), « il appela son nom... » (10 fois ; 1 fois dans E).

E fournit beaucoup moins d'exemples d'emploi exclusif. Tout au plus pouvons-nous noter : « il dit : Me voici » (10 fois), « interprète » et « interprétation » (14 fois), « la rivière » tout court, pour dire l'Euphrate (7 fois). Ajoutons-y la locution « parler avec » (10 fois dans E, mais une fois dans J et deux fois dans D) et l'usage fréquent du verbe « dérober » (20 fois dans E, 3 fois dans J et D, 1 fois dans P) ; relevons enfin que E se sert (6 fois) du verbe *scharet*, « faire le service », dans un sens général et laïque, tandis que dans D (5 fois) et dans P (17 fois) ce verbe est pris dans le sens professionnel, ecclésiastique, en parlant des fonctionnaires du culte. Malgré le petit nombre des exemples cités, il serait erroné de croire que la langue de E n'a pas, elle aussi, son cachet à part ; toutefois le style et les allures de ce document ont quelque chose de plus original que son vocabulaire proprement dit.

J et E présentent un très grand nombre de traits qui leur sont communs, et rien ne saurait être plus naturel ; en effet, ces deux sources appartiennent l'une et l'autre au genre narratif et présentent le même caractère essentiellement populaire, leurs dates de composition ne diffèrent pas beaucoup et le cycle de leurs récits est à peu près le même. Voici quelques échantillons de termes qui se rencontrent dans J et E et nulle part ailleurs dans le Pentateuque : « accident », « en ce lieu », « faire un festin », « se repentir », « faire pleuvoir », « se lever matin », « rouler », « étendre la main vers... », « peser » (au sens propre et figuré), « baiser », « regarder » (*hibbit*), « être caché » (*nekhba*), « fuir » (*barakh*), « mettre » (*schit*), « chasser » (*garasch ;* P emploie ce verbe exclusivement au participe passif féminin comme terme tech-

Digitized by Google

nique désignant une femme répudiée); « qu'as-tu fait? », « lever les yeux et voir », « élever la voix et pleurer », postérité « aussi nombreuse que les étoiles du ciel, la poussière de la terre, le sable au bord de la mer ».

D devant être considéré comme s'étant en bonne partie formé à l'école de J et de E, pénétré de leur esprit et inspiré de leur langage, il n'y a pas lieu de s'étonner si maintes particularités des deux plus anciens documents trouvent un écho dans le Deutéronomiste. Ainsi: « opprimer », « rencontrer », « combattre », « bien et mal » (11 JE, 1 D), « aller vers... » (euphémisme; 20 JE, 1 D), « l'un à l'autre » (litt. « un homme à son prochain »; 16 JE, 2 D; P emploie l'autre formule, « un homme à son frère », également usitée par JE), « tenter, éprouver » (8 JE, 6 D), « se tenir debout » (*yaçab* et *naçab;* 40 JE, 6 D). La particule précative *na* se trouve 110 fois dans JE, 2 fois dans D et P; le mot *sar*, prince, 47 fois dans JE, 5 D, 7 P; les termes « juste, justice, justifier » 19 fois dans JE, 9 D, 1 P; le corrélatif « méchant » 8 fois dans JE, 2 D, 1 P. Pour parler de l'exode J et E emploient 21 fois le verbe « faire monter » (1 D, 1 P), rarement « faire sortir » (fréquent dans D et P). Pour « lapider » J et E ont le verbe *saqal*, D accompagne le même verbe des mots « avec des pierres »; P a un autre verbe. « Transgression » se dit *pescha* dans J et E, qui n'ont jamais *maal;* P a 2 fois *pescha* et très fréquemment *maal.*

Pour terminer ce qui concerne la langue, les locutions et les tournures de phrases qui caractérisent les quatre documents, je tiens à ajouter qu'il y a toute une catégorie de remarques utiles et intéressantes qui ne sauraient trouver place ici parce qu'elles supposeraient des lecteurs familiarisés avec la grammaire hébraïque; elles se rapportent en effet à ces détails de lexicologie et de syntaxe qui, pour impondérables et infinitésimaux qu'ils puissent paraître, n'en ont pas moins une importance majeure et contribuent à donner à un écrivain sa physionomie individuelle.

§ **64**. Cherchons maintenant à caractériser nos quatre sources au point de vue du genre littéraire auquel elles appartiennent et de la forme qu'elles revêtent pour leurs lec-

Digitized by Google

teurs. Nous ne songeons point à méconnaître ce qu'elles ont en commun, ce qui les rapproche, les unit et leur donne un air de famille; mais notre tâche est pour le moment de faire ressortir, au contraire, leurs traits distinctifs, ce que chacune d'entre elles a de particulier et de caractéristique. Dans le but de mettre en relief leur individualité, et au risque de forcer un peu ma pensée en employant des expressions trop absolues, je me hasarderai à dire que J est un narrateur, E un anecdotier, D un prédicateur, P un légiste.

La narration tient, en effet, non seulement la première place, mais à peu près toute la place dans l'œuvre du Yahviste. A part de courts fragments législatifs dans l'Exode, il ne semble pas avoir voulu recueillir et réunir autre chose que les histoires de son peuple et de ses ancêtres. Il y a quelque chose d'extraordinairement vivant dans ses récits ; ses personnages ont des traits nettement dessinés; leurs faits et gestes sont dépeints avec animation, d'une façon colorée et pittoresque. Il ne se préoccupe pas de couler ses matériaux dans un moule uniforme, de placer ses tableaux dans un cadre chronologique rigoureusement établi ; ses transitions n'ont rien de très logique. Et pourtant il serait parfaitement injuste de lui contester des vues générales, un plan d'ensemble, et de ne pas reconnaître qu'il établit un lien entre les faits rapportés et rattache étroitement les effets aux causes. La simplicité de son mode d'expression a été quelquefois taxée d'enfantine. Cela n'est point pour nous étonner, ni pour nous déplaire : la naïveté même et la candeur d'une narration attestent la sincérité de son auteur. La fraîcheur d'un récit, son cachet prime-sautier, sa spontanéité, son absence de prétentions constituent un charme et un mérite de plus. Or nul ne contestera que ces qualités se rencontrent au plus haut degré dans ces pages de la Genèse, de l'Exode, des Nombres, où, rassemblant et coordonnant les antiques traditions de sa race, le Yahviste a retracé les destinées des ancêtres et ce que lui-même appelle les « merveilles de l'Eternel ». « J, dit très bien le Dr Driver[1], possède au plus haut degré le don

[1] S. R. Driver : *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7e édition, p. 119.

Digitized by Google

de faire vivre ses personnages et de mettre en relief leur caractère. D'une main singulièrement légère il dessine en quelques traits une scène qui, avant même qu'il ait fini, est ineffaçablement imprimée dans la mémoire de ses lecteurs. Ses narrations sont incomparables d'aisance et de grâce. En racontant, il donne précisément la mesure voulue de détails ; ses récits ne traînent jamais en longueur et l'intérêt du lecteur se soutient jusqu'au bout. Les dialogues en particulier — et ils sont nombreux — sont remarquables par leur finesse en même temps que par l'impression de réalité qu'ils donnent ; ils font ressortir les individualités, et expriment les émotions d'une façon admirable ; nul ne saurait oublier par exemple ce qu'a de beau et de touchant l'intercession de Juda, Gen. **44** 18 ss. D'autres échantillons également caractéristiques du style de J se rencontrent dans Gen. **2-3**, **11** 1-9, **18-19**, **24**, Ex. **4** 1-16. »

Dans une large mesure ce que nous venons de dire de J pourrait être répété à propos de E. En effet, comme on l'a fait observer avec raison, ce n'est pas dans la forme littéraire, dans le style qu'il faut chercher les différences les plus sensibles entre ces deux documents. A la rigueur, n'étaient certaines divergences de vocabulaire, on pourrait assigner une seule et même provenance aux récits de J et à ceux de E s'il n'y avait pas d'autre criterium que les questions de forme et d'expression. Mais une fois la dualité des groupes narratifs démontrée par des considérations d'un autre ordre, et en particulier par la coexistence, sur un même point, de données parallèles et hétérogènes, on arrive pourtant à discerner certains détails qui varient de l'un des documents à l'autre. Ils demeurent frères, même frères jumeaux ; mais ils n'en sont pas moins deux individualités distinctes et indépendantes. Et comment en serait-il autrement ? Si, d'une part, ils se meuvent sur le même terrain, s'attachent aux mêmes souvenirs, font revivre le même passé, s'adressent aux mêmes sentiments nationaux ou religieux, et appartiennent en somme à la même époque, ils n'en sont pas moins, d'autre part, issus de deux sols différents et portent l'empreinte l'un de la portion judéenne du pays, l'autre des régions du centre et du nord de la Palestine.

Digitized by Google

Somme toute, les récits de E sont plus épisodiques, moins suivis que ceux de J : les détails y sont donnés comme ayant leur valeur propre, sans grande préoccupation de l'ensemble. Le plan général, tracé d'une façon si magistrale et si claire dans J, apparaît moins nettement dans l'œuvre de l'Elohiste ; mais cette remarque nous conduirait déjà à envisager les deux sources au point de vue historique, et c'est ce que nous devons réserver pour plus tard, après que nous aurons examiné encore au point de vue du style les documents D et P.

§ **65**. Nous avons qualifié plus haut le Deutéronomiste de « prédicateur ». L'allure de son œuvre est oratoire. Il n'expose et ne raconte pas simplement ; il exhorte, il plaide, il stimule, il multiplie les promesses et les menaces. On peut discerner trois éléments dans le contenu de ses discours. Ici, ce sont des lois ; mais D ne les énonce pas calmement et posément à la façon d'un législateur ; il les recommande avec chaleur, il les appuie d'arguments qui parlent au cœur et à la conscience. Là, ce sont des narrations ; mais elles sont transposées de la troisième personne à la seconde et à la première, de façon à faire vibrer le souvenir ému de celui, de ceux qui ont été acteurs, témoins, spectateurs. Enfin, en troisième lieu, il y a des pages du Deutéronomiste qui ne sont ni législatives, ni narratives, mais purement et directement parénétiques, où par conséquent l'auteur n'entremêle pas seulement ses lois ou ses récits d'éléments exhortatifs, mais où, à proprement parler, il prêche. Son langage porte tout naturellement l'empreinte de ce tempérament à part. La phraséologie de D a quelque chose de très spécial : il y a un « style deutéronomistique » qu'on peut apprendre à reconnaître jusque dans les traductions. Nous avons fait l'expérience de ce fait, car certaines personnes, totalement ignorantes de l'hébreu, nous ont dit avoir retrouvé dans les Juges, dans les Rois, dans Jérémie, certains tours de phrase et de pensée qui assurément procèdent en ligne directe de l'influence deutéronomistique. C'est ce que l'on peut appeler le « coloris distinctif » de D ; certains mots, certaines phrases, certaines périodes même reviennent fréquemment et constituent comme une sorte de refrain. Il serait

Digitized by Google

absurde et injuste de méconnaître l'originalité essentielle de D à cet égard. Toutefois on aurait tort d'oublier que déjà dans certaines portions de J et de E (dans l'Exode) on trouve comme une sorte d'acheminement et de préparation à cette façon de parler que D a adoptée pour son compte et transmise à d'autres après lui.

Quant au Document sacerdotal il a, lui aussi, au moins autant que D mais tout autrement, sa physionomie à part. On peut même dire sans exagération qu'au point de vue de la forme D et P sont aux deux pôles opposés. Autant il y a chez le premier de chaleur, d'ampleur, d'exubérance, autant le second se distingue par son caractère mesuré, correct, méthodique. La loi minutieuse et détaillée, voilà ce qui fait le centre de l'œuvre de P; et son langage y est merveilleusement adapté. Ce n'est point une raison, parce qu'il manque d'élan, de fraîcheur et de pittoresque, pour que nous méconnaissions ses qualités d'exactitude et de précision. Ces mérites sont incontestables; parfois, il est vrai, poussés à l'extrême, ils dégénèrent en défauts: le désir que P a d'être complet l'entraîne à se répéter; à force d'être minutieux il devient méticuleux; il n'échappe pas au reproche d'être diffus dans ses descriptions et monotone dans ses énumérations sans fin. Autant il y a d'images et de couleurs dans les récits de J et de E, d'animation dans les discours de D, autant tout élément d'illustration et de métaphore est absent du style habituel de P. Je parle à dessein de son style habituel, car ici, comme ailleurs, il y a des exceptions. Çà et là un écrivain d'ordinaire positif et pratique peut s'élever au-dessus de son niveau accoutumé; ainsi P abandonne de temps à autre le terrain de la prose pour tracer une page d'une haute poésie, comme le premier chapitre de la Genèse, ou bien encore il décrit une pittoresque scène de mœurs telle que Gen. **23**. Parfois aussi P a emprunté aux sources qu'il avait à sa disposition, et dont nous aurons à parler plus loin, certaines formes de langage un peu différentes de son propre style et de ses formules favorites.

En résumé, nous trouvons dans les quatre documents du Pentateuque quatre types littéraires bien marqués et nette-

Digitized by Google

ment différents l'un de l'autre. Cette considération suffirait-elle, à elle toute seule, à légitimer la théorie des quatre sources? C'est ce qu'il est difficile de décider. Nous reconnaissons bien les caractères spécifiques des quatre Evangiles au point de vue du langage et du style; serions-nous pour cela capables, avec cette unique pierre de touche, de distinguer leurs éléments respectifs s'ils étaient étroitement mélangés et pour ainsi dire fondus l'un dans l'autre? Fort heureusement ce moyen d'appréciation, qui a sa valeur, n'est pourtant pas le seul dont nous disposions: nous avons déjà vu plus haut le parti qu'on peut tirer des textes législatifs. Et maintenant, après avoir comparé les documents au point de vue littéraire, nous avons encore à faire un travail analogue sur le terrain historique et théologique.

III. Au point de vue historique.

§ **66.** Le Yahviste et l'Elohiste ont tous deux été composés après le schisme; ils appartiennent donc à une époque où l'unité du peuple israélite, momentanément réalisée sous les règnes de David et de Salomon, avait fait place à un régime de séparation tranchée. Cette division nouvelle en deux royaumes n'était pourtant point sans avoir ses antécédents et ses causes profondes dans le passé plus lointain du peuple hébreu. Et les vieilles traditions de familles et de tribus, que J et E ont recueillies, ont précisément, sinon pour but, du moins pour résultat de mettre en lumière les rôles divers joués par tels ou tels ancêtres, par tels ou tels groupements formés avant l'unification tardive de la nation. Il est naturel, il est inévitable que ce fait réagisse sur la teneur des récits conservés dans les deux recueils de traditions populaires; ce qui est curieux, et même extraordinaire, c'est que cette influence ne se fasse pas sentir à un plus haut degré. Ni J ni E n'encourent le reproche d'étroitesse ou de partialité. Il est vrai qu'au point de vue topographique, comme au point de vue de l'importance attribuée à certains hommes et à certaines races, on peut relever des différences appréciables. Tel est surtout le cas de E, que les critiques

Digitized by Google

unanimes reconnaissent et proclament être un ressortissant du royaume d'Ephraïm ou du nord. Sa prédilection pour les lieux historiques tels que Sichem et Béthel, ainsi que pour tout ce qui concerne la maison de Joseph, Ephraïm et Manassé, ne saurait être contestée. En revanche, les environs d'Hébron et de Mamré ne figurent pas dans ses récits. Il en est autrement, à vrai dire, de Beer-Schéba, localité située pourtant encore plus au sud ; mais il faut noter à ce propos que, malgré son éloignement, cet endroit n'est pas sans avoir eu de l'importance, au point de vue religieux, pour les habitants du royaume des Dix tribus (comp. Am. **5** 5, **8** 14), quoiqu'il fît partie de celui de Juda (I Rois **19** 3). Ces circonstances et d'autres encore permettent d'affirmer que nous possédons dans E un recueil composé au sein des populations qui formaient le royaume de Samarie.

Pour le Yahviste, la question se pose un peu différemment. Sans doute ses récits ont volontiers pour théâtre la région méridionale, Hébron et ses alentours ; sans doute aussi Juda est mis en relief par lui d'une façon très accentuée. Et pourtant certains auteurs, et non des moindres, ont soutenu que J devait, lui aussi, être assigné au royaume du nord ; on alléguait à l'appui de cette assertion le discrédit que semble jeter sur Juda le chapitre **38** de la Genèse, indubitablement yahviste. Mais il faut remarquer que les détails donnés dans ce récit ne devaient point avoir pour des lecteurs ou des auditeurs orientaux, vivant à une époque ancienne et accoutumés à la polygamie, le caractère répugnant qu'ils ont pour nous modernes. Et l'on a pu dire avec raison que les détails circonstanciés de ce même chapitre **38** n'avaient d'intérêt que pour les ressortissants de la tribu de Juda. D'autres motifs secondaires, mis parfois en avant pour nier que J provînt du royaume méridional, ont été également écartés, en sorte que l'opinion générale actuelle n'hésite plus à voir en J un Judéen comme elle voit en E un Ephraïmite.

Quant à D et à P, il ne peut y avoir de doute sur leur origine : l'un et l'autre sont de Juda.

§ **67.** Il serait peut-être prétentieux et déplacé en parlant de J et de E de les appeler des historiens. Aussi bien, en

Digitized by Google

ces anciens âges et chez les Israélites, ce terme ne saurait-il s'appliquer à personne. Ce sont bien plutôt des narrateurs, avides de conserver à leur peuple le souvenir de son passé et de faire circuler dans son sein, par le moyen de ces traditions, un courant de vie religieuse et nationale. L'un et l'autre ont voulu montrer, non pas tant ce qu'avaient fait leurs pères, mais bien plutôt ce que Dieu avait fait pour leurs pères et par leurs pères. Cette communauté de vues et de tendances donne aux deux collections parallèles un caractère homogène en dépit de légères divergences.

Evidemment dans ces recueils l'histoire n'est pas comprise et présentée à la façon moderne; elle n'est pas documentaire, et si parfois l'on rencontre des citations plus ou moins étendues, celles-ci sont ou bien tirées de quelque vieux poème ou bien extraites d'un recueil de lois, et constituent des hors-d'œuvre. La trame même des récits est empruntée à la tradition orale. Peut-être y a-t-il eu, sinon pour toutes les narrations, du moins pour quelques-unes d'entre elles une rédaction antérieure, dont la date et l'auteur sont également inconnus; mais pour l'ensemble, J et E nous apparaissent comme ayant fixé d'une façon définitive ce qui, jusqu'à eux, était ondoyant et épars. Le service qu'ils ont rendu par là à l'historiographie israélite et surtout à la religion d'Israël est immense; grâce à eux, la conception du Dieu vivant a trouvé son expression historique au moment même où la prédication des prophètes tendait à y ramener l'attention de leurs contemporains. J et E peuvent donc, à juste titre, être considérés comme les collaborateurs, à certains égards même comme les précurseurs des grands prophètes du VIIIe et du VIIe siècle, et l'on a pu avec justesse appeler ces deux documents les « sources prophétiques » du Pentateuque.

La narration de J remonte aussi haut que possible : jusqu'à la création du monde et de l'espèce humaine. Elle passe de là, en s'arrêtant à plusieurs reprises et en décrivant en particulier les scènes du déluge, à la biographie d'abraham et de ses descendants. E, au contraire, ne commence qu'avec Abraham et ne devient quelque peu détaillé qu'en abordant l'histoire de Jacob et surtout de Joseph. Si nous comparons

Digitized by Google

les deux documents l'un avec l'autre dans les pages de la Genèse et du début de l'Exode, nous relèverons dans E une plus grande abondance de renseignements spéciaux (noms propres de personnes, termes de provenance étrangère); il est seul à parler de Débora (Gen. **35** 8), de Potiphar (**37** 36), d'Abrek (**41** 43)[1], de Tsaphnat-Paenéach, d'Asnath, de Poti-Phéra (**41** 45), de Schiphra et de Pua (Ex. **1** 15), de Hur (**17** 10, 12, **24** 14). Dillmann a fait remarquer que E était « le mieux informé des affaires d'Egypte ». E mentionne la mort et le tombeau de Rachel, mère de Joseph et de Benjamin (Gen. **35** 16-20); c'est lui aussi qui la met en scène le plus fréquemment.

Le rôle principal parmi les frères de Joseph est joué dans E par Ruben, dans J par Juda.

La préoccupation étymologique est très évidente dans J et n'est point étrangère à E. Nous la voyons apparaître et reparaître constamment. Les noms de presque tous les personnages principaux de la Genèse servent d'occasion à quelque explication de ce genre, plus ou moins ingénieuse. Ainsi Eve, Caïn, Seth, Noé, Péleg (**10** 25), etc. Il en est de même des noms de lieux: Nod (**4** 16), Béthel (**28** 17-19, **35** 7), Beer-Schéba (**21** 31, **26** 33), etc. J explique de même l'origine du mot *ischa*, femme[2] (**2** 23).

En faisant l'analyse des documents, nous avons déjà signalé (voir plus haut, p. 65 et 66) l'influence exercée sur certains récits par l'étymologie du nom d'un personnage, par exemple le rôle du rire dans l'histoire d'Isaac, de la fuite dans celle d'Agar, de la couleur rousse à propos d'Esaü, etc.

Ces traits sont communs à J et à E; ils sont par conséquent l'apanage de la tradition israélite prise en bloc. En revanche, celle-ci ne semble pas avoir eu de préoccupations chronolo-

[1] Locution probablement empruntée à une langue étrangère (l'égyptien ?) et que nos versions françaises rendent conjecturalement par: A genoux!

[2] Nos vieilles versions, avec leur terme grotesque d' « hommesse » (allemand: *Mœnnin*), cherchaient à répondre à l'intention de l'original; nos traductions modernes, qui disent correctement « femme », effacent totalement la portée du passage. Dans ce cas-là, une note explicative est indispensable.

Digitized by Google

giques ; nous traiterons ce sujet, ainsi que celui des généalogies, quand nous comparerons P avec JE.

§ **68.** Tandis que le Yahviste et l'Elohiste ont puisé exclusivement, ou peu s'en faut, dans la tradition orale, le Deutéronomiste, dans ses portions narratives, a eu sous les yeux une source écrite, et il n'est pas malaisé de démontrer que cette source écrite est précisément J et E. Que l'on prenne Deut. **1** 6-**3** 22 et **9** 6-**10** 11 ; que l'on compare ces passages avec les narrations de l'Exode et des Nombres, on verra d'une part à quel point la relation est étroite, on constatera d'autre part qu'il n'y a contact de D qu'avec JE et non pas avec P. De là à conclure que J et E étaient bien connus du Deutéronomiste et qu'ils lui ont même servi directement de sources, il n'y a qu'un pas que nous pouvons franchir sans hésiter. On pourrait prétendre, il est vrai, que D a simplement été au courant des faits rapportés par J et E sans que pour cela leur texte même ait été placé sous ses yeux. Mais cette objection tombe quand on considère que la ressemblance n'est pas seulement étroite quant au fond : elle l'est aussi dans la forme, dans la nomenclature et dans le choix des expressions. Cela est si vrai que les termes mêmes employés par J et E à propos de telle circonstance se retrouvent, aisément reconnaissables, sous la plume de D à l'occasion d'un autre événement. Ce fait ne prouve-t-il pas que D était familier non seulement avec le contenu des récits de JE, mais aussi avec la lettre de leurs écrits ? D'ailleurs, cette relation de dépendance positive de D par rapport à JE dans le domaine historique trouve son pendant et sa confirmation sur le terrain des lois. Qu'est-ce que la législation deutéronomistique si ce n'est un développement et une expansion des principes et, qui plus est, des articles de loi du Décalogue et du Livre de l'Alliance de l'Exode ?

Il est vrai que dans ses portions narratives, là même où il est le plus manifestement influencé par JE, le Deutéronomiste introduit çà et là un détail que nous ne trouvons pas dans l'Exode ou les Nombres. D'où lui viennent ces notions ? On pourrait supposer qu'il a puisé des informations à telle ou telle autre source. Mais une solution plus simple a été

Digitized by Google

suggérée : D peut avoir eu le privilège, qui nous est refusé, de posséder l'œuvre de J et celle de E encore séparées et complètes ; il aurait donc pu prendre dans l'une ou dans l'autre des traits ou des renseignements qui n'ont pas trouvé leur place dans le document combiné que nous appelons JE. Celui-ci, au reste, pouvait exister déjà et être connu du Deutéronomiste ; il n'y a en effet aucune raison d'admettre qu'aussitôt la fusion des deux vieilles sources opérée, elles aient dû disparaître sans retour. Elles peuvent très bien avoir subsisté encore un certain temps, et D s'en serait servi tout en consultant aussi le document mixte JE ; cette double supposition est celle qui rendrait le mieux compte des faits, puisque D semble à la fois avoir connu JE combinés et avoir possédé des lumières plus étendues.

Il convient d'ajouter une remarque d'une moindre portée mais qui a pourtant son intérêt : D semble avoir eu une préférence pour l'Elohiste, auquel il a fait des emprunts et des allusions plus souvent qu'au Yahviste. Ainsi il se sert exclusivement du mot Horeb, pris dans E et non dans J. Rappelons aussi que la base législative de l'œuvre deutéronomistique, le Livre de l'Alliance et le Décalogue, fait partie intégrante de E. Cette prédilection du Deutéronomiste, foncièrement judéen à tous les points de vue, pour le recueil éphraïmite des vieilles traditions populaires mérite d'être signalée.

Au point de vue historique, D est donc le disciple fidèle de ses devanciers et, après avoir cherché à caractériser cette relation, nous n'avons pas à demeurer plus longtemps sur ce sujet et nous pouvons passer à P.

§ **69**. Celui-ci possède à coup sûr une individualité des plus marquées, à tous les points de vue et notamment dans sa manière de comprendre et d'écrire l'histoire.

L'enchaînement des faits, la succession des individus et des races ont pour lui un réel intérêt, en rapport avec le but spécial qu'il poursuit. Ce qui lui importe, ce n'est pas le caractère de ses personnages ; la psychologie lui est étrangère. Ce qui a du prix à ses yeux, ce sont les institutions ; tout gravite autour d'elles, tout s'y rapporte, tout y converge. L'œuvre de P consiste donc essentiellement dans un ensemble

Digitized by Google

d'instructions et de règlements, assurant le fonctionnement régulier du culte et de ce qu'on pourrait appeler en langage moderne la « vie ecclésiastique » d'Israël. Mais P n'est pas exclusivement législatif : il y a chez lui encore autre chose que le contenu d'Ex. **25-31**, **35-40**, du Lévitique et de maints chapitres des Nombres ; il y a des éléments narratifs qui ne sont négligeables ni au point de vue de la quantité, ni à celui de la qualité.

Il y a d'abord tout un système chronologique. N'était P, toute donnée de ce genre manquerait dans le Pentateuque ; on demeurerait dans une complète incertitude au sujet de la durée des périodes et de la longévité des personnages. Le document sacerdotal comble cette lacune à sa manière, en rattachant aux généalogies de Gen. **5** et **11** toute une série de chiffres[1], en ayant soin d'indiquer l'âge atteint par Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Aaron, Moïse, et en insérant encore ici et là certaines indications du même ordre.

Les faits rapportés par P n'entrent pas en conflit avec les dates qui constituent son système. Mais il n'en va pas de même quand on compare, dans le Pentateuque tel que nous l'avons, les narrations de J et de E avec le cadre chronologique construit par P. Citons un ou deux exemples de ces incompatibilités[2]. E raconte (Gen. **21** 8-21) comment Abraham chassa Agar : « Il prit du pain et une cruche d'eau et les donna à Agar ; il les mit sur son épaule ainsi que l'enfant et la renvoya, et elle s'en alla et erra dans le désert de Beer-Schéba ». Pour ce narrateur, Ismaël est un petit garçon ; sa mère le porte, et les verbes qui décrivent le voyage sont au singulier. Un peu plus loin, épuisée par la fatigue et la soif, Agar « jette » l'enfant sous un buisson. Et la voix

[1] Rappelons que le texte hébreu des juifs, le Pentateuque des Samaritains et la version des Septante diffèrent considérablement dans ces indications numériques ; voir plus haut, p. 86 et 87.

[2] Parfois aussi, ainsi qu'il ressort de tel des cas cités ci-après, la difficulté ne procède pas directement du conflit avec P, mais de l'assemblage des récits entre eux, comme ils nous apparaissent dans la Genèse, après avoir été ordonnés et combinés par le rédacteur de JE, puis par le rédacteur final.

Digitized by Google

d'en haut lui ordonne de « soulever » son fils et de « l'empoigner fortement avec sa main[1] ». Or, d'après la chronologie de P, Ismaël aurait en ce moment 16 ans, âge auquel un jeune Oriental est un homme fait, souvent marié et père de famille.

On aboutit à des invraisemblances analogues pour Jacob, que la narration de J et E présente manifestement comme un jeune homme lors de son départ pour le pays de Laban et par conséquent de son mariage avec Léa et Rachel, et qui aurait pourtant, d'après les chiffres de P, été déjà âgé d'environ 70 ans. Les naissances des onze fils aînés de Jacob et de sa fille Dina, avec tous les incidents rapportés au sujet de ses deux femmes et de leurs deux servantes, devraient s'entasser dans un espace de 13 ans; Dina serait une fillette en bas âge lors de son aventure avec Sichem; Siméon et Lévi, au moment où ils massacrent les Sichémites, seraient encore loin d'avoir atteint les 16 ans attribués tout à l'heure à Ismaël.

Un autre exemple analogue est fourni par la descendance de Juda. Voici ce que dit à ce sujet M. Westphal (I, 136): « C'est à dix-sept ans que Joseph est emmené en Egypte (Gen. **37** 2). A trente ans, il est « grand vizir » (**41** 46). A trente-neuf ans, il se fait reconnaître par ses frères (**41** 47, **45** 6). Quand son père arrive en Egypte, il avait au plus quarante ans (**45** 9, 13, 21, 23, 24, 25, 28, **46** 1). Sa séparation d'avec sa famille avait donc duré environ vingt-trois ans. Or, Astruc en a déjà fait la remarque, pendant ce laps de temps Juda s'est marié (**38** 1, 2); il a eu trois fils (**38** 3-5); les deux premiers ont successivement épousé Tamar (**38** 6-11), laquelle, visitée par son beau-père (**38** 12-26), a mis au monde deux fils (**38** 27-30) dont l'un, Pérets, est déjà père de deux enfants (**46** 12) lors de l'émigration en Egypte ! Qu'est-ce à dire sinon que quatre générations ont trouvé le moyen de voir le jour en vingt-trois ans[2] ! »

[1] Il est instructif et quelque peu mélancolique de constater les efforts tentés, avec les meilleures intentions sans doute, par nos traductions bibliques pour voiler le sens du texte original.

[2] « Pour que cette succession rapide fût matériellement possible, ajoute

Digitized by Google

La place qu'occupe le récit élohiste de Gen. **20** conduit à attribuer à Sara un âge très avancé au moment où Abimélec la fait enlever et enfermer dans son harem. Déjà, du reste, dans le récit parallèle de J (Gen. **12** 10-20), Abraham et Sara nous font l'effet de vieillards parce que, quelques lignes plus haut (**12** 4b), P assigne 75 ans à Abraham à son arrivée en Canaan. Marie, sœur de Moïse, est âgée de plus de 80 ans quand, ayant pris en main un tambourin, elle dirige les danses des femmes israélites (Ex. **15** 20 E ; comp. **7** 7 P).

Ces inconséquences, que l'on a souvent relevées, ne sont point imputables aux écrivains qui ont composé les diverses sources du Pentateuque ; elles résultent du travail de combinaison auquel on s'est ultérieurement livré sur leurs ouvrages et qui a amené des rapprochements imprévus et contestables.

Outre la chronologie, les généalogies occupent une place considérable dans le Document sacerdotal. Parfois ces deux éléments sont réunis, comme c'est le cas dans Gen. **5** et **11**. Ailleurs les tables généalogiques sont dépourvues de chiffres et n'ont de signification chronologique que par le nombre de générations successives qu'elles indiquent. Cela aussi ne laisse pas que d'amener des conséquences inattendues. Ainsi il est bien évident, pour quiconque lit la touchante histoire de Joseph pardonnant à ses frères, que Benjamin est, sinon un enfant, du moins un très jeune homme ; telle est l'impression que laissent les récits de J et de E. Elle est contredite d'une façon surprenante par P qui (Gen. **46** 21) énumère non moins de 10 fils de Benjamin, tous vivants au moment où Jacob et les siens émigrent en Egypte. Bien plus, si nous recourons à un autre texte de P (Nombr. **26** 38-40), nous découvrons que deux des fils de Benjamin sont ses petits-fils ; le voilà donc promu grand-père au moment même où, selon JE, il nous apparaît adolescent.

Le Yahviste et l'Elohiste ne sont point étrangers non plus aux préoccupations généalogiques. Mais les exemples qu'ils fournissent diffèrent assez sensiblement de ceux du Sacerdotal. Il est, à ce point de vue, utile de comparer la gé-

M. Westphal dans une note, il faudrait qu'Er, Onan et Pérets se fussent mariés au plus tard à dix ans (voir les détails du ch. **38**). »

Digitized by Google

néalogie des Caïnites (Gen. **4** J) avec celle des Séthites (Gen. **5** P), ou bien encore les éléments yahvistes du grand tableau ethnographique de Gen. **10** avec les données du Document sacerdotal qui y sont mêlées et avec la liste des générations successives de la lignée de Sem d'après P (Gen. **11** 10-26). Il y a dans les énumérations de noms fournies par J quelque chose de libre et de désintéressé, s'il est permis de parler ainsi ; je veux dire qu'en dressant ses tableaux J ne poursuit pas un but déterminé et systématique. Il y mêle du reste des réflexions et des remarques qui en rompent l'uniformité. Ceux de P ont au contraire un caractère de rigidité qui leur appartient en propre : ils poursuivent un but défini, et en se reliant les uns aux autres ils arrivent à former un ensemble ordonné et homogène.

§ **70.** C'est bien ainsi du reste que P nous apparaît sur toute la ligne et non pas seulement quant à la chronologie et aux généalogies. En rapportant des faits il a pour objectif non pas tant de faire un récit instructif ou agréable, ou encore de provoquer l'intérêt religieux ou patriotique de ses lecteurs, mais plutôt d'apporter des pierres à la construction de l'édifice qui lui tient à cœur : l'ensemble des institutions théocratiques.

Si l'on examine par exemple dans la Genèse en quoi consistent les données historiques dues à P, on s'aperçoit bientôt qu'elles sont en somme très peu détaillées. Ce que nous appelons les incidents de la vie des patriarches ne nous est connu que par les récits de J et de E. P s'en tient au strict nécessaire : les pérégrinations d'Abraham, sa séparation d'avec Lot, le désastre des villes de la plaine, la naissance d'Ismaël et d'Isaac, d'Esaü et de Jacob, le séjour de Jacob à Paddan-Aram, son retour, son départ pour l'Egypte, sa fin, tous ces événements sont rapportés de la façon la plus brève, en un verset ou en quelques versets. A côté de cela il y a pourtant quelques récits plus circonstanciés. Sans revenir sur les généalogies nous relèverons le récit de la création (Gen. **1** 1-**2** 4a), celui du déluge (dans les ch. **6-9**), celui du pacte d'Abraham avec Dieu (**17**), celui de l'achat de la caverne de Macpéla (**23**). Or le premier de ces récits aboutit à l'institu-

Digitized by Google

tion du sabbat; le second aux préceptes dits noachiques, interdisant de répandre le sang et de le manger; le troisième à l'introduction du rite de la circoncision. Quant au quatrième, quelque peu différent, il semble avoir sa raison d'être dans la première prise de possession d'une fraction du territoire palestinien par l'ancêtre d'Israël.

Dans l'Exode, P n'est pas non plus représenté par des narrations prolongées et détaillées. Il relate, il est vrai, la vocation de Moïse et les plaies d'Egypte; mais visiblement son intérêt principal se porte sur la Pâque. La place qu'il fait, un peu plus loin, au récit concernant la manne s'explique par l'importance qui y est donnée aux préceptes sabbatiques. Jusqu'ici l'œuvre de P semble ne consister qu'en préliminaires; c'est comme une sorte de préparation et d'introduction à son thème capital. La description de la « Résidence » ou tente d'assignation, dans la seconde partie de l'Exode, et le recueil complexe de lois que nous appelons le livre du Lévitique, voilà ce qui fait le noyau de son ouvrage. Il le complète par un certain nombre de dispositions légales consignées au livre des Nombres et par quelques courts renseignements narratifs. Ceux-ci présentent le même caractère de laconisme que ceux de la Genèse et de l'Exode. Toutefois un intérêt semblable à celui qui l'a porté à raconter l'achat de la caverne de Macpéla amène P à s'étendre sur l'exploration de Canaan par les douze émissaires dont il donne d'ailleurs les noms. La campagne contre les Madianites (**31**) fournit l'occasion de formuler les règles relatives au partage du butin. Les chiffres affectionnés par P, comme nous l'avons vu plus haut à propos des généalogies, se retrouvent en abondance à l'occasion des dénombrements.

§ **71**. La plus grave question que soulève l'étude des documents du Pentateuque au point de vue historique est celle de leur crédibilité. Elle ne rentre pas à proprement parler dans le cadre de cet ouvrage qui s'occupe de la composition des livres bibliques plutôt que de leur valeur et de l'emploi à en faire. Il y aurait pourtant de l'affectation à laisser totalement de côté un tel sujet. Quelques mots d'explication me seront donc permis ici.

Digitized by Google

Nous avons affaire dans le Pentateuque à des sources d'époques et de tendances différentes. Elles ont toutes été rédigées longtemps après les événements qu'elles racontent. Même les plus anciennes d'entre elles ne peuvent par conséquent nous fournir que des témoignages déjà lointains. Entre elles d'une part et les faits qu'elles rapportent d'autre part, il faut statuer une transmission des récits par voie orale, sans exclure la possibilité de documentations écrites partielles et occasionnelles. Le problème est donc celui-ci : que vaut la tradition orale ?

Il est aisé de comprendre que toute solution simpliste est inadmissible. Il serait exagéré et injustifiable de dire que la tradition orale a une valeur absolue ; il le serait également de proclamer qu'elle n'a aucune valeur. Il en résulte l'impossibilité de se prononcer autrement que d'une façon approximative, variable et hypothétique. Les données historiques de J et de E peuvent être conformes aux faits ; elles peuvent aussi être dues à l'imagination populaire ; le plus probable est qu'elles renferment à la fois des éléments de l'une et de l'autre sorte, en d'autres termes que, sur la base de faits réels, la tradition a construit des récits ornés de vives couleurs et inspirés, en partie tout au moins, des sentiments et des préoccupations de ceux qui se les transmettaient. La sincérité et la bonne foi de J et de E sont hors de question : ils ont collectionné et groupé les traditions de leurs deux royaumes respectifs avec conscience et fidélité ; on ne saurait leur demander davantage. Naturellement tout historien d'Israël devra soumettre leurs narrations à un examen détaillé et chercher à dégager le noyau historique du revêtement que plusieurs générations et même plusieurs siècles lui ont donné. Pour ma part, il me semble acquis qu'au sujet de l'époque mosaïque et de la personnalité de Moïse en particulier, nous pouvons légitimement accorder une grande confiance au tableau que J et E nous présentent. A l'autre extrémité de la période qu'embrasse le Pentateuque, nous avons les pages consacrées aux premières origines du monde et de l'humanité. Ici nous ne sommes pas, et ne pouvons pas être, sur le terrain de l'histoire, et rien ne doit nous empêcher de recon-

Digitized by Google

naître que nous avons affaire à des mythes, à propos desquels ne peut se poser la question de leur valeur historique, mais seulement celle de leur valeur religieuse et morale. Enfin entre deux se déroulent les événements des temps dits patriarcaux, auxquels sont consacrés, en chiffres ronds, les quatre cinquièmes de la Genèse. C'est à leur propos qu'à notre époque les questions les plus délicates se posent et que règne la plus grande incertitude. Ce que nous disions tout à l'heure de la tradition orale en général s'applique tout particulièrement à cette catégorie de récits. La tâche est de discerner non pas si les patriarches, Abraham, Jacob, etc., sont des figures historiques, mais jusqu'à quel point ils le sont, et quelle part il faut faire dans les narrations de J et de E aux embellissements inévitables dus à une transmission prolongée. Il importe aussi de rechercher dans quelle mesure il faut employer, pour l'intelligence de ces textes, le procédé de l'interprétation dite ethnique. Les personnages mis en scène sont-ils, seraient-ils non pas des individus mais des personnifications de races, de tribus ou de peuplades? Dans certains cas la réponse ne peut être qu'affirmative; le ch. 10 de la Genèse est là pour l'attester. Mais jusqu'où cette explication doit-elle être étendue? Tel personnage, père d'un peuple, d'un clan, d'une famille, n'est-il peut-être que l'incarnation de sa postérité prise en bloc et projetée en arrière dans un milieu antique? C'est ce que seule une étude attentive et minutieuse de chaque cas particulier est appelée à discerner.

Il n'y a pas lieu, au point de vue qui nous occupe, de nous arrêter sur le Deutéronomiste; celui-ci, lorsqu'il relate des faits, n'est que le continuateur et le disciple de ses prédécesseurs J et E. Mais il est d'autant plus indiqué de poser la question à propos de P. En effet, ce document ne porte pas sans motif l'épithète de sacerdotal. Il est incontestablement animé d'un certain esprit qui, s'il se fait sentir dans les textes législatifs, n'en domine pas moins aussi les parties narratives. Il serait immotivé, à propos de J et de E, de prononcer le mot tendance; disons qu'ils ont certains principes, certaines aspirations; parlons du souffle qui les anime, mais

Digitized by Google

n'allons pas au-delà. Pour P, en revanche, reconnaissons qu'il en est autrement : champion d'une théocratie que l'on ferait mieux d'appeler hiérocratie, il ne perd jamais de vue le but précis auquel il tend et lui subordonne tout le reste. Est-ce à dire que nous devions suspecter sa loyauté et l'accuser de falsifier les faits ou les textes ? Ce serait dépasser la mesure et lui imputer des torts dont nous le croyons innocent. Il peut avoir vu le passé sous un angle spécial, au travers des préoccupations du présent, l'avoir dépeint avec des traits et des couleurs d'une époque plus récente, avoir reporté bien loin en arrière des institutions relativement modernes, bref, avoir commis toute une série d'anachronismes ; il peut, dis-je, avoir fait tout cela, sinon inconsciemment, du moins de très bonne foi, avec la conviction de se conformer aux faits historiques et aux enseignements des ancêtres. Nous pouvons, il est vrai, éprouver quelque difficulté à nous placer à son point de vue et à comprendre comment il lui a été possible de concilier ce qui nous paraît inconciliable. Mais le spectacle d'événements contemporains, l'étude de certaines mentalités, de certains systèmes dont nous respectons les représentants sans y adhérer nous-mêmes, ne suffisent-ils pas à nous apprendre que P n'est point un cas unique ou exceptionnel.

A l'époque où le Document sacerdotal fut rédigé, Israël avait déjà pratiqué plus ou moins longtemps certaines institutions qui lui étaient devenues chères et, semblait-il, indispensables. Sans doute elles n'avaient pas atteint d'un seul coup la forme qu'elles eurent soit au moment de l'exil, soit dans les siècles qui le suivirent ; sans doute encore elles étaient susceptibles de modifications et de développements ultérieurs. Elles n'en formaient pas moins un ensemble que le judaïsme était tout naturellement conduit à accepter et à vénérer en bloc. De là à se représenter que la forme existante était la forme antique et permanente, il n'y avait qu'un pas à franchir. Et même il était naturel d'attribuer à l'état de choses initial un caractère de perfection, d'en faire un idéal, un modèle accompli, de reporter ainsi aux origines mêmes non seulement le développement déjà obtenu, mais encore

Digitized by Google

celui auquel on aspirait et qu'on espérait réaliser. Pour comprendre P et l'apprécier équitablement, il importe de prendre en considération les circonstances que nous venons de rappeler et qui ont exercé une influence décisive sur la composition de cet ouvrage. Du reste, nous allons avoir à y revenir en cherchant dans les pages qui suivent à caractériser les documents du Pentateuque, et P entre autres, au point de vue religieux et théologique.

IV. Au point de vue théologique et religieux.

§ **72.** Yahvé, ses actes et ses paroles, ses interventions constantes dans la vie de l'humanité et dans celle des patriarches, puis dans les destinées du peuple israélite en voie de formation, voilà ce qui remplit les pages du Yahviste. Son Dieu est le Dieu vivant. C'est aussi le Dieu accessible, entrant en communication avec ses créatures pour les châtier ou les bénir, les exaucer ou les rejeter. Etant données une semblable conception de la divinité et l'obligation de la traduire en langage humain, comment y arriver sinon en parlant de Dieu comme on parlerait d'un homme? De là, les anthropomorphismes si fréquents chez le Yahviste qu'ils constituent un des traits les plus frappants de ses tableaux. Qu'on se rappelle le récit de la création et de la chute: Yahvé formant (litt. façonnant, modelant) l'homme de la poudre de la terre, formant ensuite les animaux et les oiseaux, puis la femme, plantant un jardin et s'y promenant, demandant à l'homme: « Où es-tu? », faisant des habits de peau pour le premier couple et l'en revêtant. L'histoire de Caïn et d'Abel et celle du déluge présentent des traits du même genre: l'Eternel s'entretient avec Caïn et met un signe sur lui [1]; il ferme la porte de l'arche; il sent une odeur agréable. Le récit de la tour de Babel nous le montre « descendant pour voir la ville et la tour ». Il apparaît à Abraham et accepte son hospitalité; il lutte avec Jacob au gué du Jabbok;

[1] Voir la Bible annotée, Ostervald et la revision d'Ostervald; la paraphrase de Segond est inexacte.

Digitized by Google

il attaque Moïse et veut le faire mourir; il enlève les roues des chariots égyptiens. L'ange de l'Eternel « trouve » Agar dans le désert; il « se place sur le chemin » devant Balaam. Et l'on pourrait encore allonger cette liste d'exemples.

Ce ne sont pas seulement des actes que le Yahviste attribue à Dieu en leur appliquant la terminologie usuelle : il lui fait aussi éprouver des sentiments humains. Ainsi Yahvé « se repent et est affligé en son cœur » (Gen. **6** 6) ; sa « colère s'enflamme » (Ex. **4** 14, etc.); il « jure » (Gen. **24** 7, Nombr. **11** 12).

Faut-il s'étonner de ces expressions? Ne sont-elles pas naturelles dans un recueil de traditions populaires animées d'un souffle religieux intense? Bien plus, ne sont-elles pas admirablement appropriées au but même de ces narrations, et n'est-ce pas un fait d'expérience bien constaté que ce langage parle d'une façon persuasive au cœur et à la conscience des enfants et de « ceux qui leur ressemblent »?

Ce qui a été dit plus haut du Dieu du Yahviste, qui est un Dieu vivant, nous pouvons le redire *mutatis mutandis* des personnages mis en scène dans ses narrations : eux aussi sont très vivants. Non seulement J se plaît à raconter, mais la psychologie tient une large place dans ses récits. Si Abraham et Jacob, et même certaines personnes secondaires, ont pour nous une physionomie nette et tranchée, c'est à J que nous le devons. C'est lui qui met en relief l'individualité des patriarches et qui a ainsi frayé la route à tous ceux qui, après lui, dans le reste de la Bible, comme ailleurs, ont réussi à tirer parti de l'étude des caractères.

Pour le Yahviste, la figure capitale est, au point de vue religieux, celle d'Abraham; il en marque l'importance par cette brève phrase de Gen. **15** 6 : « Abraham crut en l'Eternel et celui-ci le lui imputa à justice ». M. Westphal, après avoir signalé ce passage et en avoir rapproché Ex. **4** 31 : « le peuple crut », ajoute les lignes suivantes que nous tenons à reproduire[1] : « Lorsque saint Paul, dans l'épître aux Galates, démontrera aux Juifs que, « comme Abraham crut à Dieu et

[1] *Sources du Pentateuque*, II, p. 14-15.

Digitized by Google

que cela lui fut imputé à justice », de même « ceux-là sont fils d'Abraham qui le sont par la foi », il ne fera que reprendre la thèse du Jéhoviste et en tirer les conséquences pour l'édification de l'Eglise.

» Saint Paul est, en effet, parmi les écrivains bibliques, le seul qui rappelle le Jéhoviste et lui puisse être comparé pour l'envergure de la pensée et la vigueur de l'expression. Placés chacun au seuil d'une alliance, l'un résume l'ancienne, l'autre la nouvelle, et tous deux sont si bien animés du même esprit révélateur, qu'à mille ans de distance, ils sont frères et se trouvent avoir écrit les deux moitiés du même évangile. Quant saint Paul écrivait ses lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, l'histoire de Jésus-Christ n'était pas encore fixée, et cependant, le jour où ces épîtres furent lancées, on put dire : le christianisme est né, la religion chrétienne est fondée. Ainsi, lorsque le Jéhoviste, avant que les prophètes eussent parlé, avant que la législation sacerdotale eût déployé ses rites, écrivit ces vérités fondamentales : la chute de l'homme, la promesse de la rédemption, la souveraineté de Dieu, l'universalité du salut, la justification par la foi, il posa les principes d'où devait sortir la religion révélée tout entière. »

§ **73**. L'Elohiste semble attacher une plus grande importance aux événements qu'aux caractères ; on a pu dire à ce propos qu'il était plutôt didactique et objectif, tandis que l'élément moral et moralisant est plus marqué chez le Yahviste. Il prend plaisir à relever les faits, spécialement lorsqu'ils ont quelque chose de miraculeux. Chez lui, et chez lui seul, les songes tiennent une large place : Jacob apprend en songe que l'extraordinaire multiplication de son bétail est l'effet d'un miracle ; d'après J, ce résultat est dû à sa propre ingéniosité. Un autre songe de Jacob à Béthel, ceux d'Abimélec, de Joseph enfant, de l'échanson et du panetier, de Pharaon sont tous mentionnés par l'Elohiste. Selon lui, c'est aussi en songe que Dieu apparaît à Balaam et autorise son départ, tandis que J fait intervenir l'ange de l'Eternel sur le chemin.

Toutefois, si E affectionne ces manifestations surnaturelles,

Digitized by Google

il se sépare nettement de J en ce qui concerne les apparitions de la divinité elle-même. Les anthropomorphismes dont il se sert sont beaucoup plus rares; ils sont aussi plus timides. Les théophanies proprement dites font défaut et sont remplacées par des angélophanies: les anges (au pluriel) jouent chez lui un rôle important, comme intermédiaires entre Dieu et l'homme. C'est ce que symbolise la vision de Béthel; voir aussi Gen. **32** 1-2. Serait-il téméraire ou prématuré d'inférer de ces faits que E reflète, ainsi qu'il y a du reste lieu de l'admettre pour d'autres motifs, une époque un peu moins antique que J? Le fait que E s'abstient d'employer le nom de Yahvé avant l'époque mosaïque et qu'il n'imite point à cet égard le naïf procédé de J, semble militer dans le même sens. Il semblerait aussi que, par la désignation d'Abraham comme prophète (Gen. **20** 7) et par la façon dont il définit la mission médiatrice de Moïse (Ex. **33** 11, Nombr. **12** 6-8), E se révèle comme ayant subi davantage l'influence du mouvement prophétique inauguré par Elie et poursuivi par les prophètes du royaume du nord, Amos et Osée. Peut-être enfin y a-t-il chez E un peu plus de réserve à l'égard des anciennes manifestations extérieures du culte, admises et sanctionnées par J avec tant de simplicité; nous voulons parler des érections d'autels, des stèles, des arbres sacrés, ainsi que des allusions aux théraphim et aux usages païens. Mais ce n'est qu'une nuance peu sensible.

En somme, et quoique la distinction établie entre les documents J et E doive certainement être maintenue, leurs ressemblances l'emportent de beaucoup sur leurs différences. Lorsqu'ils eurent été combinés ensemble de façon à constituer un ouvrage unique, on peut dire qu'à part certaines répétitions, telles que Gen. **12** 10-20 J et **20** E, Ex. **34** J et **21-23** E, le résultat de cette fusion s'est présenté au lecteur avec un caractère d'homogénéité très marqué.

Nous avons déjà fait allusion plus haut au lien qui rattache J et E au mouvement prophétique du IXe et du VIIIe siècles. Nous devons ici préciser davantage et mentionner le fait que J et E et leur combinaison JE sont couramment appelés de nos jours « la source prophétique, la narration prophétique

Digitized by Google

ou l'écrit prophétique » du Pentateuque. Et cette désignation est pleinement justifiée : quand on rapproche le Yahviste et l'Elohiste des prophètes Amos, Osée, Esaïe, Michée, on sent qu'avec une certaine diversité, il y a pourtant entre eux tous une unité fondamentale d'esprit et de tendances[1].

§ **74.** Le Deutéronomiste plonge ses racines dans le même sol ; il a été à l'école des prophètes, il a été surtout à l'école de JE. Mais, tout en s'étant pénétré de leurs enseignements et de leurs principes, il a surtout été frappé d'admiration pour la législation contenue dans le Livre de l'Alliance ; il s'en est inspiré et il s'est appliqué à la développer et à la faire observer. Son œuvre n'est donc pas uniquement, ni même essentiellement prophétique ; elle est mixte, elle constitue une sorte de compromis (au sens le plus honorable de ce terme) ou de transaction entre deux tendances, également représentées et justifiées : celle des prédicateurs éminemment spiritualistes de la justice et de la foi d'une part, et celle des hommes d'ordre attachés aux institutions nationales et religieuses de leur peuple d'autre part. Il a donc tenté une synthèse et cherché à concilier dans la mesure du possible les exigences impérieuses de la conscience des prophètes avec le respect des usages consacrés, tels qu'il les trouvait soit dans le droit coutumier d'Israël, soit surtout dans les recueils de lois déjà existants et incorporés dans l'écrit prophétique de JE. L'attitude de D n'a donc pas ce caractère d'intransigeance que nous rencontrons chez les prophètes ; elle est au contraire opportuniste, c'est-à-dire que, se plaçant sur le terrain pratique et espérant aboutir par le concours des bonnes volontés à une véritable réformation, le Deutéronomiste, tout en conservant un idéal religieux très élevé et en l'exprimant par le commandement suprême de l'amour de Dieu, a fait une large part aux institutions et par conséquent à ce qu'on peut ap-

[1] Pour préciser, il convient de remarquer que cet accord de J et de E avec les écrits prophétiques proprement dits est surtout sensible dans leurs récits, et à un moindre degré seulement dans les éléments législatifs qu'ils ont incorporés à leurs œuvres. Ces recueils fragmentaires de lois sont de leur part un emprunt ; leur véritable tendance, spiritualiste et profondément religieuse, se manifeste dans leurs narrations.

Digitized by Google

peler le côté extérieur de la religion. Son œuvre est donc en quelque mesure une charte religieuse en même temps que civile; elle s'adresse à la nation dans sa généralité et non pas à telle classe particulière de la population, au sacerdoce par exemple ou aux magistrats. Elle cherche à populariser les principes législatifs du Livre de l'Alliance et pour cela ne se contente pas de les énoncer sous forme de commandements; elle y joint de pressantes recommandations, des appels réitérés à la conscience, des promesses et des menaces. L'histoire, dont D ne fait qu'un usage restreint, lui sert à illustrer ses lois et sa prédication; il la prend du reste telle qu'il la trouve chez ses devanciers et ne l'accommode point artificiellement à ses vues. Quand il lui arrive d'innover, quand, en particulier, il se fait le champion de l'unification du culte en un seul lieu, il est fort loin d'inventer quelque chose; il a conscience de poursuivre un but déjà implicitement admis avant lui et de tirer simplement les conséquences d'un principe déjà ancien.

§ **75.** Ce qu'on aura sans doute le plus de peine à pardonner au Deutéronomiste, c'est d'avoir placé ses discours et ses lois dans la bouche de Moïse. Je ne parle pas ici de ceux qui se refusent à admettre que le Pentateuque en général et le Deutéronome en particulier ne soient pas l'œuvre directe et personnelle de Moïse. Je parle de ceux qui, acceptant les résultats de l'analyse critique, reconnaissent la pluralité des sources et le lien étroit qui unit le Deutéronomiste à la réforme de Josias. Comment, diront-ils, un auteur tel que D, animé d'un esprit si religieux et si hautement moral, s'est-il permis une falsification et a-t-il recouru à ce qu'on est convenu d'appeler une « fraude pieuse »? L'effort réformateur du loyal Josias a-t-il donc pour point de départ une supercherie?

Je reconnais franchement ce qu'a de pénible et d'angoissant la situation historique que j'ai essayé de décrire. D'un côté, nous avons d'incontestables qualités de fond, une grande noblesse de sentiments, une piété profonde, un ardent désir de réforme nationale, des principes de charité et de générosité, une législation éclairée, humaine, bienfaisante,

Digitized by Google

présentée au nom des mobiles les plus élevés ; de l'autre côté, nous avons un artifice de forme, consistant à faire intervenir la personnalité lointaine et imposante de Moïse pour revêtir d'autorité le contenu du livre nouveau. Est-ce que, privée de cette sanction, la législation deutéronomistique n'aurait pas pu faire son chemin? fallait-il qu'elle portât un nom, un nom glorieux du passé? n'y a-t-il pas quelque chose de choquant, d'inacceptable dans un semblable procédé?

Tout cela, et bien d'autres choses encore, nous nous le sommes dit et redit. Pour répondre à toutes ces questions, il faudrait pouvoir nous dépouiller de nos idées, de nos jugements, de nos habitudes modernes, nous transporter au VIIe siècle av. J.-C. et nous placer au point de vue de cette époque si différente de la nôtre.

Il faudrait d'abord remarquer que D ne s'identifie pas avec Moïse. Il s'en distingue au contraire nettement. En effet, il introduit Moïse comme prenant la parole et discourant longuement. Les deux préambules (**1** 1-5, **4** 44-**5** 1a) sont positifs sur ce point; et par la façon dont l'écrivain désigne le lieu où Moïse se trouve (« de l'autre côté du Jourdain »), il indique que lui-même réside sur la rive occidentale. Pour être exact, il ne faut donc pas dire que D parle comme s'il était Moïse ; il faut dire bien plutôt qu'il fait parler Moïse, qu'il place des discours dans la bouche de celui-ci. Or, en agissant ainsi, D ne fait que suivre une coutume commune à beaucoup d'écrivains de l'Orient et de l'antiquité en général. Il serait aisé d'énumérer ici bon nombre d'écrivains grecs et latins, classés en général parmi les historiens les plus réputés, et qui ont adopté d'une façon systématique l'usage d'attribuer à leurs personnages des discours représentant les pensées et les sentiments que l'auteur leur supposait à tel ou tel moment avec plus ou moins de vraisemblance, parfois même peut-être avec des preuves ou des indices à l'appui [1]. Il ne serait même pas impossible, croyons-nous, de retrouver ce procédé jusque chez certains écrivains du XIXe siècle apr.

[1] Chez les Grecs, il faut mentionner Thucydide, imité par d'autres tels que Timée et Denys d'Halicarnasse. Quant aux historiens latins, Salluste, César, Tite-Live, Tacite ont tous placé des discours dans la bouche de leurs

Digitized by Google

J.-C., et non point d'entre les moins appréciés par leurs contemporains. Bornons-nous à constater qu'en tout cas dans les récits bibliques il y a de nombreux exemples de paroles, d'allocutions, de conversations placées dans la bouche de personnages historiques par les livres des Juges, de Samuel, des Rois, des Chroniques, sans parler de Ruth, Esther, etc. Les expressions employées sont fréquemment non pas celles du temps où se passent les événements, mais celles de l'époque où le livre fut écrit, quelquefois même les locutions propres à l'écrivain, celles qui caractérisent sa manière et qui constituent son parler spécial. Pour qualifier exactement ces morceaux, il faut se garder d'affirmer que nous ayons devant nous ce que tel ou tel a réellement dit; nous avons seulement ce qu'il a pu dire ou ce qu'il a dû dire.

Cela étant, examinons jusqu'à quel point D peut être accusé d'avoir arbitrairement prêté à Moïse des paroles étrangères à celui-ci. La réponse à cette question est donnée, me semble-t-il, par le fait même, signalé plus haut, de l'étroite dépendance de D à l'égard de JE. Pour connaître et comprendre Moïse, D n'avait qu'à s'adresser à JE : ce témoignage lui suffisait. Remonter plus haut était inutile et d'ailleurs impraticable. Il n'y a donc pas pour D de différence à faire entre le Moïse de l'histoire, au sens strict de ce terme, et le Moïse de l'écrit prophétique JE. Si ces deux Moïse sont peut-être distincts pour un critique moderne, pour D ils sont un. Par conséquent, ce que J et E racontent sur Moïse, ce sont les expériences de Moïse; les lois qu'ils placent sous son nom, c'est la législation de Moïse. Sur cette base, que fait D? Il transpose de la troisième à la première personne les narrations de JE, persuadé qu'il est de n'attribuer à Moïse autre chose que ce que celui-ci a véritablement éprouvé. Scrutant le sens des lois, analysant leur portée et leurs conséquences, se représentant avec vivacité ce que le législateur original avait dû penser, sentir et désirer, il l'expose avec un entrain et une chaleur bien naturels chez lui, étant donné son complet

personnages. Il est vrai que tous ne l'ont pas fait de la même manière; mais, si le but et la méthode diffèrent, le procédé n'en est pas moins constamment employé.

Digitized by Google

assentiment aux principes du Livre de l'Alliance. Il n'identifie pas Moïse avec lui-même, il s'identifie lui-même avec Moïse, à force de se pénétrer de son esprit et d'être en communion avec lui.

Il serait absurde de considérer D comme un novateur. Sans doute il vise à obtenir une réformation, il travaille à l'amener ; son œuvre, comme le rappelle très bien M. Westphal (II, p. 112), « est, en même temps qu'un livre de lois, un livre de réforme » ; mais ce réformateur est un conservateur dans toute l'étendue du terme : remonter aux origines, s'inspirer d'un glorieux passé et profiter de ses leçons, telle est son idée dominante. Il a conscience d'être en accord fondamental avec le grand initiateur Moïse. Bien loin de vouloir le supplanter, il ne songe qu'à s'effacer pour remettre Moïse en honneur et en lumière. Peu lui importe que son nom soit ignoré, oublié, pourvu que le nom de Moïse et surtout son œuvre reprennent la place qui leur est due.

Nous pouvons, d'après nos idées et selon les mœurs de notre temps, faire des réserves sur les procédés qu'a employés le Deutéronomiste et regretter peut-être qu'il ait, jusqu'à un certain point, paru croire que la fin justifie les moyens. Mais nous n'avons pas le droit de suspecter sa sincérité, et nous pouvons continuer sans arrière-pensée à rendre hommage à l'esprit profondément moral qui l'anime et qui fait de son livre autre chose et mieux qu'un code : une œuvre de foi, de justice et de charité.

§ **76**. En passant du Deutéronomiste au Document sacerdotal, on change d'atmosphère. Non pas, cela va sans dire, que ces deux ouvrages procèdent de deux religions différentes ; mais leurs conceptions et leurs visées diffèrent au plus haut degré. Nous avons été amenés à désigner D comme constituant une œuvre de transition, un chaînon intermédiaire entre la tendance purement prophétique et la tendance des hommes attachés aux institutions religieuses, et il n'y a pas lieu de retirer cette appréciation. D est, quant à l'esprit et non pas seulement quant au temps, entre JE et P, mais il est infiniment plus près du premier que du dernier ; il a beau faire une large part aux institutions, le centre

Digitized by Google

de gravité n'en demeure pas moins pour lui dans la piété intime et personnelle, dans la relation directe de l'homme avec le seul être digne d'adoration et d'amour : « Ecoute, Israël, Yahvé notre Dieu, Yahvé est unique. Tu aimeras Yahvé ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. »

Le culte extérieur avec ses règles compliquées et ses multiples ordonnances tient au contraire une place prépondérante dans l'œuvre de P. Le sanctuaire, avec tout ce qui s'y rattache, est au centre de toutes ses préoccupations, de même qu'il est, d'après ses descriptions, au milieu du camp d'Israël pendant le séjour au désert. Tout dans la vie du peuple gravite autour de l'autel : les prêtres qui le desservent, les sacrifices qu'on y offre, les fêtes qui y amènent les fidèles, tout cela attire et retient l'attention du législateur sacerdotal. Ce qui importe, semble-t-il, ce ne sont pas tant les sentiments du cœur, c'est leur manifestation extérieure soumise à des règles déterminées pour chaque cas particulier. Le Document sacerdotal n'emploie pour ainsi dire jamais le terme de justice, si caractéristique dans la pensée du Yahviste. Il y substitue les termes de sainteté et de pureté, qui ont chez lui, le dernier surtout, un sens plutôt extérieur et conventionnel. La pureté est une pureté légale, formelle, que certains contacts troublent, que certaines ablutions restaurent. Et quant à la sainteté, si elle est parfois conçue avec beaucoup d'élévation, elle est fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est pas la foi, que le Yahviste met au premier plan ; ce n'est pas non plus l'amour pour Dieu, auquel le Deutéronomiste exhorte ses lecteurs ; c'est l'obéissance, ou, si l'on veut, l'observance, à l'égard de nombreux préceptes placés sur la même ligne quelle que soit leur importance intrinsèque. Il n'est donc pas hors de propos d'appliquer le terme de religion des œuvres à la conception de P ; et s'il y a un rapprochement légitime à établir entre le Yahviste et saint Paul, il est également permis de comparer le Sacerdotal avec saint Jacques. Il n'est pas sans intérêt de constater dans le Pentateuque ce même double courant que nous retrouvons dans la littérature apostolique

Digitized by Google

et qui traverse, on peut le dire, toute l'histoire de l'Eglise chrétienne. A l'expression de J (Gen. **15** 6): « Abraham crut en l'Eternel et celui-ci le lui imputa à justice », correspond dans le passage parallèle (**17** 1) la formule caractéristique de P: « Marche devant ma face et sois intègre. » Déjà dans le récit du déluge cette même nuance se fait sentir. « Noé, dit J (Gen. **6** 8), trouva grâce aux yeux de l'Eternel.» « Noé, dit de son côté P (**6** 9), était un homme juste et intègre parmi ses contemporains; Noé marchait avec Dieu. »

Il est aisé de comprendre que cette différence dans la façon de se représenter la relation entre l'homme et Dieu réagira nécessairement sur la manière dont il sera parlé de Dieu lui-même. Nous avons vu de quelles vives couleurs le Yahviste se servait pour peindre la divinité, et combien personnelle et vivante était l'idée qu'il s'en faisait et qu'il en donnait à ses lecteurs; nous avons vu que son Yahvé était un Dieu prochain, accessible, intervenant dans les affaires d'ici-bas. Les hardiesses de langage du Yahviste, ses expressions parfois naïves sont loin de nuire au portrait divin qu'il essaie de tracer. Tout autre est l'aspect sous lequel Dieu nous est présenté par P. Ce n'est pas chez celui-ci qu'il faut chercher des anthropomorphismes ou des anthropopathismes. Les actes créateurs sont remplacés par la parole créatrice; Dieu ne façonne pas, ne plante pas, ne souffle pas, il dit. Il est vrai que parfois il entre en communication avec un de ses serviteurs, mais il n'est question ni de rencontres, ni d'entretiens, ni même de songes; il est dit simplement: « Dieu parla ». Le Dieu de P « apparaît », il est vrai, à Abraham, à Jacob ou à Moïse (Gen. **17** 1, **35** 9, **48** 3, Ex. **6** 3); mais il ne s'agit point de théophanies comme celles de J.

Cette parole divine, qui joue un si grand rôle non seulement dans les lois, mais aussi dans les récits de P, consiste essentiellement en ordres donnés, positifs ou plus souvent encore négatifs. P a pour toutes les circonstances de la vie des préceptes auxquels l'homme est tenu de se conformer. Il ne se préoccupe guère du « pourquoi »; il lui suffit de connaître le « comment ». On a remarqué avec raison qu'il n'aborde

Digitized by Google

pas les questions graves et délicates qui se sont posées devant la conscience du Yahviste et auxquelles celui-ci a donné des réponses qui, pour être naïves, ne manquent pourtant pas de profondeur. Le « pourquoi » de l'existence du mal, de la souffrance, de la haine, de la diversité des langues et des nations, de la corruption des Cananéens, des choix divins avec les rejets qui en sont le corrélatif : tous ces problèmes que le Yahviste a connus et qu'il s'est efforcé de résoudre, P les passe sous silence. Il peut, si l'on se place à un point de vue superficiel, avoir la réputation d'être le plus théologique parmi les documents du Pentateuque, parce qu'il disserte longuement sur les manifestations extérieures de la religion et leur voue un intérêt exclusif : en fait, il est le moins théologique de tous, parce que sa pensée ne s'élève pas jusqu'aux questions capitales, à celles qui sont essentiellement de l'ordre religieux et moral.

Le fait que nous devons à P l'admirable tableau de la création (Gen. 1) pourrait être allégué en opposition à ce qui précède. Pourtant, si l'on y regarde de près, quelles que soient la beauté et la grandeur de cette peinture, il faut reconnaître qu'elle ne reproduit qu'une des faces de la réalité. Dieu nous y apparaît tout-puissant et sage ; toutes ses œuvres sont bonnes, très bonnes ; l'homme est à l'image de Dieu. Mais c'est tout, et en quelques lignes, moins savamment disposées, le Yahviste soulève maintes questions vitales et pose un certain nombre de points d'interrogation auxquels P ne semble pas avoir songé[1].

Il faut encore observer que dans P les promesses faites aux patriarches ne s'appliquent qu'à leur descendance, tandis que pour J le cercle s'étend et que « les nations de la terre » sont appelées à participer un jour aux bénédictions de Yahvé. La législation sacerdotale porte d'ailleurs dans son

[1] Amené à parler ici des deux récits de la création, je voudrais faire remarquer qu'ils suivent une marche inverse, mais qu'ils tendent l'un et l'autre au même but : proclamer l'homme centre et couronnement de la création. En conséquence, J introduit l'homme d'emblée sur la terre encore entièrement dépourvue de ressources, et il groupe peu à peu autour de lui tout ce qui lui sera nécessaire ou utile. P au contraire commence par la péri-

Digitized by Google

ensemble cette même empreinte exclusivement nationale. Le terme de théocratie que l'on a souvent employé pour caractériser la conception de P ne nous semble pas suffisamment exact, car, à parler strictement, tous les documents du Pentateuque, et tous les écrivains bibliques, et tous les esprits sincèrement religieux sont théocratiques, en proclamant la suprématie divine. Il convient donc bien plutôt, comme nous l'avons déjà indiqué une ou deux fois plus haut, de définir l'œuvre de P par le mot hiérocratie, qui implique la prépondérance du sacerdoce au sein de la nation et l'importance majeure attribuée aux actes extérieurs du culte.

§ 77. P présente donc au plus haut degré certains caractères qui sont historiquement bien connus pour être ceux de la périodique postexilique, en un mot ceux du judaïsme. Ce que nous connaissons de l'état religieux et social du peuple juif après l'exil nous offre un spectacle sensiblement différent de celui des temps antérieurs. Nous pouvons en juger par certains livres tardifs de l'Ancien Testament, par quelques-uns des livres dits apocryphes, par l'écrivain Josèphe, enfin par les Evangiles dont le témoignage est familier à chacun. Nous obtenons ainsi une vue très instructive de l'évolution qui s'est produite au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne. Personne ne peut songer à en contester les résultats. Mais, jusqu'au moment où les travaux critiques sur le Pentateuque sont entrés dans leur phase actuelle, ces résultats ne pouvaient être attribués qu'à l'influence des hommes qui ont vécu à Jérusalem entre l'époque d'Esdras et celle de Jésus-Christ. Ayant entre les mains, selon les théories traditionnelles, la même Loi que leurs devanciers d'avant l'exil, ils en auraient tiré un tout autre parti, en auraient déduit des conséquences nouvelles et fait des applications

phérie, et, se rapprochant graduellement du centre, arrive enfin à l'humanité après avoir décrit l'apparition successive de toutes les choses créées. Les deux méthodes sont différentes, mais l'effet produit est le même, sauf, bien entendu, les réserves faites ci-dessus touchant la supériorité morale et religieuse de la conception yahviste. — Lire, sur le ch. 1 de la Genèse, la remarquable étude de M. le professeur H. Vuilleumier : *La première page de la Bible*, Lausanne 1896.

Digitized by Google

inédites. Ainsi, se fondant sur une Bible qui n'aurait rien eu de judaïque, ces hommes auraient dévié spontanément pour aboutir au légalisme que l'on sait.

La détermination plus rigoureuse de l'âge, du caractère et de la portée du document P permet de rectifier ce point de vue. Nous savons maintenant qu'inconnu des générations antéexiliques il a pris naissance sur le sol de l'exil et qu'il est entré comme un agent nouveau et puissant dans la pensée et dans la vie de la communauté juive de Jérusalem. Nous aurons à exposer plus loin les circonstances historiques de cette intervention ; mais il fallait en parler dès maintenant pour marquer la place de P dans le développement religieux d'Israël et pour pouvoir ainsi apprécier équitablement sa valeur.

Il nous semble en effet certain que, sous l'action de P, le mouvement religieux, théologique et ecclésiastique s'est infléchi vers une direction particulière ; il s'est produit comme un rétrécissement de l'horizon juif. Si ce changement était survenu brusquement, sans que la situation extérieure et les besoins intérieurs du peuple en eussent été la cause ou l'occasion, il y aurait lieu de le regretter et de porter sur ses auteurs un jugement défavorable. Mais, si l'on se rappelle par quelle crise la nation eut à passer au VIe siècle, si l'on tient compte de la ruine de Jérusalem, de l'asservissement de Juda, de la déportation d'un grand nombre, et des meilleurs, de la suppression temporaire de tout culte, enfin des conditions précaires et misérables dans lesquelles se fit la restauration, on comprendra que la tâche des réformateurs du Ve siècle s'est présentée à eux avec des difficultés exceptionnelles à surmonter. L'un des grands prophètes de l'exil, Ezéchiel, leur avait déjà frayé la voie dans laquelle ils entrèrent résolument. A un peuple privé de son autonomie politique et ballotté de servitude en servitude, des Perses aux Grecs, des Ptolémées aux Séleucides, puis aux Romains, ils réussirent à donner une organisation ecclésiastique si forte que l'unité religieuse lui a tenu lieu de nationalité et a assuré au judaïsme une persistance sans exemple dans l'histoire de l'humanité. Ce résultat a été obtenu grâce à un travail intensif ; la communauté juive postexilique a été soumise à un régime

Digitized by Google

strict, adapté à des conditions d'existence si différentes de celles de ses pères. Il ne faut jamais perdre de vue cet état de choses quand il s'agit d'estimer à sa juste valeur le Document sacerdotal. Recherchant dans le passé les matériaux nécessaires pour construire à l'usage du peuple juif une maison, restreinte quant à ses dimensions, mais solide, compacte et bien fermée, il s'est attaché aux institutions anciennes en leur donnant une importance nouvelle.

Du reste, il s'en faut que P ait créé de toutes pièces son système : il a puisé abondamment non seulement aux sources écrites que nous connaissons, mais encore à d'autres qui sont perdues, sans parler de la tradition orale. Le rituel des sacrifices, les fonctions des prêtres et leurs costumes, le cérémonial des fêtes, tout cela P ne l'a point inventé ; il l'a pris dans les usages existants, il l'a coordonné et réglé systématiquement. Le sacerdoce, dès avant l'exil, possédait des instructions, des règlements dont nous retrouvons quelques traces. Ainsi Deut. **24** 8 mentionne expressément que les prêtres lévitiques possédaient des ordonnances spéciales sur la lèpre et devaient être consultés à ce sujet. Le fragment du Deutéronomiste qui traite des animaux purs et impurs (Deut. **14** 4-20) et celui de P sur le même sujet (Lév. **11** 2b-20) semblent provenir tous deux d'un texte antérieur qui leur aurait servi de source commune. Certains passages des prophètes (Amos, Esaïe, Jérémie) montrent que quelques-uns au moins des termes fréquemment employés par P et des coutumes auxquelles il a donné force de loi n'étaient point inconnus avant l'exil. Il est du reste évident que dès cette époque, et déjà depuis l'érection du temple de Salomon, une tradition fixe s'était établie au sein du sacerdoce. Les coutumes en vigueur se transmettaient de génération en génération, principalement sans doute par voie orale, ce qui n'exclut pas une forme conventionnelle plus ou moins stéréotype. La ruine du temple en 586 et la suspension du culte rendirent indispensable la fixation par écrit des règles suivies dans le culte.

Nous avons fait remarquer déjà à propos du Deutéronomiste à quel point il est conservateur ; c'est encore bien plus vrai de P, pour qui le retour au passé et le respect du passé

Digitized by Google

constituent le premier des devoirs. Il a usé de toute son influence pour faire sanctionner les institutions déjà existantes de son temps, et il les a complétées par d'autres qui n'étaient point à ses yeux une innovation mais une résurrection de règles et d'ordonnances antiques, tombées en désuétude. Sa maxime semble avoir été : *Salus populi suprema lex esto*, et il faut avouer qu'il a poursuivi ce but avec persévérance et avec succès, étant donné son point de vue. Il est sans doute permis de différer d'opinion sur ce point et de préférer tel autre courant d'idées, telle autre tendance représentée par le Yahviste par exemple ou par les grands prophètes d'avant l'exil : il n'est pas permis de mettre en doute le sérieux moral et religieux du Document sacerdotal et sa haute portée dans l'histoire du judaïsme [1].

[1] « Lors de la restauration du judaïsme, dit Wellhausen à la dernière page de ses *Prolegomena*, les anciennes coutumes ont été ajustées ensemble, de façon à constituer un système nouveau ; mais celui-ci n'a servi que de forme pour conserver un contenu plus noble, lequel n'aurait pu être sauvé s'il n'avait été enfermé dans une coque aussi étroite, aussi appropriée à écarter sommairement toutes les influences étrangères. Le paganisme en Israël, contre lequel les prophètes avaient vainement protesté, a été intérieurement surmonté, sur son propre terrrain, et cela par la loi ; et le culte, après que l'élément naturel eut été retranché, est devenu la cuirasse du monothéisme supranaturaliste. » J'aime à reproduire ces lignes, car, indépendamment de leur valeur intrinsèque, elles me semblent de nature à rectifier des appréciations injustes, formulées volontiers dans des camps opposés, les unes sur le compte de Wellhausen et les autres sur le compte de P.

Digitized by Google

CHAPITRE III

La formation du Pentateuque.

§ **78.** Avant de clore l'étude des quatre sources et de procéder à la synthèse en cherchant à esquisser la formation du Pentateuque, il reste à élucider la nature même des documents et à préciser ce que nous devons entendre par leurs auteurs. Nous ne nous dissimulons pas que nos lecteurs trouvent probablement déjà la question bien assez compliquée ; il n'en est pas moins nécessaire de pousser le travail critique encore un peu plus loin.

Jusqu'ici, il a été parlé de J et de E, de D et de P, comme si chacune de ces initiales désignait un individu. Nous nous sommes exprimé de la sorte pour abréger et pour simplifier, et sans que cette manière de parler présentât un grand inconvénient. Mais le moment est venu d'abandonner cette fiction et d'expliquer qu'il s'agit, en fait, de groupements ou d'écoles et non pas de personnalités isolées. Rien ne prouve en effet que le Yahviste par exemple ait été un certain Judéen déterminé, qui ait fait à lui tout seul le grand travail consistant à réunir les traditions de sa patrie ; il semble au contraire hautement vraisemblable, vu la nature de l'œuvre telle que nous la possédons et d'après les analogies connues, qu'une pluralité d'auteurs a collaboré à la rédaction. L'esprit qui les animait était le même ; leurs aspirations et leurs principes étaient identiques ; ils ont dû être à peu près contemporains les uns des autres. Ils n'en conservent pas moins

Digitized by Google

certains caractères particuliers, et ainsi s'explique la présence, dans le sein même du document yahviste, d'éléments quelque peu hétérogènes. On a pris l'habitude d'employer en en parlant les expressions « couche primaire » et « couche secondaire », empruntées à la géologie. Cette distinction ne paraît pas pouvoir être appliquée à tous les morceaux ; toutefois certains critiques, tels que M. Bruston[1], lui attribuent une plus grande portée et parlent de deux Yahvistes, entre lesquels ils répartissent toute la matière que l'on désigne ordinairement par J. Sans vouloir méconnaître l'intérêt et la valeur de ces analyses poussées jusque dans le détail, nous croyons pouvoir nous dispenser d'en communiquer ici la marche et le résultat.

Pour le document élohiste, il est également probable que divers collaborateurs ont été à l'œuvre, successivement, pour en recueillir les matériaux. Toutefois ici l'unité et l'homogénéité sont plus marquées, et la nécessité d'admettre des couches différentes ne s'impose pas au même degré.

§ **79**. La complexité de la source D, en revanche, est très sensible et ressort déjà de l'analyse que nous avons faite plus haut de ses diverses parties.

Au centre se trouve le noyau législatif ch. **12-26**. Au premier coup d'œil, et si l'on se contente d'un examen superficiel, ce code a l'air d'avoir été composé et rédigé d'un seul jet. En l'étudiant de plus près, on arrive à se convaincre qu'il n'en est point ainsi et que c'est bien plutôt une œuvre composite, coulée, il est vrai, dans un seul moule, mais renfermant des éléments disparates. Un phénomène assez curieux, c'est l'alternance constante du *tu* et du *vous*. On échappe difficilement à l'impression que ces lois, formulées tantôt au pluriel, tantôt au singulier, remontent en dernière analyse à des origines différentes. En outre la façon même dont les préceptes sont groupés, l'ordre (ou si l'on veut le

[1] *Les quatre sources des lois de l'Exode*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XVI (1883), p. 329-369 ; *Les deux Jéhovistes*, ibidem, XVIII (1885), p. 5-34, 499-525, 602-637 ; *Les cinq documents de la loi mosaïque*, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XII (1892), p. 177-211.

Digitized by Google

désordre) qui règne dans leur arrangement semble exclure l'idée que nous ayons affaire ici à une œuvre de première main. Enfin tel fragment — par exemple la loi de la royauté (**17** 14-20) — présente telle particularité qui semble lui assigner une provenance à part [1].

Pour ces raisons déjà, et même en s'en tenant au corps central de **12-26**, il paraît indiqué de substituer une désignation collective à une désignation individuelle : D sera pour nous une école et non pas un auteur isolé. Cette conclusion apparaîtra encore plus inévitable si l'on considère le reste du document en cause. Le code des ch. **12-26** est, on s'en souvient, précédé de deux introductions ou exordes, l'un aux ch. **1-4**, l'autre aux ch. **5-11**, écrits l'un et l'autre dans une langue et avec une terminologie semblables à celles du noyau central, et empreints du même esprit. Le second de ces exordes, qui est en même temps le plus considérable, est si étroitement lié aux ch. **12-26** qu'il semble n'en pouvoir être détaché et former avec eux une œuvre unique. Pourtant plusieurs savants, et non des moins compétents, se prononcent différemment, et considèrent les ch. **5-11** comme une adjonction ultérieure. Le cas du premier exorde est encore plus embarrassant : il fait double emploi avec celui qui suit. Comment s'expliquer ces deux introductions symétriques et équivalentes l'une à l'autre ? On a dû recourir à diverses suppositions.

Peut-être, a-t-on pensé, le noyau **12-26** était-il originairement dépourvu de tout préambule. Dans deux milieux différents on aurait songé à combler cette lacune ; de là la composition des deux exordes, indépendants l'un de l'autre : le code aurait été ainsi répandu avec deux cadres distincts, tantôt avec les ch. **5-11**, tantôt avec les ch. **1-4**.

Pour ceux qui admettent l'étroite et indissoluble union du grand exorde **5-11** avec le code **12-26**, à cause de leurs ressemblances frappantes, il y a lieu de modifier quelque peu l'hypothèse ci-dessus : il faudrait, dans ce cas, supposer que l'auteur ou les auteurs de ces deux parties auraient ulté-

[1] Ce passage est le seul où se rencontre (à deux reprises) l'expression « cette loi-ci », étrangère au recueil **12-26**, mais usitée dans les ch. **27-31**.

Digitized by Google

rieurement, pour un motif ou pour un autre, séparé les deux moitiés de leur œuvre, que le noyau central aurait été mis en circulation sans son introduction originaire, et que, pour combler cette lacune, un autre écrivain, animé du reste du même esprit, aurait composé le discours préliminaire des ch. **1-4**.

Enfin — car il n'est pas possible de s'en tenir là, — il faut tenir compte de ceux qui retrouvent l'auteur (ou les auteurs) de **12-26** non seulement dans **5-11**, mais encore dans **1-4**. Ceux-là sont forcés d'avoir recours à quelque autre combinaison telle que celle-ci : pour des raisons que nous ne pouvons plus discerner et contrôler, l'auteur de **12-26** aurait jugé bon d'accompagner son œuvre tantôt d'une introduction (**5-11**), tantôt d'une autre (**1-4**), procédant l'une et l'autre de la même source, mais s'adressant peut-être à des milieux différents. Mes lecteurs trouvent peut-être ces suppositions bien compliquées et bien étranges. Qu'ils veuillent bien examiner les textes : ils seront amenés à reconnaître que la singularité n'est pas tant dans la façon dont on cherche à résoudre le problème que dans celle dont il se présente. Si l'on trouve les tentatives d'explication indiquées ci-dessus trop invraisemblables et qu'on veuille les écarter en bloc, on ne supprimera pas pour cela le phénomène littéraire très réel et très mystérieux qui les a provoquées[1].

Je regrette de devoir ajouter que la question critique soulevée par le fait de la juxtaposition des deux exordes est encore plus complexe que nous ne l'avons dit jusqu'ici. Nous avons effectivement traité les deux discours **1-4** et **5-11** comme s'ils constituaient chacun un tout homogène. Or cela aussi doit être examiné de plus près. Il s'agit de rechercher

[1] Si quelqu'un désirait savoir auquel des trois systèmes susmentionnés j'accorde personnellement la préférence, je répondrais : Au second. En effet, *a*) le noyau central ne me semble pas avoir pu se passer d'un préambule, d'une entrée en matière quelconque ; *b*) cela étant, les ch. **5-11** paraissent avoir dû jouer ce rôle, tellement ils sont en rapport intime avec le code même et portent les mêmes caractères ; *c*) l'existence de deux exordes différents dus au même auteur me paraît invraisemblable ; *d*) **1-4** présentent un peu moins d'affinité que **5-11** avec **12-26**.

Digitized by Google

si le ch. **4** a été composé en même temps que les ch. **1-3**, ou bien si, indépendant à l'origine, il a été placé à leur suite ; il faut rechercher si le ch. **5** n'est peut-être pas un complément placé après coup en tête des ch. **6-11** ; il convient de se demander si la récapitulation historique **9** 7-**10** 11 n'est peut-être pas une intercalation introduite au milieu du discours. Ces points-là, et d'autres encore de moindre importance, viennent forcément solliciter l'attention des exégètes. Nous nous bornons à les signaler ; il serait trop long d'aborder en détail chacune de ces difficultés, et les conclusions qu'on pourrait formuler auraient un caractère très hypothétique.

Le commencement du Deutéronome, on vient de le voir, n'est pas sans soulever maintes questions embarrassantes. En sera-t-il du moins autrement pour la fin du dit livre ? A priori déjà il est peu vraisemblable que la partie terminale du document D présente d'autres caractères que sa partie initiale, et un rapide coup d'œil sur les pages qui suivent le ch. **26** suffit à montrer qu'elles se composent d'éléments assez variés.

Le ch. **27** (dont les v. 5-7 doivent être détachés, car ils paraissent provenir de E) est, comme nous l'avons vu (p. 83), d'une teneur très particulière ; deutéronomistique de pensée et d'expression, il ne se rattache pourtant d'une façon bien claire à aucune autre portion du document D (sauf peut-être à **1** 1-**4** 40). Ce chapitre est-il du moins homogène ? Il semblerait que non : les v. 9-10 paraissent être étrangers au contexte et devoir être considérés comme un morceau plus ancien faisant la transition du ch. **26** au ch. **28**. De plus il ne faut pas oublier que le ch. **27** est tronqué : l'énoncé des malédictions (v. 15-26) appellerait comme complément indispensable celui des bénédictions, et ce dernier fait entièrement défaut.

Le ch. **28** a, comme péroraison, la même importance que les ch. **5-11** ont à titre d'exorde. Il présente avec ces derniers une affinité marquée ; on ne peut donc guère l'en séparer, et l'appréciation qu'on formulera sur eux sera aussi valable pour lui. Si par conséquent l'on envisage **5-11** comme l'introduction naturelle aux ch. **12-26**, on verra de même dans

Digitized by Google

le ch. **28** (relié à **26** 19 par **27** 9-10) la conclusion proprement dite de l'œuvre[1].

Les ch. **29** et **30** sont la continuation du ch. **28**, mais ne forment pas avec lui un tout homogène. Le même thème y est repris, développé à nouveau et résumé dans un morceau final manifestement inspiré par la fin du ch. **11**. Ces deux chapitres ne le cèdent du reste en rien au ch. **28**, ni pour le fond ni pour la forme.

Au ch. **31** 1-13, 16-22, 24-30 nous avons encore des fragments deutéronomistiques, puis au ch. **32** le cantique de Moïse que D a incorporé à son œuvre. La provenance de ces divers morceaux doit également faire l'objet de recherches spéciales.

On voit ainsi que, malgré leur air de famille, les différentes parties du document D se détachent pourtant nettement les unes des autres, et que leur assemblage ne s'est pas effectué dans des conditions faciles à déterminer et à décrire. Il est d'autant plus remarquable qu'on y retrouve partout les mêmes caractères, le même ton parénétique, les mêmes préoccupations et aspirations. Malgré tout, l'impression d'ensemble que produit ce document subsiste pour le lecteur et l'on peut dire à juste titre que le Deutéronomiste réalise « l'unité dans la variété ».

§ **80**. Le Document sacerdotal n'est pas non plus d'une structure compacte: il renferme des éléments assez divers quant à l'âge, et l'on peut y découvrir la trace encore bien marquée de certains recueils de lois plus anciens et qui ont eu une existence indépendante. Le plus important de ces groupements est contenu dans la seconde moitié du Lévitique: on a pris l'habitude de l'appeler le recueil des *Lois de sainteté*, à cause de la place importante que cette notion y occupe[2]. Le centre et le point culminant en est le ch. **19**,

[1] Le verset que nos Bibles françaises considèrent comme le premier du ch. **29** est, en hébreu, le 69e et dernier du ch. **28**, dont il marque l'achèvement; son premier mot, que nos traducteurs rendent par *voici*, devrait donc être *voilà*. Il s'agit de ce qui précède et non de ce qui suit.

[2] L'initiale adoptée pour désigner cette source est H (*heilig*, *holy*, *hagios*); on se sert aussi quelquefois de la formule P^h, signifiant qu'il s'agit de la portion de P puisée dans la source antérieure H.

Digitized by Google

avec sa déclaration générale : « Soyez saints, car je suis saint », et son choix de commandements, très importants pour la plupart, et rappelant le Décalogue de E et de D. Mais le recueil H n'a pas seulement fourni ce chapitre ; on peut lui assigner les ch. **17-26** du Lévitique, sinon en totalité, du moins en très grande partie. Tout au plus, en effet, certaines adjonctions y ont-elles été faites lorsqu'il est devenu partie intégrante du Document sacerdotal. En l'étudiant de près, on s'aperçoit qu'il repose lui-même sur des travaux antérieurs ; ainsi le ch. **19** renferme évidemment deux collections distinctes d'ordonnances, simplement juxtaposées. Ce chapitre se trouve du reste placé entre deux autres de façon à les séparer, alors qu'ils sembleraient devoir être étroitement rapprochés l'un de l'autre. Ils traitent en effet des mêmes sujets et se complètent l'un l'autre, le **18** énonçant une série d'interdictions et le **20** y ajoutant des sanctions pénales. Il y a entre eux accord dans l'ordre suivi et jusque dans les termes employés. Et pourtant, quand on les examine de plus près, on discerne des divergences de détail qui ne s'expliquent guère que par l'hypothèse de retouches, d'adjonctions et de retranchements dont les auteurs et les motifs demeurent inconnus. Si nous étendions nos observations au reste des Lois de sainteté, nous aurions encore d'autres occasions de constater que, dans ce recueil aussi, comme l'ont montré les exemples ci-dessus, il s'est fait un travail préalable, devenu latent, pour ainsi dire, en l'état actuel des choses, et dont une analyse minutieuse reconnaît les traces. Il est infiniment probable que ce recueil de lois remonte à une époque fort ancienne, non pas sans doute quant à sa forme actuelle, mais bien quant à son contenu essentiel. L'hypothèse a même été émise que peut-être la législation actuellement déposée dans Lév. **17-26** appartenait originairement, du moins en partie, à la collection du Yahviste.

Tel que nous le possédons, ce groupe de lois forme un ensemble et occupe une place à part dans l'œuvre de P. Il se différencie du reste de la législation sacerdotale à plusieurs égards. En premier lieu, il use d'une terminologie à part ; en outre, soit au point de vue de la forme, soit au

Digitized by Google

point de vue du fond, il présente certains traits distinctifs ; enfin, il traite à sa manière, et d'une façon indépendante, certains sujets, spécialement de l'ordre rituel, auxquels P consacre ailleurs de longs développements. Ce recueil, dont les origines et la composition sont obscures, nous est-il du moins parvenu en son entier? Il semble que non, car certaines des ordonnances que nous y lisons présupposent d'autres dispositions corrélatives. Nous devons donc conclure que P nous a conservé dans Lév. **17-26** non pas tout le recueil des Lois de sainteté, mais des extraits plus ou moins considérables de ce document. Il se pourrait, au surplus, qu'ailleurs encore dans le Pentateuque, P se fût approprié des éléments appartenant à H : il en est peut-être ainsi pour Ex. **31** 13-14a, Lév. **11** 43-45, Nombr. **15** 37-41. Ce code ne se présente donc plus à nous au complet, et nous ne pouvons plus juger de son plan primitif. Tel qu'il nous apparaît, il occupe une place intermédiaire entre le Livre de l'Alliance et la législation sacerdotale en général. Il est plus cérémoniel que le premier, il l'est moins que cette dernière. Il s'adresse ordinairement au peuple, tandis que P est rédigé à l'intention des prêtres. Les Lois de sainteté offrent d'ailleurs surtout une grande analogie avec la Thora d'Ezéchiel ; c'est là un point important sur lequel il nous faudra revenir.

Le reste du document P présente en somme une homogénéité assez marquée. Il n'en est pas moins nécessaire d'y faire le départ des éléments primaires et des éléments secondaires ; car ici aussi, comme dans J et dans D, on aboutit à la conclusion qu'il y a deux couches superposées qui, dans la législation sacerdotale, sont entre elles dans la relation d'un texte primitif avec ses compléments. Les lois, surtout les lois rituelles, sont fréquemment reprises en sous-œuvre dans des paragraphes additionnels, afin que les détails des ordonnances soient plus rigoureusement fixés. Peut-être aussi quelques-unes de ces adjonctions s'expliquent-elles par une différence d'époques et par des changements survenus dans les mœurs et les usages. Telle doit être l'origine de certaines divergences dans l'œuvre, pourtant assez compacte, de P. Dans Nombr. **4** 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47, l'âge d'entrée en fonctions pour les

Digitized by Google

lévites est fixé à trente ans ; dans Nombr. **8** 24, qui appartient probablement à une couche secondaire, l'âge indiqué est de vingt-cinq ans. Nombr. **3** 14-39 raconte le dénombrement des lévites, effectué par Moïse sur l'ordre de l'Eternel ; d'après le même livre (**1** 49), « l'Eternel parla à Moïse et dit : Tu ne feras point le dénombrement de la tribu de Lévi, et tu n'en compteras point les têtes au milieu des enfants d'Israël » ; le premier de ces deux passages paraît appartenir à une couche plus ancienne que le second.

Il a déjà été fait allusion plus haut aux sources diverses auxquelles P a pu emprunter ses matériaux. Les unes appartenaient à la tradition orale, au droit coutumier ; il est bien évident par exemple que le rituel des sacrifices, tel qu'il est réglé dans le Lévitique, reproduit fidèlement des usages séculaires. D'autres fois, la source était écrite ; le sacerdoce pouvait avoir, au moins dans une certaine mesure, ce qu'en un langage plus moderne on appellerait des archives ou même une bibliothèque. Le récit de la création peut avoir non seulement circulé de bouche en bouche comme une sorte de poème didactique, mais avoir existé sous forme manuscrite bien avant que P en fît la première page de son œuvre. Il est vraisemblable du reste qu'il était originairement plus simple et qu'il se bornait à décrire les actes successifs du Créateur ; le cadre sabbatique, la répartition en six jours de travail suivis d'un jour de repos, apparaît comme une adaptation ultérieure. Le ch. **33** des Nombres nous fournit un autre exemple d'un document à part, consulté et reproduit par P : c'est la liste des stations d'Israël au désert, procédant sans doute de quelque source antique, mais portant la trace de remaniements nombreux et parfois inexplicables.

§ **81**. La formation du Pentateuque, c'est-à-dire la rédaction successive des documents qui le composent, leur combinaison graduelle et l'achèvement final de l'œuvre, tout cela constitue un lent processus qui s'est étendu sur une durée de plusieurs siècles. Il serait à coup sûr désirable de pouvoir marquer les étapes de ce long voyage. Le pouvons-nous ? Non pas d'un bout à l'autre : de nombreux jalons nous font

Digitized by Google

défaut. Mais il est du moins trois dates qu'on peut formuler d'une façon précise et qui fournissent une précieuse base d'opérations.

C'est en premier lieu la réforme du roi Josias en 621, à laquelle se rattache indissolublement la promulgation de la loi deutéronomistique.

C'est ensuite la Thora d'Ezéchiel (**40-48**) datée de la vingt-cinquième année de la déportation du prophète, soit 571 avant J.-C.

C'est enfin l'entrée en vigueur de la loi destinée à régir la communauté postexilique, en 444, grâce aux efforts d'Esdras et de Néhémie[1].

La première de ces trois dates nous reporte à une époque où le royaume de Juda existait encore comme état autonome, tandis que son rival, celui des Dix tribus, avait pris fin un siècle auparavant (722).

Le règne d'Ezéchias, qui laissait au point de vue religieux des souvenirs favorables, avait été suivi d'une longue période pendant laquelle des influences dissolvantes et démoralisatrices avaient pu s'exercer en toute liberté, sous Manassé qui avait occupé le trône plus d'un demi-siècle. Amon lui avait succédé; à sa mort, survenue au bout de deux ans, la couronne était échue à un enfant de huit ans, Josias. Aucun événement ne signale la première moitié du nouveau règne; d'autant plus significatif est celui qui marque la vingt-sixième année de la vie du jeune souverain, la dix-huitième à partir de son avènement, et dont le récit se trouve au second livre des Rois **22-23**. Le grand prêtre Hilkija, à propos des réparations qui s'exécutaient dans le temple, eut un entretien avec le secrétaire d'Etat Schaphan et lui remit un livre en lui disant : « J'ai trouvé le livre de la loi dans la maison de l'Eternel ». Schaphan le lut, puis après avoir rendu compte au roi de son entrevue avec le grand prêtre au sujet des travaux du temple, ajouta : « Le prêtre Hilkija m'a donné un livre », et Schaphan en donna lecture au roi. Josias vivement impressionné fit prendre l'avis d'une pro-

[1] Comp plus haut, p. 62, note 1.

Digitized by Google

phétesse nommée Houlda. Puis, convoquant l'assemblée du peuple au temple, « il lut devant eux toutes les paroles du livre de l'alliance, qu'on avait trouvé dans la maison de l'Eternel. Le roi se tenait sur l'estrade, et il conclut l'alliance devant l'Eternel, afin de suivre l'Eternel et de garder ses commandements, ses témoignages et ses ordonnances, de tout cœur et de toute âme, pour mettre en pratique les paroles de cette alliance, écrites dans ce livre. Et tout le peuple entra dans l'alliance. »

Cette scène est de la plus haute importance. Elle fait époque dans l'histoire religieuse d'Israël. En outre, elle marque, à un point de vue plus général, le début d'une institution destinée à prendre par la suite une extension considérable, à savoir la lecture publique d'un texte réputé sacré. L'usage, quotidien ou hebdomadaire, de lire les saints livres et de faire de cela un acte de culte, remonte en dernière analyse à l'initiative prise par le roi Josias. Et l'on peut dire qu'il a introduit par là dans le judaïsme la notion d'une Bible, c'est-à-dire d'un document ou d'un recueil de documents, occupant une place à part et revêtu d'autorité. Quand on lit publiquement l'Ancien Testament dans une synagogue, l'Ancien ou le Nouveau Testament dans une église, le Coran dans une mosquée, on ne fait après tout que suivre l'exemple donné par Josias. Il est vrai de dire qu'il a plutôt créé un précédent que donné une impulsion durable : son acte, riche en conséquences lointaines, n'a pas eu de lendemain. Il a fallu, comme nous le verrons, que, près de deux siècles plus tard, la même idée fût reprise par Esdras : alors seulement la lecture de la Thora a passé à l'état d'institution régulière.

Il n'en demeure pas moins que l'an 621 est une date mémorable et que Josias a accompli une action féconde en résultats. Tout d'abord, sous l'inspiration du livre trouvé dans le temple, il a procédé à une réformation religieuse dans ses états ; puis, en donnant à un texte sacré une place d'honneur dans son royaume, il a jeté les bases d'une conception nouvelle, appelée à devenir prépondérante dans l'histoire ultérieure du judaïsme comme dans celle de l'Eglise chrétienne.

Digitized by Google

Quel est donc ce livre qui a révolutionné le royaume de Juda et fait de Josias un réformateur? Déjà saint Jérôme a affirmé que c'était le Deutéronome, et cette solution proposée par un Père de l'Eglise, mais perdue de vue pendant longtemps, a été reprise par Hobbes (1588-1679) et très généralement adoptée de nos jours avec une légère modification : au lieu de dire que c'est le Deutéronome, c'est-à-dire le tome cinquième du Pentateuque, nous dirons que c'est le document deutéronomiste, en tout ou en partie. La narration de II Rois **22-23** ne laisse guère de doutes à ce sujet. Les principes qui guident les actes réformateurs de Josias sont essentiellement deutéronomistiques; la mention de l'alliance solennellement conclue avec Dieu par le roi et le peuple nous transporte sur le même terrain ; enfin il n'est pas jusqu'à la forme et aux expressions du récit qui ne portent le coloris particulier de D. Josias est caractérisé (II Rois **23** 25) dans les termes suivants : « Il n'y eut point de roi qui, comme lui, revint à l'Eternel de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force » ; cette locution ne se rencontre qu'ici et dans Deut. **6** 5. L'unification du sanctuaire apparaît comme le but et le résultat de la réforme : Josias détruit non seulement les autels païens, les idoles des faux-dieux et tout ce qui s'y rattache, mais aussi les hauts-lieux consacrés à Yahvé et dont jusqu'alors les rois de Juda, à l'exception d'Ezéchias, avaient maintenu l'existence.

§ **82.** Nous avons vu plus haut que le document deutéronomiste formait un tout assez complexe. Lesquelles de ses parties se trouvaient dans le volume remis par Hilkija à Schaphan? C'est là un point délicat et controversé. Pour notre part, il nous semble que Josias peut avoir eu entre les mains le corps central des lois **12-26** avec l'exorde des ch. **5-11** et la conclusion du ch. **28** ; toutefois certains changements ultérieurs, remaniements, adjonctions, etc. peuvent très bien y avoir été encore introduits après coup.

D'après II Rois **22** 8 Hilkija avait « trouvé » dans le temple le livre qu'il fit parvenir au roi. Le sens de ce verbe a été discuté et le sera toujours, sans qu'on puisse arriver à déterminer d'une façon sûre ce qui s'est passé. S'agit-il d'une

Digitized by Google

trouvaille fortuite, tout imprévue, ou bien cette forme de langage recouvre-t-elle une combinaison voulue et préméditée? On ne le saura jamais; mais, même dans la seconde supposition, il ne nous paraît pas qu'Hilkija doive encourir aucun blâme.

Une autre question, plus importante, est celle-ci: De quelle époque datait ce document? depuis quand pouvait-il se trouver dans le temple? Il s'agit, pour répondre, d'examiner la date à laquelle D a pu prendre naissance, en tenant compte des informations fournies par les portions de l'A. T. antérieures à la réforme de Josias. Or, les récits de J et de E, ainsi que les parties anciennes et non rédactionnelles des Juges et de Samuel, ne renferment aucune trace des principes spécifiquement deutéronomistes et en particulier de la centralisation du culte. L'activité d'Elie et d'Elisée, d'Amos et d'Osée, est également en dehors de ce cercle spécial de préoccupations. Il semble donc assez naturel de ne pas assigner à la composition de D une date antérieure aux dernières années du VIIIe siècle. Restent donc les règnes d'Ezéchias et de Manassé et la première partie du règne de Josias, et chacune de ces époques a ses partisans. Le fait qu'Ezéchias a tenté une réforme conçue dans le même sens que celle de Josias a été interprété comme une preuve de l'existence du Deutéronomiste et de l'influence qu'il exerçait déjà. Mais les écrits d'Esaïe, le grand contemporain d'Ezéchias, son conseiller et son inspirateur, ne présenteraient-ils pas, dans cette hypothèse, quelques traces d'affinité avec D? Or, et c'est même un fait assez surprenant, Esaïe et le Deutéronomiste n'ont guère de points de contact, et s'il y a quelque rapport entre eux, la priorité serait du côté du prophète. A cet argument tiré d'Esaïe on peut encore ajouter que la réforme d'Ezéchias, pour autant qu'elle nous est connue, semble bien avoir tendu à la suppression des hauts-lieux, mais qu'en dehors de ce fait fondamental, elle ne se présente pas avec des caractères deutéronomistiques multiples et apparents comme celle de Josias. Nous écartons donc le règne d'Ezéchias et nous arrivons à celui de son successeur Manassé, qui occupe toute la première moitié du VIIe siècle, se poursuit dans la se-

Digitized by Google

conde moitié et se continue en fait dans le court règne d'Amon et la minorité de Josias. Au point de vue religieux et moral, ce fut une période sombre et triste. Les grandes voix du siècle précédent s'étaient tues ; le seul prophète contemporain est Nahum, dont le court oracle se rapporte tout entier à Ninive. Un semblable temps d'oppression et même de persécution n'était-il pas pour les fidèles adorateurs de Yahvé une occasion propice pour concerter leurs efforts et les concentrer vers un but précis : une réformation ? Il fallait dans ce but préparer un levier qui pût, à un moment donné, être mis en jeu d'une manière efficace. On ne songea pas à inventer quelque chose de nouveau, d'inconnu jusqu'alors. On recourut aux faits les mieux établis de l'histoire nationale, aux lois déjà promulguées et codifiées, et au souvenir de la grande personnalité de Moïse ; avec ces éléments appartenant au passé, mais rassemblés en un faisceau homogène, on forma un livre, à la fois très antique et très neuf, et on lui donna une forme impressive en y insérant d'incessantes et chaleureuses exhortations. Nous avons employé plus haut (p. 179), pour caractériser le document deutéronomiste, le terme de compromis : il semble bien en effet qu'il y ait eu une entente et une sorte de pacte conclu entre les deux principales tendances auxquelles se rattachaient les disciples de Yahvé. Ici il importe de préciser : on a souvent parlé d'une coalition du prophétisme et du sacerdoce, comme si les représentants de ces deux ordres avaient réuni leurs efforts. Qu'on examine de près le Deutéronomiste, et l'on acquerra, pensons-nous, la conviction que les prêtres comme tels sont demeurés en dehors de ce mouvement. Leur rôle dans tout le système de D demeure assez effacé ; la législation ne parle pas de ce qui concerne leur ministère au point de vue professionnel, et use d'une grande liberté à leur égard. Le fait qu'un prêtre, Hilkija, devint le dépositaire du livre et qu'il le transmit au roi, ne suffit pas pour prouver que le sacerdoce ait collaboré à la composition de D, une fois que le contenu même du document rend cette participation invraisemblable. Si donc les prêtres peuvent être laissés de côté, quels sont les hommes qui se sont mis d'accord avec l'école

Digitized by Google

prophétique proprement dite pour élaborer la charte nouvelle? Ceux-là tout simplement qui, sans appartenir à la prêtrise, tenaient aux institutions sacrées, aux pratiques religieuses qu'ils avaient héritées de leurs pères. Le spiritualisme des prophètes avait des allures parfois intransigeantes (comp. Am. **5** 21-25, Os. **5** 1-2, **6** 6, **8** 11-14, Es. **1** 11-20, Mich. **6** 6-8, Jér. **7** 21-23); la façon dont ils parlaient des sacrifices, des prêtres, des cérémonies religieuses en général ne laissait guère de place à ces manifestations extérieures de la piété : ce qu'ils prêchaient, c'était déjà « le culte en esprit et en vérité ». Et pourtant il y avait des Israélites nombreux qui tenaient aux coutumes traditionnelles; les récits de JE montraient les patriarches, ainsi que Moïse et ses contemporains, accomplissant certains rites ; le Livre de l'Alliance, sans mettre l'accent sur les cérémonies et les observances, les mentionnait pourtant et leur attribuait quelque importance. La tâche du Deutéronomiste fut donc de donner satisfaction à ces besoins, tout en subordonnant les institutions aux principes fondamentaux et notamment à celui de l'amour pour Dieu. Les inconnus qui, probablement sous le règne de Manassé, ont accompli ce travail étaient-ils plus ou moins directement des disciples d'Esaïe? Certaines analogies entre leur œuvre et les paroles du grand prophète permettent en tous cas de supposer qu'il a exercé son influence sur eux. Ont-ils vécu assez longtemps pour voir dans la réforme de Josias le couronnement de leurs efforts et l'avènement d'une ère nouvelle? Nous l'ignorons, et ne savons pas davantage s'ils ont eu des relations particulières avec le prêtre Hilkija ou avec la prophétesse Houlda.

Le succès extérieur obtenu par eux fut grand, mais de courte durée. La mort prématurée de Josias à Meguiddo, en 608, amena un changement fâcheux dans les affaires du royaume de Juda; Jéhojakim leur imprima une tout autre direction et ne marcha point dans les voies de son père. Le règne de Sédécias, auquel mit fin la ruine de Jérusalem en 586, ne fut pas plus favorable aux tentatives réformatrices. En dehors de toute influence officielle et de toute action publique, l'école deutéronomistique poursuivit son travail non

Digitized by Google

seulement jusqu'à la chute du royaume de Juda, mais encore pendant l'exil. Alors, ou peut-être même déjà durant les dernières années de Josias, furent composées les parties du document D que nous avons appelées secondaires; alors aussi s'épanouit une littérature deutéronomistique dont nous reparlerons en traitant des livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois.

§ **83**. Dans le courant du VIe siècle, le document deutéronomiste fut combiné avec JE par un rédacteur sur l'époque exacte et la personnalité duquel nous ne pouvons rien dire. Il a placé D à la suite de JE en réservant seulement pour la dernière page du livre les données fournies de part et d'autre sur la mort de Moïse. Il semblerait donc à première vue qu'il fallût attribuer à D l'idée d'une législation promulguée par Moïse dans les champs de Moab immédiatement avant sa mort. Mais il se peut fort bien qu'il en soit autrement. Kuenen a supposé — et cette hypothèse a rencontré beaucoup d'adhérents, — que dans l'œuvre de JE, avant qu'elle fût unie à D, le Livre de l'Alliance occupait la place terminale; ce serait lui, par conséquent, qui aurait constitué le testament législatif de Moïse. Et ce serait le rédacteur de JED qui, pour faire place à D, aurait reporté en arrière le Livre de l'Alliance, de façon à lui faire occuper la place où nous le trouvons dans l'Exode. Cette supposition est très plausible; elle explique pourquoi le Livre de l'Alliance manque de raccordement avec ce qui précède et ce qui suit; elle assigne au Décalogue seul une origine sinaïtique; elle accentue l'étroite parenté qui unit le Livre de l'Alliance au Deutéronomiste. Toutefois un problème subsiste, celui du petit recueil de lois yahvistes d'Ex. **34**, qui paraît bien se présenter comme rattaché au Sinaï.

L'ouvrage rédigé au VIe siècle provient donc de la combinaison de D avec JE. Nous avons à peu près achevé d'exposer ce qui concerne le premier de ces deux éléments, et devons maintenant remonter le cours de l'histoire pour tâcher d'élucider la formation de l'autre élément. Il a déjà été parlé plus haut de la tradition orale; c'est elle qui a régné pendant plusieurs siècles et qui a perpétué en Israël le

Digitized by Google

souvenir des temps anciens. Jusqu'à quel point la documentation écrite a-t-elle été pratiquée et à partir de quelle date, c'est ce que les textes bibliques ne nous apprennent pas d'une façon claire et positive. On a remarqué dès longtemps qu'aucun des récits de la Genèse ne présuppose l'usage de l'écriture, quel que soit le document en cause. Le contrat relatif à Macpéla (P) semble purement oral; le cachet de Juda (Gen. **38** 18 J), bien loin d'impliquer l'art d'écrire, suppose plutôt le contraire. D'autre part, depuis le séjour en Egypte, l'écriture est couramment mentionnée. De là à conclure que les Hébreux n'ont écrit que depuis l'époque de Moïse, il n'y avait qu'un pas. Cependant, une récente découverte, celle des tablettes de Tell-el-Amarna (voir plus haut, p. 37), a prouvé l'existence de correspondances régulières et abondantes en Palestine avant la conquête du pays par les tribus israélites.

Il est fait allusion, dans le livre des Nombres (**21** 14 JE), au « Livre des guerres de l'Eternel », auquel une citation est empruntée. Peut-être les autres fragments poétiques de ce chapitre sont-ils puisés à la même source. Quelques-uns pensent aussi devoir chercher dans ce vieux recueil l'origine de quelques autres poèmes, plus ou moins étendus et conservés par JE : le chant de Lémec, les oracles de Balaam, l'hymne au passage de la mer Rouge, les bénédictions de Jacob et de Moïse. Ces deux derniers morceaux sont les plus importants. Le premier (Gen. **49**) paraît refléter assez exactement la situation d'Israël au temps des Juges; le second (Deut. **33**) est quelque peu postérieur. Du reste rien ne prouve que les sentences détachées qui composent chacun de ces deux poèmes doivent nécessairement être de même provenance et de même date. Le cantique d'Ex. **15** peut également renfermer des éléments d'époques diverses : un thème primitif aurait été repris et développé ultérieurement. Parmi les « paroles de Balaam » il en est vraisemblablement de fort anciennes et de plus récentes; après celles qui ont leur place marquée dans la trame du récit, il en est d'autres qui semblent surajoutées. Les dernières paraissent très tardives, elles font allusion aux événements de l'époque assyrienne (VIIIe-VIIe siècles). On fixe communément la composition du

Digitized by Google

Yahviste au IXe siècle, vers 850, et celle de l'Elohiste cent ans plus tard. Mais ces chiffres sont relatifs à la rédaction finale de recueils dont les premières bases peuvent fort bien avoir été jetées plus tôt. On aurait grand tort de s'appuyer sur ces dates pour en tirer des conclusions défavorables sur l'historicité de telle ou telle narration.

Les portions législatives soulèvent à leur tour des questions délicates quant à l'époque qui a vu leur codification. Le Livre de l'Alliance ne nous est certainement pas parvenu sous sa forme primitive: en l'analysant, on voit qu'il a été formé au moyen de groupements antérieurs. Certaines des ordonnances qu'il renferme peuvent être mises en rapport avec des faits historiques connus. Ainsi le précepte : « Trois fois par année tous les mâles se présenteront devant l'Eternel » avec le pélerinage annuel d'Elkana à Silo. La même remarque s'applique au recueil yahviste d'Ex. **34**. Quant au Décalogue d'Ex. **20**, ramené à sa forme primitive la plus vraisemblable, il formule des commandements dont un seul, le deuxième, peut être contrôlé par l'histoire : « Tu ne te feras pas d'image taillée. » Si cette interdiction est très antique et qu'elle remonte à Moïse même, il faut admettre que le principe posé a été méconnu. Ni le taureau d'or d'Aaron, ni les icones de Mica, ni même l'éphod de Gédéon[1] ne constituent, il est vrai, des objections décisives à ce point de vue. Mais il est plus difficile d'expliquer l'éphod dans le sanctuaire de Nob et le théraphim dans la maison de David. On peut comprendre Jéroboam érigeant des taureaux d'or à Béthel et à Dan ; on s'explique moins l'absence de toute polémique contre ces images chez Elie et Elisée. Comp. aussi un passage énigmatique d'Osée (**3** 4).

§ **84**. Sur toutes ces questions, il me semble préférable de m'en tenir à des indications générales plutôt que de formuler des conclusions précises et tranchées ; en effet, ce qui importe

[1] L'éphod que Gédéon fabrique avec l'or du butin (Jug. **8** 27) et qu'il « dresse » à Ophra est une statue, et non pas un vêtement sacerdotal. Il en est de même de celui de Nob (I Sam. **21** 9), derrière lequel se trouve l'épée de Goliath, suspendue sans doute comme un trophée ou comme un ex-voto dans le sanctuaire. Voir aussi I Sam. **23** 6.

Digitized by Google

ici c'est de poser quelques jalons et d'orienter mes lecteurs, et non pas de chercher à résoudre tous les problèmes que soulèvent les anciens textes rassemblés dans les recueils du Yahviste et de l'Elohiste. Plus on cherche, en remontant le cours des âges, à se rapprocher du point de départ des traditions et, par conséquent, des temps contemporains des événements racontés, plus aussi l'on rencontre d'obscurité et d'obstacles sur son chemin. Nous en faisons l'expérience lorsque, partant d'une date déterminée, comme celle de la réforme de Josias, et de faits relativement connus, tels que ceux du VIIe siècle, nous tentons de reconstituer les étapes antérieures du travail séculaire qui a jeté les bases du Pentateuque. En revanche, si, après avoir suivi une marche régressive, avec 621 pour point de départ, nous nous tournons maintenant vers la période postérieure à cette date, nous serons sur un terrain plus sûr, ayant affaire à des hommes et à des événements dont l'histoire nous est plus accessible.

En effet, le prophète Ezéchiel, déporté en 597 avec Jéconias, est une figure nettement dessinée qui se meut dans un cadre non moins défini. Sans être l'un des collaborateurs proprement dits du Pentateuque, il a pourtant joué un rôle considérable dans la composition de cette œuvre par l'influence qu'a exercée sa vision du temple (**40-48**), datée de la vingt-cinquième année de son exil. Ces chapitres, dont nous n'avons pas à faire ici l'analyse détaillée, ne contiennent pas seulement la description du sanctuaire, mais encore tout un programme législatif concernant le sacerdoce, les sacrifices, le culte, les fêtes, bref les institutions religieuses. Sur beaucoup de points, cette Thora se trouve ainsi en contact avec les lois insérées dans les divers documents du Pentateuque, et quand nous avons fait plus haut une étude comparative des législations, il y a eu lieu fréquemment de faire intervenir Ezéchiel. Sur plusieurs points, surtout au sujet de la hiérarchie sacerdotale, il marque un pas en avant par rapport à D et à plus forte raison à JE. Il introduit une distinction entre prêtres fils de Tsadok et simples lévites, en la fondant sur un motif historique. Il est aussi le premier à mentionner les sacrifices pour le péché et pour l'infidélité. A

Digitized by Google

d'autres égards encore, il présente des vues nouvelles, mais l'on ne trouve chez lui aucune trace du grand prêtre, ni de ce qu'on pourrait appeler d'une façon générale « l'aaronisme ». Avec Ezéchiel apparaissent aussi dans le langage certains termes que l'on chercherait vainement chez les écrivains qui l'ont précédé et qui sont copieusement employés dans la littérature postexilique.

Les rapports sont nombreux entre la Thora d'Ezéchiel et le Document sacerdotal du Pentateuque; une relation particulièrement étroite unit Ezéchiel au recueil dit Lois de sainteté (H) qui fait partie de P et se trouve dans Lév. **17-26**, et ces rapports existent non seulement pour les ch. **40-48** d'Ezéchiel, mais pour tout l'ensemble de son livre. On a relevé un grand nombre de passages qui, soit pour le fond, soit pour la forme, présentent des traits de ressemblance frappante. Le ch. **26** du Lévitique, à lui tout seul, en fournirait déjà la preuve: il fourmille littéralement d'expressions qui se rencontrent dans Ezéchiel. La parenté n'est pas seulement formelle; elle va beaucoup plus profond. Ezéchiel et les Lois de sainteté sont animés d'un même esprit, partagent les mêmes vues et les mêmes aspirations, et poursuivent le même but. Ce fait est si frappant qu'Ezéchiel a été considéré par quelques-uns comme étant lui-même le rédacteur de H. Cette hypothèse se heurte pourtant à de sérieuses objections: s'il y a d'incontestables analogies entre eux, il y a pourtant aussi des différences appréciables. Il paraît donc préférable de distinguer entre le rédacteur de H et le prophète Ezéchiel, mais de les considérer comme étroitement apparentés et dépendants l'un de l'autre. Il reste à savoir auquel des deux assigner la priorité. Sur ce point, les opinions diffèrent, et l'on avance de part et d'autre des arguments qui ne sont point sans valeur. J'incline, pour ma part, à envisager Ezéchiel comme antérieur à H; en effet, les traits caractéristiques communs aux deux écrits me semblent avoir chez le prophète une saveur plus originale. Ezéchiel serait donc l'inspirateur de H; mais il faut se hâter d'ajouter que celui-ci n'a puisé les matériaux de son œuvre ni dans sa propre imagination, ni même chez Ezéchiel. Il les a trouvés, du moins en majeure

Digitized by Google

partie, dans les usages déjà existants, peut-être même dans des documents partiels rédigés avant lui [1]; il les a réunis et amalgamés, accomplissant ce travail avec une certaine indépendance personnelle et subissant en même temps à un haut degré l'influence d'Ezéchiel. Notre conclusion serait donc que la substance des Lois de sainteté est antérieure à Ezéchiel, mais qu'elles ont été rassemblées après lui par un rédacteur qui appartenait au cercle de ses disciples. Les ch. **21-26** sont en tout cas plus tardifs que le reste du recueil et manifestement moins anciens qu'Ezéchiel.

§ **85.** Pour trouver une nouvelle étape dans l'histoire de la formation du Pentateuque, il faut encore franchir plus d'un siècle et arriver à l'époque où, sous les efforts combinés d'Esdras et de Néhémie, la communauté juive postexilique reçut son organisation définitive. L'importance de l'événement décrit dans Néh. **8** nous apparaît plus grande qu'elle ne semblait l'être au point de vue de la théologie traditionnelle. Il s'agit en effet non seulement d'une restauration, mais d'une innovation; la loi qu'Esdras apporte devant l'assemblée et dont il donne lecture « depuis le matin jusqu'au milieu du jour » n'est pas simplement un document vénérable, connu des ancêtres depuis de nombreuses générations et momentanément tombé dans l'oubli. Sans doute, elle renferme des éléments anciens, elle se rattache aux souvenirs, aux traditions et aux coutumes du passé le plus lointain, elle est apportée par un homme qui est conservateur dans les moelles et auquel répugne tout changement, toute révolution. Pourtant elle est quelque chose de nouveau. A partir d'Esdras la vie religieuse et nationale de son peuple n'est plus comparable à une rivière qui coule librement entre ses deux rives, en y creusant des baies, en décrivant des détours, en formant des bras qui se séparent et se rejoignent; elle devient semblable à un canal rectiligne, uniformément enserré entre deux berges de maçonnerie et suivant une pente systématiquement réglée. La direction des deux cours d'eau est la même, ils charrient les mêmes ondes et vont aboutir à la

[1] Voir plus haut, p. 197.

Digitized by Google

même mer. Combien différent est pourtant leur aspect ! Il y a des circonstances qui rendent nécessaire d'endiguer une rivière, de lui ôter sa liberté d'allures, d'empêcher qu'elle ne déborde à l'occasion, d'utiliser la force motrice qu'elle recèle; le pittoresque y perd, la nature est violentée, on peut même se demander si le gain matériel obtenu de la sorte est un bien pour les populations riveraines; quoi qu'il en soit, le travail s'effectue, la transformation est complète. Le judaïsme postexilique a été canalisé par Esdras. L'instrument dont il s'est servi, c'est le document que nous appelons sacerdotal.

En est-il lui-même l'auteur, le seul auteur? A-t-il eu des collaborateurs, des précurseurs peut-être? Où et quand a-t-il composé son œuvre? En Babylonie? à Jérusalem? Il plane une obscurité profonde sur tous les antécédents de cette journée de 444 où Esdras lut la loi au peuple rassemblé. Et cette loi, ce livre, était-ce seulement P? ou bien était-ce le Pentateuque, notre Pentateuque, sinon complet, du moins à peu près achevé et définitif, comprenant P, mais comprenant aussi J et E, et D, ou plutôt JED réunis et fondus ensemble au siècle précédent? Toute une série de points d'interrogation se posent ici. Les résultats de l'œuvre d'Esdras sont tangibles: c'est le Document sacerdotal et c'est le lévitisme judaïque. Mais comment Esdras s'y est-il pris, quels ont été ses procédés, ses ressources, ses coadjuteurs, c'est ce qu'on examine, c'est ce qu'on discute et c'est ce qu'on ne sait pas.

Toutefois il est quelques affirmations que l'on peut émettre sans présomption. Outre H, dont l'œuvre a passé plus ou moins intégralement dans celle de P, et y occupe une place importante, Esdras — ou, si l'on préfère employer l'anonyme, l'auteur du Document sacerdotal, — a disposé des sources écrites ou orales que pouvait lui fournir la tribu sacerdotale. Il est évident, en effet, que, durant la période de trois siècles et demi qui sépare le règne de Salomon de la destruction de Jérusalem, le culte du temple avait eu amplement le temps de revêtir certaines formes constantes; s'il est un domaine où les usages s'implantent solidement, se perpétuent et acquièrent une fixité complète, c'est à coup sûr celui des cérémonies religieuses. Les innovations, les changements y sont

Digitized by Google

rares. Il s'établit une sorte de routine, ce mot n'étant pas pris dans une acception défavorable; le « pourquoi » de certains rites peut devenir obscur, on insiste d'autant plus sur le « comment ».

C'est ainsi, avons-nous vu, que le rituel lévitique détaille avec soin tout ce qui concerne, par exemple, le mode d'exécution des holocaustes, des oblations et des sacrifices d'actions de grâces, et qu'on n'y trouve pas de données sur la signification de ces actes. Cette remarque a d'autant plus d'importance qu'elle fait mieux ressortir le caractère conservateur et traditionnel de la législation sacerdotale. En effet si celle-ci eût créé quelque chose de nouveau sur les points susmentionnés, elle se fût certainement étendue sur le sens et la portée de ces institutions. Elle les suppose manifestement déjà connues et popularisées par une longue pratique. Il en est autrement des sacrifices pour le péché et des sacrifices pour l'infidélité ; ceux-ci font l'objet d'explications, leur raison d'être est énoncée, ainsi que les occasions auxquelles ils s'appliquent. On se rappelle que ces deux catégories d'actes religieux n'apparaissent pas dans la période préexilique et figurent pour la première fois dans les textes d'Ezéchiel. P ne les a donc point inventés, mais, en présence de leur nouveauté relative, il les expose et les justifie, ce qu'il sent être superflu pour d'autres usages plusieurs fois séculaires.

Toutes ces prescriptions cérémonielles, du reste, devaient être familières, grâce à leur nature et à des répétitions incessantes, non seulement à tel ou tel haut dignitaire sacerdotal, mais aussi au plus humble parmi les desservants du sanctuaire. Il y a comme une sorte de force latente dans ce retour perpétuel des mêmes opérations. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, même sur la terre d'exil, même après plus d'un siècle de déportation, les sources d'information, écrites ou orales, n'ont pas fait défaut à Esdras et à son entourage.

L'édifice sacerdotal n'a pas été achevé d'un seul coup. La présence dans le document P de certains éléments, que l'on a qualifiés de secondaires, implique le prolongement du labeur accompli par le législateur. Il a déjà été fait allusion plus haut (voir p. 198-199) à quelques cas de divergence entre

Digitized by Google

deux couches du Document sacerdotal. On peut à ces exemples en ajouter d'autres d'une nature un peu différente: certains passages reviennent sur un sujet déjà traité antérieurement, non pas pour modifier mais pour compléter, et paraissent destinés à régler un point demeuré jusque-là en suspens. Les indications relatives aux filles de Tselophkhad (Nombr. **27** et **36**) rentrent dans cette catégorie.

Il est très probable que ce travail de retouches s'est poursuivi encore assez longtemps après Esdras et Néhémie, mais dans une mesure de plus en plus faible. On peut donc dire que sinon dès 444, du moins au cours du siècle suivant, le Pentateuque a été constitué dans son ensemble, avec tous ses éléments importants. Des adjonctions de détail peuvent encore avoir été introduites plus tard ; il est même permis de se demander si telle d'entre elles ne serait pas postérieure à la rédaction de la version grecque alexandrine de la Thora, dite des Septante.

§ **86**. Le ch. **14** de la Genèse, dont la provenance est si difficile à déterminer et qu'il a fallu laisser en dehors de la répartition du Pentateuque entre les quatre sources, soulève également les mêmes questions en ce qui concerne l'époque de sa composition et son insertion au milieu des récits de la Genèse. Ce qui complique la question, ce sont les noms propres qui figurent en abondance dans ce morceau, noms de personnes et noms de lieux. Aux yeux des uns, ils attesteraient l'antiquité et l'originalité de ce document ; pour les autres, il y aurait là une sorte de pastiche, avec des archaïsmes artificiels. Dans le premier cas cette narration constituerait l'une des pages les plus remarquables des récits bibliques ; d'après la seconde interprétation, la valeur historique de ce fragment serait nulle. Aussi ce chapitre a-t-il servi fréquemment et sert-il encore aujourd'hui de champ de bataille aux représentants de deux tendances opposées. Quand nous envisageons leurs appréciations contradictoires, il nous paraît qu'il y a exagération de part et d'autre. Etant donné le jour nouveau qu'a projeté sur l'état du pays de Canaan aux temps patriarcaux la découverte des tablettes de Tell-el-Amarna, il y a, semble-t-il, quelque excès à vouloir contes-

Digitized by Google

ter toute base sûre et toute crédibilité à cette page de la Genèse; certains renseignements sur ces temps reculés ne pourraient-ils pas s'être conservés, soit en Babylonie, soit en Palestine? D'autre part, même en admettant un fondement historique pour ce récit, il ne semble pas possible de nier que sa rédaction soit tardive et qu'il s'y trouve plusieurs détails sujets à caution. Nous ne suivrons donc pas ceux qui dénient toute créance aux données de Gen. **14**, mais nous n'accepterons qu'avec prudence et sous réserve les informations qui y figurent[1].

[1] Je mets mes lecteurs en garde contre certaines assertions qui reparaissent constamment dans les colonnes des journaux, et d'après lesquelles les noms de Kedor-Laomer et de ses alliés auraient été retrouvés sur des tablettes cunéiformes, ce qui impliquerait, assure-t-on, la pleine historicité de Gen. **14**. En fait le nom de Kedor-Laomer n'a pas été retrouvé; ceux des autres rois, ses auxiliaires, sont peut-être identiques à des noms qui ont été déchiffrés. En tout cas il faut distinguer entre la simple mention de quelques noms propres et l'ensemble de la narration.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

La composition du Pentateuque : historique de la question.

§ **87**. Ni la Bible hébraïque, ni la Bible grecque ne renferment de suscriptions qui attribuent le Pentateuque à tel ou tel auteur. Le terme Thora, pas plus que le mot Pentateuque n'implique quoi que ce soit à cet égard. Le titre général « livres de Moïse » est de provenance ultérieure : il ne signifie du reste pas nécessairement livres écrits par Moïse; il pourrait s'interpréter livres traitant de Moïse, faisant l'histoire de Moïse.

Mais, dans le texte même du Pentateuque, trouvons-nous des indications relatives à sa composition, et en particulier quelques traces d'une activité littéraire, ou plus exactement scripturaire, assignée à Moïse ? Réservant pour plus tard ce qui concerne le Deutéronome, nous examinerons d'abord le contenu des quatre livres précédents.

Le Yahviste (Ex. **34** 27-28) mentionne l'écriture. En effet, « l'Eternel dit à Moïse : Ecris ces paroles, car c'est sur la base de ces paroles que j'ai traité alliance avec toi et avec Israël. Et il fut là avec l'Eternel 40 jours et 40 nuits; il ne mangea pas de pain et il ne but pas d'eau; et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles. » Les traducteurs et les commentateurs ont à déterminer quel est le sujet du verbe « il écrivit ». Ceux qui admettent (à cause de **34** 1) que c'est l'Eternel, renoncent par là même à voir ici Moïse écrivain,

Digitized by Google

l'injonction du v. 27 demeurant sans suite dans le texte. Si l'on pense en revanche que c'est Moïse qui écrivit, conformément à la construction grammaticale la plus naturelle et pour exécuter l'ordre reçu (v. 27), on aboutit simplement à la conclusion que, d'après J, Moïse a écrit sur les tables les dix paroles, et rien ne prouve que son rôle d'écrivain se soit étendu à autre chose. La question de savoir quelles sont ces dix paroles demeure d'ailleurs réservée.

L'Elohiste contient deux passages en rapport avec le sujet qui nous occupe. Le premier est Ex. **17** 14 : « L'Eternel dit à Moïse : Ecris cela comme mémorial dans le livre et inculque-le à Josué, car j'effacerai entièrement le souvenir d'Amalek de dessous les cieux. » Ce verset est intercalé entre le récit d'une bataille et celui d'une érection d'autel. Le sens du pronom « cela » (ou « ceci ») demeure vague ; à moins de supposer une omission, on est contraint de l'appliquer d'une façon toute générale à ce qui précède, c'est-à-dire aux faits relatifs à la victoire sur Amalek, et on peut en rapprocher Deut. **25** 17-19. Cela signifie donc simplement que ce texte présente Moïse comme ayant écrit l'histoire d'un certain événement ; il ne l'envisage point pour cela comme l'auteur du Pentateuque. Au contraire, le récit dû à Moïse a disparu. Toutefois, ce même passage fait surgir une autre question. Il y est dit : « Ecris dans le livre », dans *le* livre et non pas dans *un* livre. N'en faudrait-il pas conclure qu'il est parlé ici d'un livre connu ou du moins présupposé, et n'y aurait-il pas là une allusion à un grand ouvrage de Moïse, à un Pentateuque mosaïque ? D'après la traduction française, il y aurait sans doute lieu de répondre affirmativement ; mais en hébreu, la présence de l'article défini n'entraîne pas de telles conséquences dans la locution dont il s'agit. De même que nous disons : « prendre *la* plume » (équivalent à *une* plume), ou familièrement : « mettre sur *le* papier » (au lieu de *du* ou *un*), l'hébreu emploie l'expression « écrire dans *le* livre » sans vouloir indiquer par là que ce livre ait été déjà mentionné ou qu'il soit de notoriété publique. Nos versions (Ostervald revisé, Segond) qui portent ici *le* livre rendent ailleurs le même texte original par *un* livre (Nombr. **5** 23, I Sam. **10** 25, Job

Digitized by Google

19 23, Jér. **32** 10)[1]. Au surplus, la présence de l'article défini est une simple affaire de vocalisation ; le texte des consonnes pourrait tout aussi bien comporter l'absence de l'article, et les Septante l'ont omis.

L'autre passage élohiste que nous devons examiner est Ex. **24** 4 : « Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. » Quelles que soient ces paroles, qu'il s'agisse du Décalogue d'Ex. **20** 1-17, ou peut-être d'autres commandements divins, il ressort uniquement de ce texte que Moïse est conçu et présenté comme le dépositaire et le secrétaire des ordres de l'Eternel. Un peu plus loin (**24** 7) l'écrit de Moïse est qualifié de « livre de l'alliance ». Nous avons eu fréquemment l'occasion d'employer ce terme en l'appliquant au recueil de lois d'Ex. **21-23** E. Mais il va sans dire qu'il y a une distinction légitime à faire entre le code en question tel que nous le possédons et son noyau primitif, dont les premiers éléments peuvent remonter jusqu'à Moïse.

§ **88**. Le Document sacerdotal semblerait à première vue devoir faire une large place à Moïse écrivain. En réalité, il en est tout autrement. Aucune des nombreuses lois de P n'est présentée comme écrite par Moïse. Ce fait est si frappant qu'on échappe difficilement à la conclusion suivante : tout en attribuant à Moïse la substance et l'esprit de la législation, la tradition sacerdotale avait conservé le souvenir que longtemps il s'était agi d'une sorte de droit coutumier, transmis de génération en génération. L'origine pouvait bien en être : Dieu dit à Moïse, mais non pas : Moïse écrivit.

Il y a cependant dans P la mention d'un document écrit par Moïse. Il ne faut la chercher ni dans les parties législatives, ni dans les parties proprement narratives. Il s'agit d'un morceau topographique, de la liste des stations d'Israël au désert (Nombr. **33**). Nous lisons au v. 2 que « Moïse écrivit leurs marches de station en station d'après l'ordre de l'Eternel. »

[1] Plus conséquent, le vieil Ostervald (non revisé) met *un* livre partout, aussi dans Ex. **17** 14. Quant à la version dite de Lausanne, elle devrait, par fidélité à son principe strictement littéraliste, avoir l'article défini dans tous ces passages ; elle l'a, en effet, dans presque tous les cas, mais dans le texte de Job, elle dit « un livre ».

Digitized by Google

Et ce chapitre, tel qu'il nous est parvenu, peut en effet très bien avoir pour source première un antique relevé des étapes successives dressé peut-être dès l'origine par Moïse ou l'un de ses contemporains.

A défaut d'indications précises, assignant à Moïse le rôle d'écrivain, les lois sacerdotales de l'Exode et du Lévitique ne portent-elles pas à un tel degré l'empreinte du désert que leur rédaction à une autre époque et dans un autre lieu apparaît comme hautement invraisemblable? Sans doute elles présentent ce caractère : leur cadre invariable est le camp d'Israël. « Mais, dit très justement M. Vuilleumier[1], cette teinte locale, quelque apparente qu'elle soit, ne suffit pas pour faire contrepoids aux preuves fournies par le contenu de ces mêmes lois. L'essentiel, ici, c'est le tissu, c'est l'étoffe, et non la couleur. La forme ne saurait emporter le fond. Elle pourrait, cette forme, être le fait de la rédaction, laquelle, en codifiant ces *thoroth*[2], se serait reportée en esprit à l'époque mosaïque. Je dis plus : non seulement cette manière de mettre les lois en rapport direct avec la vie au désert *peut* fort bien provenir d'une rédaction postérieure, mais elle *doit* être l'œuvre d'une époque moins ancienne. Nous n'hésitons pas y voir l'indice positif du fait que les lois du code sacerdotal dans leur rédaction actuelle sont d'une origine relativement récente. Voici pourquoi :

» La grande majorité de ces lois (Ex. **25-31**, Lév. presque en entier, et Nombr. **1-10** 10) est censée avoir été promulguée par Moïse *pendant que le peuple était campé au pied du Sinaï*, c'est-à-dire du troisième mois de la première année au second mois de la seconde. Or, à ce moment-là, rien n'était plus étranger à l'esprit de Moïse que la *prévision d'un séjour prolongé d'Israël dans le désert*. Lorsque le peuple s'ébranle pour quitter le Sinaï (Nombr. **10** 11), Moïse avait incontestablement le dessein de traverser le désert de Paran pour gagner de là le point le plus rapproché de la frontière de Canaan et pénétrer dans la terre promise par le midi.

[1] H. Vuilleumier : *La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XVI (1883), p. 146 ss.

[2] *Thoroth* est le pluriel de *thora*.

Digitized by Google

Dans ce but, il envoie de Kadès douze chefs pour explorer le pays (**13** 3), et c'est seulement au retour de ces émissaires, quand le peuple se mutine à l'ouïe de leurs récits et qu'il demande à retourner en Egypte, c'est *alors seulement* qu'intervient la sentence divine qui condamne la génération rebelle à végéter au désert jusqu'à sa mort (ch. **14**). Cela étant, comment Moïse, au moment de rédiger ses lois *sinaïtiques*, pouvait-il les formuler comme si le peuple avait été destiné *dès l'abord* à passer plus d'un tiers de siècle *dans le désert?* Et à supposer qu'au lieu de les écrire (ou faire écrire) immédiatement, au pied même du Sinaï, il n'eût procédé à ce travail que pendant les loisirs dont on prétend qu'il jouissait dans les oasis de l'Arabie pétrée, s'imagine-t-on qu'il les eût revêtues de cette forme locale et temporaire? Les aurait-il rédigées spécialement en vue de la génération qui s'en allait mourant dans sa prison du désert, et non pas plutôt en vue de celle qui grandissait sous ses yeux et qu'il comptait introduire avant longtemps dans le pays de la promesse?

» Bien loin, par conséquent, de parler en faveur de l'origine mosaïque de ce nombreux groupe de lois, la prétendue couleur locale dont elles sont empreintes témoigne contre elle. Mais, d'autre part, autant cette forme en apparence historique serait inconcevable sous la plume même de Moïse ou d'un de ses aides, autant elle s'explique naturellement si la rédaction de ces lois s'est faite quelques siècles plus tard. A cette époque, le souvenir de Moïse et de la grande œuvre de sa vie se confondait presque nécessairement dans les esprits avec celui des quarante années du désert. On ne pouvait se représenter la majestueuse figure du législateur indépendamment de ce cadre historique, ni son ministère législatif autrement qu'en rapport immédiat avec la situation du moment. Une thora semblait porter d'autant plus la marque de son origine mosaïque qu'elle rappelait davantage, par la forme même de sa rédaction, les circonstances de temps et de lieu où vécurent les contemporains du grand prophète. »

§ **89**. Une partie des remarques que nous avons présentées à propos de P trouvent leur application au Deutéronomiste. Pour celui-ci aussi, le rôle oral de Moïse, interprète de

Digitized by Google

la révélation, éclipse son rôle scripturaire, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Le corps central des ch. **12-26**, non plus que les deux exordes et que la péroraison des ch. **28-30**, ne parle d'écriture à propos de Moïse ou de la loi. Il faut donc arriver jusqu'au ch. **31**, appartenant à la couche deutéronomistique secondaire, pour rencontrer quelque chose de ce genre. Nous y lisons (v. 9) que « Moïse écrivit cette loi »; qu'il ordonna d'en donner lecture devant Israël tous les sept ans (v. 10-13); et qu'après avoir « achevé d'écrire dans un livre[1] les paroles de cette loi », il le fit déposer à côté de l'arche de l'alliance (v. 24-26). Dans le même chapitre, nous voyons Moïse recevoir l'ordre d'écrire « ce cantique » (v. 19; quoique le discours soit adressé à Moïse, le verbe est au pluriel : « Ecrivez pour vous-mêmes », suivi immédiatement du singulier : « Et enseigne-le »). Et en effet (v. 22) « Moïse écrivit ce cantique en ce jour-là et l'enseigna aux enfants d'Israël ». S'agit-il du poème appelé « cantique de Moïse », qui suit au ch. **32**, qui fait partie de D, et qui a son préambule dans **31** 30 ? Ou bien s'agit-il de l'autre poème, certainement plus ancien, qu'on appelle « la bénédiction de Moïse » et qui est contenu au ch. **33** (avec une suscription spéciale au v. 1) ? Celui-ci a certainement appartenu à E, et il répond moins bien que le premier à la condition posée dans **31** 19 : « Que ce cantique me serve de témoin contre les enfants d'Israël. »

Tel est l'état des faits ; il est plus aisé de les exposer que d'en tirer les conclusions. En effet ces passages de D attribuent à Moïse certains actes d'écrivain ; ils parlent d'une thora et d'un cantique comme ayant été écrits de sa main. Mais ils ne spécifient pas quelles étaient la nature et l'étendue de ces deux documents. Pour le cantique, nous avons déjà fait observer qu'on pouvait discuter de quel poème il s'agissait ; on pourrait aussi supposer que le cantique en cause a été perdu et remplacé par l'un ou l'autre des deux que nous possédons. Cette hypothèse d'une substitution intégrale n'est, il est vrai, guère vraisemblable ; celle d'un remaniement, d'une extension l'est déjà davantage. D'ailleurs la question

[1] La préposition employée ici (*al*, sur) n'est pas la même que dans Ex. **17** 14 (*be*, dans) ; voir plus haut, p. 217-218.

Digitized by Google

du cantique, forcément destinée à demeurer en suspens, présente moins d'importance que celle concernant la loi. Venons-en donc à celle-ci.

Les textes susmentionnés de Deut. 31 aboutissent à un résultat qui peut se formuler ainsi : Moïse a écrit une loi. Quant à déterminer les dimensions et la teneur de cet écrit, les informations fournies ne nous le permettent pas. Les données deutéronomistiques ne dépassent point en somme ce qu'avaient déjà affirmé le Yahviste et l'Elohiste, à savoir que Moïse a été l'auteur, le dispensateur d'un certain nombre de commandements à l'adresse d'Israël. Il y a dans la législation hébraïque un substratum mosaïque qu'il est non seulement inadmissible de nier, mais qu'il faudrait postuler dans le cas où nos textes ne prononceraient pas le mot écrire, en corrélation avec le nom de Moïse. Il paraît en effet impossible, quand on examine de près les origines et le développement d'Israël, de sa religion et de ses institutions, de ne pas attribuer à Moïse un rôle d'initiateur dans toutes les sphères de la vie nationale. Quel que soit le terrain sur lequel on se place pour étudier la vie des Hébreux, qu'il s'agisse de politique, de droit, d'idées sociales, morales, religieuses, d'organisation judiciaire ou militaire, on est naturellement conduit, en prolongeant les lignes, à remonter jusqu'à la grande figure qui se tient sur le seuil de l'histoire de la nation israélite. Qu'à ses fonctions de chef, de juge et de prophète Moïse ait ajouté celles de législateur, rien de plus plausible. Mais son œuvre dans ce domaine ne nous est parvenue que transformée, augmentée, adaptée à des besoins nouveaux ; nous la possédons en substance, mais sans pouvoir la délimiter, sans avoir la possibilité de dire : Ceci est primitif, cela est secondaire. On se rendra compte de la situation en se rappelant ce que nous avons vu plus haut touchant les rapports du Deutéronomiste avec le Livre de l'Alliance. Celui-ci est au centre de celui-là ; le plus ancien forme, pour ainsi dire, le squelette ou la trame du plus récent. De même, si l'on entreprend de remonter plus haut pour arriver jusqu'à la loi première, on doit en chercher les traces dans les législations ultérieures, en s'attachant aux principes plus

Digitized by Google

qu'à la forme, et en tenant compte de tous les changements introduits au cours des âges.

Le ch. **31** du Deutéronome emploie l'expression « cette loi » ; on la rencontre aussi dans le premier exorde (**1-4**), au ch. **27** et dans la péroraison (**28-30**) ; elle est en revanche étrangère au second exorde (**5-11**) et au corps central (**12-26**), sauf une exception curieuse et difficile à expliquer, la loi sur la royauté (**17** 14-20). Or il est intéressant de constater que ce dernier passage renferme précisément à l'adresse du roi l'ordre « d'écrire pour lui sur un livre[1] la copie de cette loi, provenant des prêtres lévitiques » (v. 18), et que c'est, dans tout le noyau législatif de D, la seule circonstance où la loi apparaisse en rapport avec l'écriture. On ne se trompera point en classant cette loi sur la royauté avec les portions secondaires énumérées ci-dessus, et en la considérant par conséquent comme une adjonction opérée dans le grand recueil de D. Il faut aussi relever que dans **27** 4 il est parlé de pierres à dresser sur le mont Ebal et à enduire de chaux ; et le v. 8 ajoute : « Tu écriras sur ces pierres toutes les paroles de cette loi en les gravant le mieux possible ». Ces mots indiquent clairement que « cette loi » devait être de dimensions restreintes ; ils excluent manifestement la possibilité que la loi en question fût le Deutéronome dans son ensemble ou même le corps de lois **12-26**, et à bien plus forte raison le Pentateuque tout entier, ce qui serait pourtant la solution logique dans l'hypothèse traditionnelle de l'unité de la Thora et de sa composition mosaïque[2].

Ainsi, en résumé, le Pentateuque ne renferme aucune donnée positive sur son mode de composition et sur son auteur : les portions narratives, la Genèse par exemple, demeurent tout-à-fait anonymes[3]. Et quant à la partie législative,

[1] Il y a lieu de faire ici la même remarque que ci-dessus, à propos de Deut. **31** 24 (voir p. 221, n. 1).

[2] Le passage Jos. **8** 32 complète Deut. **27** 8 : « Josué, est-il dit, écrivit sur les pierres la copie de la loi de Moïse que celui-ci avait écrite devant les enfants d'Israël ». Nous allons y revenir au § suivant.

[3] Si Moïse était l'auteur de ces récits, en totalité ou en grande partie, comment s'expliquerait la mention spéciale d'un ordre d'écrire ce qui con-

Digitized by Google

tout ce que l'on peut dire, c'est qu'à la base du droit israélite il y a une œuvre, probablement très brève, due à Moïse.

§ **90.** Le livre de Josué, qui est, comme on le verra, la continuation du Pentateuque et en forme un sixième volume, ne fournit sur la question qui nous occupe que peu de renseignements, analogues du reste à ceux que nous avons déjà enregistrés. Dans un passage deutéronomistique (**1** 8), il est parlé du livre de la loi, recommandé aux méditations de Josué dans des termes qui rappellent Deut. **17** 14-20.

De même Jos. **8** 32-35 se rattache étroitement à Deut. **27**. Après avoir mentionné l'inscription de la loi sur les pierres de l'Ebal, ce passage décrit une lecture publique de Josué. Celui-ci « lut toutes les paroles de la loi, la bénédiction et la malédiction, selon tout ce qui est écrit dans le livre de la loi ; il n'y eut rien de tout ce que Moïse avait commandé que Josué ne lût devant toute l'assemblée d'Israël. » Nous voilà donc toujours en présence des mêmes données : il y a une loi, un écrit de Moïse, mais il n'est pas défini autrement et nous ne pouvons l'identifier avec quoi que ce soit de connu. L'adjonction des mots « la bénédiction et la malédiction » semblerait au surplus donner ici au livre de la loi un caractère plus délimité encore et le mettre en rapport avec le fragment Deut. **27** 15-26, lequel ne nous est parvenu que sous une forme tronquée.

Enfin il faut recueillir dans le livre de Josué un troisième témoignage qui ne procède pas, comme les deux précédents, des portions deutéronomistiques, mais qui nous est fourni par E dans Jos. **24** 25-26a : « Josué fit en ce jour une alliance avec le peuple et établit pour eux un statut et une ordonnance à Sichem. Et Josué écrivit ces paroles dans le livre de la loi de Dieu. » Il y a lieu, au point de vue de la critique du texte, de faire une distinction entre les deux phrases que nous venons de citer. La première (v. 25) fait certainement partie intégrante du récit ; elle se rattache étroitement à ce

cerne Amalek ? Et si Moïse a dressé, sur commandement exprès, la liste des stations au désert, n'y a-t-il pas là la preuve qu'il n'a pas rédigé la description circonstanciée du voyage, laquelle précède le catalogue des étapes et ne concorde pas avec toutes ses indications ?

Digitized by Google

qui précède et à ce qui suit à partir du v. 26b, lequel montre Josué dressant une grosse pierre sous le chêne auprès du sanctuaire de l'Eternel, pour servir de témoin contre le peuple en cas d'infidélité. Le v. 26a, en revanche, est considéré par la majorité des critiques comme une intercalation rédactionnelle; ils ne sont toutefois pas d'accord sur sa provenance; les uns l'attribuent au rédacteur de JED, d'autres à celui de JEDP, d'autres encore laissent la question en suspens. Quelque attitude qu'on adopte à cet égard, il est intéressant de noter que pour l'auteur de cette phrase Josué écrit dans le livre de la loi de Dieu; donc, à une époque que nous ignorons, l'idée que Josué avait poursuivi l'œuvre législative de Moïse apparaissait comme toute naturelle, et si cette époque est relativement tardive, le fait n'en est que plus significatif. Il est permis d'y voir un indice des conceptions régnant chez les Hébreux au sujet de la formation de la Thora: celle-ci, inaugurée par Moïse, n'aurait pas été immédiatement close de façon à constituer d'emblée un tout achevé. Elle aurait été composée d'une manière graduelle, et d'autres que Moïse y auraient à leur tour apporté leur collaboration. Ce que notre passage attribue à Josué, à savoir la rédaction d'une loi, un texte ultérieur le rapportera à propos de Samuel. Et même si l'on fait abstraction du v. 26a et qu'on s'en tienne au reste de la péricope, il demeurera toujours que Josué promulgue un statut et une ordonnance, qu'il donne ainsi une charte à Israël; et, quoique le terme d'écriture ne s'y trouve pas explicitement, la notion d'une activité législative faisant suite à celle de Moïse y est clairement exprimée.

§ **91.** Les livres des Juges et de Samuel ne font pour ainsi dire aucune allusion à l'existence d'une loi écrite, ni même d'une loi quelconque, connue et respectée, faisant autorité en Israël. Bon nombre des faits racontés dénotent de la part des personnages en cause l'ignorance ou la méconnaissance de préceptes qui, d'après la conception traditionnelle, auraient dû leur être familiers. Cette conduite ne tirerait pas à conséquence s'il s'agissait d'hommes quelconques; mais comme les plus fidèles serviteurs de Yahvé sont à cet égard dans la même situation, la conclusion s'impose: la loi, si loi il y

Digitized by Google

avait, ou plutôt pour autant que loi il y avait, était singulièrement moins développée qu'elle ne l'a été plus tard. Qu'on relise les biographies scripturaires des juges, de Samuel, de Saül, de David, on sera frappé de l'absence totale de ces notions de loi, de livre saint, de commandements et ordonnances, etc., qui sont si fréquemment exprimées dans d'autres portions de la littérature biblique.

Il est, à vrai dire, un passage dans le livre de Samuel qui introduit un sujet de cette espèce. Il est dit, en effet, I Sam. **10** 25 que « Samuel fit connaître au peuple le droit de la royauté, et l'écrivit dans le (un) livre[1], qu'il déposa devant l'Eternel. » Une activité créatrice en matière législative est ici attribuée à Samuel : il promulgue un droit nouveau qui est aussitôt revêtu d'une autorité religieuse par le fait de son dépôt devant Yahvé. Samuel devient donc, lui aussi, un continuateur de l'œuvre de Moïse, et cet exemple est bien fait pour illustrer une fois de plus ce qu'il y a de graduel dans la composition de la Thora. A peine est-il besoin d'ajouter que « le droit de la royauté » n'existe plus entre nos mains ; mais peut-être a-t-il servi de point de départ au morceau, déjà souvent cité, et traitant du même sujet, que nous lisons dans Deut. **17** 14-20. Celui-ci renferme en tout cas des réminiscences du règne de Salomon, et porte au plus haut degré le cachet deutéronomistique ; mais rien ne s'oppose à l'hypothèse d'un document antérieur, utilisé et remanié par l'école deutéronomistique.

Le souvenir de Moïse et d'Aaron n'est pourtant point effacé : il en est parlé dans I Sam. **12** 6, mais nullement au point de vue législatif ou sacerdotal. Ce qui est mis en relief, c'est qu'ils ont fait sortir Israël d'Egypte et l'ont amené en Canaan. Ce morceau, du reste, fait partie des éléments deutéronomistiques du livre de Samuel. L'influence de D a été en effet considérable dans la composition des Juges et de Samuel, et plus encore peut-être dans celle des Rois. Ce dernier livre renferme quelques mentions de la loi de Moïse. Ainsi I Rois **2** 3, où il est question de « ce qui est écrit dans

[1] Comp. plus haut, p. 217-218.

Digitized by Google

la loi de Moïse », dans un discours, foncièrement deutéronomistique, de David mourant à son fils Salomon. Ainsi encore II Rois **10** 31, à propos de Jéhu, qui ne marcha point « de tout son cœur dans la loi de l'Eternel ». De même II Rois **14** 6, pour signaler la conduite du roi Amatsia qui, faisant périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse où l'Eternel donne ce commandement... » (voir Deut. **24** 16). Puis **17** 13, 34, 37, à l'occasion de la ruine de Samarie, et **21** 8, où il est reproché à Manassé d'avoir égaré Juda et profané le temple; les termes employés ici sont: « tout ce je leur ai commandé et toute la loi que leur a commandée mon serviteur Moïse ». Enfin on trouve dans **22-23** plusieurs citations et allusions relatives à la réforme de Josias; nous en avons parlé précédemment (p. 200 ss.).

Ces mentions se rencontrent toutes dans les portions rédactionnelles du livre des Rois, procédant de l'école deutéronomistique. Leur nombre et leur nature n'ont rien qui doive nous surprendre; elles rentrent pleinement dans le point de vue spécial de D, et bien plutôt pourrions-nous nous étonner de voir les livres des Juges et de Samuel, soumis pourtant à l'influence de la même école, n'employer que très rarement des expressions de ce genre ou même en être complètement exempts.

§ **92.** Les prophètes préexiliques parlent fréquemment de la volonté divine, ce qui n'implique point nécessairement qu'ils entendent par là un recueil de commandements, droit coutumier ou loi écrite. Ils emploient aussi le mot thora, mais dans son sens étymologique d'instruction donnée d'en haut, de révélation, en sorte que leur propre prédication, inspirée de Dieu, y rentre pleinement. Bien loin d'avoir à opposer les termes de thora et de prophétie, il faut, selon la terminologie des prophètes eux-mêmes, les considérer, sinon comme tout à fait synonymes, du moins comme très proches parents. Au point de vue très spiritualiste auquel se placent les écrivains prophétiques, les commandements de Dieu n'ont pas besoin, pour s'imposer à la conscience des hommes pieux, d'avoir été formulés, ténorisés, documentés, signés et para-

Digitized by Google

phés; il suffit, pour qu'on y obéisse, que la lumière se soit faite dans l'âme, soit directement, soit par le ministère d'un prophète. Le mot thora peut donc s'appliquer à toute manifestation de la volonté divine, et très particulièrement à la révélation prophétique elle-même. Quand Esaïe dit (**30** 9-10):

C'est un peuple rebelle,
    Ce sont des fils menteurs,
Des fils qui ne veulent point écouter
    La thora de Yahvé,
Qui disent aux voyants: Ne voyez pas,
    Et à ceux qui ont des visions: N'ayez pas pour nous des visions [vraies,
Dites-nous des choses flatteuses,
    Ayez des visions qui fassent illusion,

la thora dont il parle semble n'être pas autre chose que la prédication même de ces voyants auxquels on essaie de fermer la bouche et même d'arracher des discours complaisants. Le même prophète (**1** 10, **5** 24) met en parallèle dans deux phrases successives, suivant la règle de la poésie hébraïque, les termes: « parole de l'Eternel » et « thora de notre Dieu », ou encore « thora de l'Eternel des armées » et « parole du Saint d'Israël ». Ces deux textes, le premier surtout, paraissent viser la prédication prophétique, et spécialement celle d'Esaïe lui-même. Dans **8** 16, le mot thora (mis en parallèle avec témoignage) ne peut désigner absolument que la parole même d'Esaïe [1]. Et quelques versets plus loin (**8** 20), dans le célèbre appel où nous retrouvons les deux mêmes termes: « à la thora et au témoignage », leur signification ne saurait être différente.

La liste des passages où Esaïe emploie le mot thora est ainsi épuisée [2], à moins qu'on ne veuille y ajouter encore **2** 3, identique à Mich. **4** 2; il y est dit que « dans la suite des temps... de Sion sortira la thora et de Jérusalem la parole

[1] Nos versions l'ont si bien senti qu'elles traduisent ici thora par révélation, contrairement à leur usage habituel de le rendre par loi. Révélation ne serait-il pas le mot le plus juste dans d'autres passages également, par exemple dans les textes d'Esaïe cités ci-dessus?

[2] Je parle ici des prophéties authentiques d'Esaïe; c'est pourquoi je laisse de côté **24** 5, ainsi que les mentions de la thora dans **40-66**.

Digitized by Google

de l'Eternel »[1]. On retrouve donc ici le parallélisme que nous avons signalé plus haut.

Le livre d'Osée, plus ancien que celui d'Esaïe et appartenant au royaume du nord, renferme deux passages (**8** 1, 12) d'une portée plus décisive en ce qui concerne l'existence d'une loi écrite. Le premier parle, il est vrai, seulement d'une alliance violée et d'une loi (thora) transgressée ; mais le second est plus explicite : « Que j'écrive pour lui les multiples [prescriptions] de ma thora, elles sont considérées comme quelque chose d'étranger ». Chose curieuse, « pour lui » s'applique expressément à Ephraïm ; donc, alors même qu'il s'agit ici d'ordonnances écrites, il est difficile de conclure que le prophète veuille parler de la loi antique de Moïse. Le livre d'Osée contient en outre un passage (**4** 2) qui semble faire allusion au Décalogue, mais sous une forme peu précise et qu'une tradition orale suffirait à expliquer. Enfin, l'accusation de **4** 10 : « Ils ont abandonné l'Eternel et ses commandements », ne se trouve que dans la version française de Segond[2] ; le texte hébreu signifie : « Ils ont cessé de prendre garde à l'Eternel ».

Il n'y a qu'une seule mention de la thora dans le livre d'Amos, dans un passage (**2** 4-5) relatif à Juda, dont l'authenticité est contestée, et qui d'ailleurs ne parle de la loi et des ordonnances que d'une manière toute générale.

Du moment où, quittant le VIIIe siècle, on arrive à Jérémie, à la fin du VIIe, la situation change quelque peu ; la thora tend à se préciser, à se cristalliser pour ainsi dire. Aussi bien est-on en pleine époque de réformation deutéronomistique. Il est parlé de « ceux qui manient la thora » (**2** 8) à côté des prêtres, prophètes, etc. ; la thora est même mise en rapport étroit avec les prêtres, dans un passage obscur (**18** 18), que les traducteurs interprètent très différemment. Ail-

[1] Je considère la péricope dont ce verset fait partie comme ayant sa place originaire dans le livre de Michée, auquel elle a été empruntée pour figurer également dans celui d'Esaïe. Voir plus bas, §§ **159** et **262**.

[2] Ostervald et sa revision ont tous deux : « Ils ont abandonné l'Eternel pour ne pas observer *sa loi* » ; la Bible annotée : « Ils ont abandonné le service de l'Eternel ».

Digitized by Google

leurs, à propos de la thora de l'Eternel (**8** 8), il est fait allusion à « la plume mensongère des scribes ». L'Eternel a « mis sa loi devant les habitants de Juda » (**9** 13). Il maudit « l'homme qui n'écoute point les paroles de cette alliance, que j'ai prescrites à vos pères, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Egypte, de la fournaise de fer, en disant: Ecoutez ma voix et faites tout ce que je vous ordonnerai; alors vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (**11** 3-4). D'autre part, d'après **7** 22-23, le caractère spirituel de cette alliance, conclue lors de la sortie d'Egypte, est très fortement mis en relief, puisque tout ordre relatif aux holocaustes et aux sacrifices en a été exclu. On retrouve dans **6** 19 le parallélisme entre la thora et les paroles de l'Eternel, déjà signalé dans Esaïe, et dans **26** 4 le rapprochement de la thora et de la prédication prophétique. Enfin, **16** 11 et **32** 23 constatent simplement la non-observation de la thora. Il n'y a donc pas de doute sur ce point: un changement s'est produit, la loi a pris une plus grande place; Jérémie en parle autrement et plus que ses prédécesseurs. Et pourtant il n'est pas question d'un livre, du livre; Moïse n'est pas mis en cause; les prescriptions rituelles et cérémonielles sont expressément rejetées à l'arrière-plan. L'idéal de l'avenir est une alliance nouvelle: l'Eternel mettra sa loi au dedans des hommes et l'écrira dans leurs cœurs (**31** 33). Dans telle circonstance où l'on s'attendrait à priori à voir une mention positive de la législation donnée par Dieu à Israël, à savoir au ch. **35**, dans l'histoire des Récabites, il n'est parlé que des avertissements incessants des prophètes (v. 14-17).

§ **93**. Avec le VIe siècle, qui amène la ruine de Jérusalem et la déportation, la situation à l'égard de la loi se modifie encore. Ezéchiel entre en scène; il rédige sa Thora. Le caractère scripturaire de la loi s'accentue. Et pourtant, même ici, nous sommes frappés de la sobriété d'Ezéchiel et de l'extrême rareté des allusions à la loi contenues dans ses discours. Si l'on met à part les neuf derniers chapitres, on ne trouve la thora mentionnée que deux fois. Le premier de ces deux passages (**7** 26) présente de l'analogie avec Jér. **18** 18: il énumère les prophètes, les prêtres, les anciens, etc., et les

Digitized by Google

montre embarrassés et réduits à l'impuissance; « les prêtres ne connaissent plus la thora ». L'autre passage (**22** 26) accuse les prêtres de Jérusalem de violer la thora de l'Eternel et de profaner ses sanctuaires[1] : « Ils ne distinguent pas ce qui est saint de ce qui est profane, ils ne font pas connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur, ils détournent les yeux de mes sabbats et je suis profané au milieu d'eux ». Ces expressions sont caractéristiques : le saint et le profane, le pur et l'impur, voilà des préoccupations vraiment sacerdotales. Les prophètes antérieurs, non plus que J et E, ni même D et son école ne nous y ont accoutumés. Il y a là incontestablement un esprit nouveau. Il serait injuste de prétendre, comme on l'a fait quelquefois, que l'attention d'Ezéchiel se porte tout entière sur le côté extérieur de la religion, sur les ordonnances et les rites; des morceaux d'importance capitale, tels que **18** 5-20, **36** 22-32, etc., prouvent la valeur attribuée à la vie morale, à la véritable piété. Mais il est indéniable que le côté formel commence à occuper une place considérable, et c'est là ce que les ch **40-48** font ressortir avec évidence. Le terrain est ainsi bien préparé en vue du rôle que jouera après l'exil la loi écrite, la loi cérémonielle et détaillée; cependant après Ezéchiel encore nous rencontrons chez un de ses successeurs une conception de la thora aussi spirituelle que celle des anciens prophètes (Es. **42** 4, 21, 24, **51** 4, 7).

En revanche, le livre d'Aggée donne le nom de thora à une sorte de consultation théologico-juridique formulée par l'autorité sacerdotale. « Ainsi parle l'Eternel des armées : Demande une thora aux prêtres[2] » (**2** 11). Il s'agit d'une question d'ordre rituel, sur laquelle il pouvait y avoir incertitude et que les prêtres sont appelés à trancher. Le but du prophète n'est d'ailleurs pas la règle en elle-même, mais l'application qu'il en tirera. Ce texte est doublement instructif. Il montre d'une part que la notion de thora est transportée dans le domaine des observances extérieures, mais il prouve

[1] Comp. Soph. **3** 4.

[2] Et non pas : « Propose aux prêtres cette question sur la loi », comme traduisent Segond et Ostervald sous l'influence d'une idée préconçue.

Digitized by Google

aussi que rien n'était alors parachevé ou définitif, que le protocole était encore ouvert, que le recueil des lois pouvait s'enrichir à toute heure de prescriptions inédites.

Tandis que Zacharie, contemporain d'Aggée, ne parle qu'une seule fois (**7** 12) de la thora en l'associant étroitement à la prédication des « premiers prophètes », Malachie, postérieur d'un siècle et contemporain d'Esdras et de Néhémie, la mentionne à plusieurs reprises: **2** 6, 7, 8, 9 et **4** 4. Les quatre premières citations, groupées dans une seule péricope, rappellent le texte d'Aggée que nous venons d'étudier. Lévi est le dépositaire de « la thora de vérité », et c'est « de la bouche du prêtre » qu'on « recherche la thora ». Mais il est arrivé qu'il a été fait mauvais usage de cette prérogative, et qu'on a eu égard à l'apparence des personnes « dans la thora ». Ces paroles indiquent que les prêtres étaient interrogés sur des points de droit, qu'ils rendaient des verdicts motivés qu'on appelait thora [1], et que leurs sentences n'étaient pas toujours conformes à la justice et à la volonté de Dieu. Donc, même à cette époque où fut promulguée la loi, au sens historique de ce mot, on n'hésitait pas à employer le même terme pour désigner toute espèce d'ordonnances plus ou moins occasionnelles édictées pour les besoins du jour. Ce fait ne vient-il pas corroborer l'impression qui s'est dégagée d'autres témoignages antérieurs, d'après lesquels la thora aurait eu un caractère variable et progressif, Moïse en étant le premier père et ayant eu des continuateurs? Seulement, pour les écrivains antérieurs à l'exil, ce sont les prophètes qui se transmettent ce glorieux mandat; après l'exil, ce sont les prêtres. Avant l'exil, la thora est essentiellement parole vivante, parole de Yahvé; après l'exil, elle est loi écrite, préceptes et ordonnances. « Souvenez-vous, dit Malachie, de la loi de Moïse, mon serviteur, auquel j'ai prescrit à Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des ordonnances » (**4** 4). Cette parole est tout à fait dans le ton général de l'époque: voir les livres d'Esdras et de Néhémie,

[1] Les traductions de Segond et d'Ostervald introduisent gratuitement la notion d'interpréter ou d'appliquer la loi, en partant, comme pour Aggée **2** 11, de l'idée aprioristique d'une loi préexistante.

Digitized by Google

surtout ce dernier, qui marquent l'avènement définitif du régime de la loi. Il y a pourtant lieu de distinguer entre les portions directement empruntées aux mémoires personnels de Néhémie et le reste du livre. Dans les premières, le caractère que nous indiquions tout à l'heure fait presque complètement défaut; il en est autrement des ch. **8** ss., où abondent les passages présentant la thora comme émanée de Dieu par l'entremise de Moïse.

A partir de cette date, la littérature juive demeure fidèle à ce point de vue. Le livre des Chroniques raconte l'histoire du passé en l'envisageant sous l'angle de la loi, conçue comme ayant existé telle quelle de tout temps. Nous reviendrons en temps et lieu sur ce livre et sur sa méthode, si intéressante à comparer avec celle des livres de Samuel et des Rois. Mais si la notion de la Thora-loi est mise en corrélation étroite avec le nom de Moïse, aucun texte ne rattache à ce même nom la rédaction intégrale ou même simplement partielle des livres du Pentateuque.

§ **94**. Les livres poétiques doivent être aussi mis à contribution pour compléter cette revue. Job ne nous apporte guère de lumière, comme cela résulte du sujet même qui y est traité et du milieu dans lequel les personnages sont placés[1].

Dans le livre des Proverbes, la thora est fréquemment l'instruction donnée par les parents ou par le sage (**1** 8, **3** 1, **4** 2, **7** 2, **13** 14, **28** 7), ou encore par la femme vertueuse (**31** 26); même lorsqu'il s'agit probablement de la thora divine (**6** 32, **28** 4, 9, **29** 18), elle n'est pas présentée comme un livre, mais plutôt comme un principe de vie et de moralité.

Enfin le Psautier renferme trois poèmes qui exaltent la thora, les Ps. **1**, **19**[2] et **119**, et qui l'envisagent et la présentent comme un ensemble d'ordonnances. Leur composition est certainement due à la période postexilique, et pourtant aucun indice ne révèle qu'ils parlent d'une loi rédigée,

[1] **22** 22 est le seul passage à citer; thora y est pris dans le sens de révélation directe de Dieu.

[2] Il s'agit ici de la seconde partie de ce psaume v. 8-15, qui semble distincte de la première et plus tardive.

Digitized by Google

codifiée ; il n'est parlé ni de lecture, ni d'écriture ; l'origine, l'ancienneté de la loi ne font l'objet d'aucune mention ; Moïse n'est pas nommé. La thora est célébrée comme manifestation de la volonté divine, comme règle de conduite, comme garantie de paix et de bonheur. L'impression qui se dégage de ces trois psaumes en particulier est confirmée par les quelques autres textes du Psautier qui mentionnent occasionnellement le même sujet : ainsi **37** 31 et **40** 9 (la thora est dans le cœur du juste) ; **78** 5, 10, **89** 31, **94** 12 (la thora est la manifestation de la volonté de Dieu, sa parole, ses enseignements) ; **78** 1 (le psalmiste dit « ma thora », c'est-à-dire l'instruction que je donne ou celle que j'ai reçue) ; **105** 45 (thora au pluriel, en parallélisme avec ordonnances, s'applique aux commandements révélés de Dieu).

Le livre de Daniel reflète un état de choses analogue. Il parle dans un seul passage (**9** 10-13) à quatre reprises de la thora : Yahvé l'a mise devant son peuple par le moyen de ses serviteurs les prophètes ; Israël l'a violée ; cette thora est celle de Moïse ; Moïse y a écrit des malédictions et des serments.

En résumé, après avoir parcouru les livres canoniques de l'A. T., nous aboutissons aux résultats suivants : rien, dans toute cette littérature, ne nous autorise à proclamer 1° que la thora, quel que soit le sens que les divers écrivains bibliques donnent à ce terme, soit jamais identifiée avec ce que nous appelons le Pentateuque ; 2° que le Pentateuque soit envisagé comme l'œuvre de Moïse.

§ **95**. Les livres dits apocryphes nous font faire un pas de plus. Ce n'est pas, il est vrai, que l'on n'y rencontre encore des déclarations conçues tout-à-fait dans l'esprit des citations que nous avons empruntées ci-dessus aux livres canoniques. Ainsi le livre de Baruch **2** 2, 28, parle de la loi de Moïse, du commandement donné à Moïse d'écrire cette loi ; mais ces passages, pas plus que d'autres, ne contredisent les conclusions énoncées tout-à-l'heure. Même lorsqu'il est parlé du « livre de Moïse » (III Esdras **1** 10), cette expression ne permet pas de formuler une définition précise. Et Jésus, fils de Sirach, retraçant la carrière de Moïse (**45** 1-5), le présente

Digitized by Google

bien comme ayant reçu les commandements divins, mais ne parle pas de lui comme ayant écrit un livre ; encore moins fait-il mention du Pentateuque dans son ensemble. Il faut donc descendre jusqu'au traducteur de ce même ouvrage (l'Ecclésiastique) qui vivait vers 130 av. J.-C. et fit passer d'hébreu en grec le livre de son aïeul. Dans sa préface il parle à trois reprises de « la loi », de façon à désigner par là, sans équivoque possible, les cinq livres du Pentateuque. Il faut donc reconnaître, après avoir enregistré ce témoignage, que, les temps ayant marché, on en était venu, dans la seconde moitié du second siècle avant l'ère chrétienne, à donner au Pentateuque l'appellation spécifique de la Thora. Mais, si sur ce point nos résultats antérieurs sont dépassés, il n'en est pas de même pour l'autre : rien encore ne permet de voir dans Moïse l'auteur des cinq livres qui composent la Thora.

Le Pentateuque des Samaritains, que l'on a fait quelquefois intervenir dans ce débat, n'y apporte aucune lumière nouvelle. Le fait certain, c'est que les Samaritains possèdent le Pentateuque (avec des variantes, il est vrai), lequel est même, à leurs yeux, le seul livre sacré. Mais depuis quand en est-il ainsi ? Les origines de cette nation, au point de vue de la race et, jusqu'à un certain point, de la religion, sont connues en gros, grâce à II Rois **17** et à plusieurs passages des livres d'Esdras et de Néhémie. Mais de quand date l'épuration des croyances des Samaritains ? quand sont-ils devenus monothéistes stricts ? C'est ce que l'on ignore, non moins que l'époque où le Pentateuque est devenu leur livre saint. Peut-être le petit-fils du grand prêtre Eliaschib, le gendre de Sanballat, chassé de Jérusalem par Néhémie (Néh. **13** 28), a-t-il joué chez les Samaritains le rôle important que lui attribue Josèphe (Antiquités XI **8** 2, 4), lequel lui donne le nom de Manassé. Mais ici se pose une question chronologique assez grave. Les données de Josèphe et celles du livre de Néhémie diffèrent exactement d'un siècle, puisque, selon le premier, l'expulsion de Manassé et la part qu'il a prise à la construction du temple samaritain sur le Garizim sont placées à l'époque d'Alexandre le Grand. Toute cette

Digitized by Google

histoire du petit peuple samaritain, de sa religion et de ses Saintes Ecritures est tellement enveloppée de mystère que tout essai de s'en servir pour élucider un autre problème, historique et littéraire, ne saurait être qu'illusoire.

§ **96**. Nous arrivons ainsi au début de l'ère chrétienne. A ce moment, le second pas est franchi : Moïse est l'auteur du Pentateuque, il a écrit les cinq livres de la Thora ; on en parle indifféremment en disant « Moïse » ou en disant « la loi[1] ». A preuve Philon, le Nouveau Testament, Josèphe. Nous pouvons nous contenter d'enregistrer au passage et sans y insister l'opinion exprimée par les deux écrivains juifs ; mais il faut examiner d'un peu plus près les données des Evangiles et des Epîtres. Il y a environ soixante passages du N. T. qui parlent de Moïse, mais la plupart n'ont aucun rapport avec la question qui nous occupe. Tels sont ceux qui font allusion à certains faits de la vie de Moïse, ou qui parlent simplement de lui comme législateur ; tels sont encore ceux qui font mention de la loi de Moïse, sans que ce terme s'applique nécessairement au Pentateuque. Après cette élimination il n'en reste guère que 25 qui doivent arrêter notre attention. Ce sont tantôt des paroles placées dans la bouche même de Jésus, tantôt des expressions employées par les écrivains du N. T., tantôt enfin des propos attribués aux Juifs.

Jésus prononce (Marc **12** 26) les mots : « le livre de Moïse ». Ailleurs (Luc **16** 29-31, **24** 27, 44, Act. **26** 22, **28** 23) se trouvent, pour désigner l'A. T., les appellations : « Moïse et les prophètes », ou « la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes », ou encore « les prophètes et Moïse », ou enfin « la loi de Moïse et les prophètes ». Une pluralité de passages (Matth. **19** 7-8, **22** 24, Marc **7** 10, **10** 3-5, **12** 19, Luc **2** 22, **5** 14, **20** 28, 37, Jean **1** 46, **5** 45-47, **7** 19-23, **8** 6, Act. **3** 22-23) visent spécialement certains morceaux déterminés du Pentateuque et leur assignent une provenance mosaïque. Saint Paul fait de même (Rom. **10** 5, comp. Lév. **18** 5 ;

[1] Encore faut-il observer que « la loi » désigne parfois autre chose que le Pentateuque : ainsi Jean (**10** 34) cite comme « écrit dans votre loi » un passage de Ps. **82** 6, et le même Evangile (**15** 25) donne comme « une parole qui est écrite dans leur loi » une citation de Ps. **35** 19 ou **69** 5.

Digitized by Google

Rom. **10** 19, comp. Deut. **32** 21); de même l'Apocalypse (**15** 3). « On lit Moïse dans les synagogues » (Act. **15** 21); « on lit Moïse avec un voile sur le cœur » (II Cor. **3** 15).

On a tenté à maintes reprises d'interpréter ces passages de telle manière que leur portée fût amoindrie : on a cherché à démontrer qu'ils impliquaient seulement la mosaïcité de certains récits, de certains discours, de certaines phrases, et à éluder ainsi la conclusion qui, sans cela, s'impose, à savoir que Jésus, ses contemporains en général et ses disciples en particulier considéraient Moïse comme l'auteur du Pentateuque[1]. Pour nous, nous ne nous sentons aucunement le droit de recourir à cette échappatoire, sans vouloir incriminer en quoi que ce soit la bonne foi de ceux qui sont entrés dans cette voie. Nous sommes persuadé qu'au temps du Seigneur la croyance à la mosaïcité du Pentateuque était partagée par tous les Juifs ; Jésus ne s'est pas séparé sur ce point de l'opinion régnante, et les écrivains du N. T. ont fait de même. Comment aurait-il pu en être autrement ? Ce qui est en cause, ce n'est pas la révélation de Dieu sous l'ancienne alliance, c'est une question de l'ordre historique et littéraire. Or, dans ce domaine, pas plus qu'en matière d'astronomie, de physique, de sciences naturelles et d'archéologie, Jésus n'a jamais prétendu à des connaissances inaccessibles aux hommes de son temps et de sa race, lui qui a été « tenté comme nous en toutes choses, hormis le péché » (Hébr. **4** 15). Nos lecteurs, pour qui Jésus représente à juste titre la suprême autorité religieuse et morale, ont sans doute déjà éprouvé, ou bien éprouveront à la lecture de ces pages, un sentiment pénible, que nous connaissons par expérience. On voudrait n'avoir pas de distinctions à faire, on aimerait pouvoir proclamer que les paroles du Sauveur font règle dans tous les domaines. Mais deux ordres de considérations s'opposent à cette conception. D'abord elle entraînerait, pour la personne même de Jésus et pour la christologie, des conséquences que l'histoire des dogmes fait suffisamment connaître

[1] Voir, par exemple, dans la *Revue de théologie et de philosophie* (1883-1884) la traduction (en trois articles) d'un travail de Francis Brown, intitulé : « *La mosaïcité du Pentateuque et le Nouveau Testament* ».

Digitized by Google

ou pressentir ; elle aboutit au docétisme, c'est-à-dire à une notion d'après laquelle l'humanité du Christ n'est qu'une apparence. En outre le travail de recherche historique, poursuivi loyalement et consciencieusement, réclame ses droits ; si l'analyse longue et laborieuse à laquelle nous nous sommes livrés, à la suite de tant d'autres chercheurs, a abouti à des résultats dont il nous est impossible de nier sinon l'évidence, du moins l'extrême vraisemblance, nous ne pouvons leur opposer une fin de non-recevoir. Nous croyons d'ailleurs fermement que la vérité est une, et que, si nous la recherchons sincèrement dans le domaine de la science et que nous estimions l'avoir trouvée, il ne peut en résulter aucun conflit avec la vérité qui nous est apparue sur le terrain moral et religieux.

§ **97.** La mosaïcité du Pentateuque, admise par les écrivains juifs et chrétiens du commencement de notre ère, fut également enseignée, dans les siècles qui suivirent, aussi bien par les rabbins que par les docteurs de l'Eglise.

Le Talmud établit de la façon la plus expresse que les cinq livres de la Thora ont été écrits par Moïse, sauf les huit derniers versets du Deutéronome, qui sont dus à Josué. Plus royaliste que le roi, la tradition juive ultérieure a dépassé les affirmations talmudiques et, malgré les objections si fondées que l'on peut avoir à attribuer à Moïse, par anticipation, le récit de sa propre mort et de sa mise au tombeau, on n'hésita pas à se montrer intransigeant à cet égard ; tout au plus a-t-on parfois concédé que Moïse, ayant écrit toute la Thora jusqu'à ses dernières lignes, écrivit celles-ci « en pleurant ».

La doctrine ecclésiastique est aussi la même. Toutefois, certaines exceptions doivent être signalées, et cela, chose curieuse et intéressante, chez des chrétiens d'origine juive. Les Nazaréens, secte des premiers siècles, niaient, au témoignage de Jean Damascène, que le Pentateuque fût de Moïse. Les *Homélies clémentines*, dont le caractère judaïsant est nettement marqué, se prononcent dans le même sens. On rencontre d'autre part aussi une opinion contraire à la mosaïcité chez certains gnostiques. Mais il ne faudrait pas exa-

Digitized by Google

gérer le nombre et l'importance de ces dissidents : le courant général est bien dans le sens de la tradition qui, plus tard, devait régner d'une façon à peu près exclusive.

Et pourtant il existe toute une série de témoignages patristiques qui font intervenir Esdras dans la question de la composition du Pentateuque et qui semblent prouver que le souvenir de son activité dans ce domaine n'était point entièrement effacé. Le point de départ de ces données, que l'on cherche à concilier avec la doctrine de la mosaïcité, se trouve dans un passage du livre désigné d'ordinaire sous le nom de IV Esdras. Composé sous le règne de Domitien, vers 90 apr. J.-C., ce pseudépigraphe raconte, dans son ch. **14**, qu'Esdras, inspiré de Dieu, dicta tout d'une haleine en quarante jours et quarante nuits à cinq scribes 94 livres sacrés. Sur ce nombre, 24 étaient les livres saints de l'ancienne alliance, détruits par le feu lors de la ruine de Jérusalem ; Esdras les reconstitua donc tels quels pour être rendus publics et donnés en lecture à chacun, « aux dignes et aux indignes ». Les 70 autres devaient au contraire être « réservés aux sages d'Israël, car c'est en eux que jaillit la source de l'intelligence, la fontaine de la sagesse, le torrent de la science ». Pour comprendre la portée de ce passage, il convient de se rappeler que les Juifs ramenaient la totalité des livres de l'A. T. au chiffre de 24 ; en faisant, plus loin, l'histoire du canon, nous verrons par quelles combinaisons ils arrivaient à ce résultat. L'auteur de IV Esdras paraît donc avoir cru que non seulement la Thora, mais encore tous les autres livres de l'A. T. hébreu avaient existé avant Esdras et même avant la destruction de Jérusalem par Nébucadnetsar ; lors de leur reconstitution miraculeuse, décrite ci-dessus, ils ont reparu, identiques à ce qu'ils avaient été dans leur existence première. Mais à côté d'eux il mentionne d'autres livres destinés aux initiés seuls et qui sont à la fois plus nombreux que les écrits canoniques et plus importants, plus sacrés, à en juger par la façon dont ils sont caractérisés. Le Pentateuque est donc de Moïse ; mais sans Esdras il n'existerait plus, c'est à Esdras que nous le devons. Plusieurs Pères de l'Eglise appuient fortement sur le rôle d'Esdras en cette circonstance.

Digitized by Google

Tels sont en particulier Clément d'Alexandrie et Jérôme. Le premier fait d'Esdras le rédacteur du Pentateuque ; le second se montre disposé à qualifier Moïse de *auctor Pentateuchi* et Esdras de *instaurator ejusdem operis*. Parmi les docteurs qui ont émis sur ce sujet des opinions quelque peu originales et indépendantes, il faut encore nommer Théodoret. On peut constater d'ailleurs, en étudiant l'histoire de l'A. T. dans l'Eglise chrétienne, que, dans les milieux ecclésiastiques, on attachait très peu d'importance aux questions concernant les auteurs des livres saints, et qu'on s'inquiétait fort peu du nom de l'écrivain et de la date du livre, pourvu que la citation fût scripturaire et qu'elle prouvât ou parût prouver ce qu'on voulait démontrer.

§ **98**. Les quelques velléités de résistance à la tradition que nous venons de signaler, disparaissent totalement au commencement du moyen âge. Durant plusieurs siècles, aucun doute sur la mosaïcité du Pentateuque ne semble avoir surgi, si ce n'est au sein du judaïsme. Au XIIe siècle, l'éminent docteur israélite Aben Esra a énoncé, dans un langage intentionnellement obscur et avec des précautions infinies, ses opinions personnelles sur certains passages du Pentateuque qui, selon lui, seraient de nature à faire douter de la composition intégrale de la Thora par Moïse. Tels sont Deut. **1** 1, qui applique l'expression « au-delà du Jourdain » aux plaines de Moab, et paraît dénoter un auteur écrivant sur la rive occidentale du Jourdain ; Deut. **31** 9 : « Moïse écrivit cette loi », mots qui semblent indiquer un narrateur distinct de Moïse ; Gen. **12** 6 : « les Cananéens étaient alors dans le pays » (comp. aussi **13** 7), remarque explicable seulement sous la plume d'un homme vivant après qu'Israël eut dépossédé les précédents habitants de la Terre Sainte ; Deut. **3** 11, une note relative à Og, roi de Basan, et à son lit colossal encore visible à Rabbath-Ammon, note superflue pour les contemporains de Moïse ; Gen. **22** 14, le souvenir d'une locution proverbiale, qui ne pouvait exister que chez les habitants du territoire conquis par Josué et les tribus d'Israël après la mort de Moïse, et même probablement après la construction du temple. Aben-Esra se borne à signaler ces textes sans y ajou-

Digitized by Google

ter de commentaire, comme nous venons de le faire ; il a l'air seulement de dire: A bon entendeur, salut! En outre, il enregistre l'opinion d'un rabbin d'entre ses devanciers, nommé Isaac, dont la personnalité nous est fort mal connue, et qui aurait contesté l'origine mosaïque de Gen. **36** 31 ss. ; ce passage énumère en effet « les rois qui ont régné dans le pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël », et semble indiquer par là que l'établissement de la royauté israélite était un fait accompli ; de plus, la série des rois édomites paraît trop longue pour la période qui se termine avec Moïse, si l'on compare avec les généalogies israélites correspondantes.

Un autre juif, Abravanel, homme d'Etat influent en Portugal, en Espagne, à Naples et à Venise au xve siècle, auteur, comme Aben Esra, d'un commentaire sur le Pentateuque, mérite aussi d'être nommé comme ayant formulé sur quelques points des conclusions différentes de celles du Talmud au sujet des auteurs des livres bibliques. Par son hypothèse des écrivains officiels et attitrés, chargés, durant toute l'histoire d'Israël, de garder et de transmettre à la postérité les livres sacrés du canon, il a frayé la voie à des travaux ultérieurs et préparé l'avènement de la science critique.

§ **99.** Nous venons de mentionner le xve siècle. Quelques années encore, et le xvie vient apporter la Réformation à l'Europe. Il serait étrange que ce grand mouvement émancipateur n'eût pas amené quelques changements dans les idées, dans le domaine que nous étudions aussi bien que dans beaucoup d'autres. Et pourtant nul ne saurait s'attendre à voir les réformateurs eux-mêmes inaugurer en personne l'ère de ces nouvelles recherches. Leur labeur, gigantesque et fécond, s'est porté ailleurs. Mais l'impulsion qu'ils ont donnée à la pensée, à la science, s'est fait sentir aussi, plus ou moins promptement, dans les sphères les plus variées. Déjà tel des collaborateurs immédiats de Luther, Carlstadt par exemple, s'affranchissait de la tradition courante et déclarait, en dépit des explications échafaudées au moyen âge, que Deut. **34** ne pouvait être de Moïse.

Ce n'est pas seulement sur terre protestante, au sein des

Digitized by Google

Eglises nées de la Réformation, que l'examen des questions concernant la Bible reprit avec une nouvelle ardeur. Précisément parce que les réformateurs et leurs disciples proclamaient, en l'opposant à celle du pape et de l'Eglise, l'autorité des Saintes Ecritures, les savants catholiques romains furent conduits par les besoins de la polémique à se préoccuper des problèmes soulevés par l'étude de la Bible. Enfin, en dehors des cadres ecclésiastiques proprement dits, certains hommes qui n'étaient pas des théologiens de l'une ou de l'autre Eglise, mais qui n'en portaient pas moins un réel intérêt aux questions religieuses et historiques, firent à leur tour entendre leur voix dans ce débat.

C'est ainsi que dès le XVIe siècle un jurisconsulte de Bruxelles, André Masius (1514-1573), versé dans la connaissance de l'hébreu, entreprend de contester la mosaïcité du Pentateuque, et propose d'en attribuer la composition à Esdras. Plusieurs jésuites entrent dans la même voie, en particulier Bonfrère (1625), qui relève divers passages incompatibles avec l'époque de Moïse (Gen. **12** 6, **36** 31) et fait remarquer que les noms des villes de Dan et d'Hébron (employés dans Gen. **14** 14, Deut. **34** 2; Gen. **13** 18, **23** 2, 19, **35** 27, **37** 14, Nombr. **13** 22) ont une origine postérieure aux temps mosaïques : voir Jos. **19** 47, Jug. **18** 29; Jos. **14** 15, **15** 13, Jug. **1** 10.

Le philosophe Thomas Hobbes (1588-1679), dans son ouvrage intitulé *Leviathan*, publié en 1651, soutient que le Pentateuque en son entier n'est point de Moïse, et que celui-ci n'est l'auteur que de Deut. **11-27**; il allègue les mêmes arguments de détail que d'autres avaient déjà avancés et en ajoute quelques autres; il signale dans Nombr. **21** 14 la mention du « Livre des guerres de l'Eternel », laquelle serait inexplicable si Moïse était l'auteur du récit. Un gentilhomme protestant, devenu plus tard catholique et même jésuite, Isaac de la Peyrère (1594-1676), est l'auteur d'un livre original et fantaisiste intitulé *Præadamitæ* (1655); il y expose et y défend une théorie d'après laquelle les Israélites seuls descendraient d'Adam, tandis que les autres nations seraient issues d'hommes créés antérieurement; à propos du Pentateuque,

Digitized by Google

il énumère diverses raisons qui le poussent à considérer cet ouvrage comme basé, il est vrai, sur un écrit primitif de Moïse, mais étendu, modifié et complété par divers auteurs.

Spinoza (1632-1677) a abordé la question du Pentateuque dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670). Sa critique va plus loin et plus profond que celle de ses devanciers; il n'est pas seulement frappé des difficultés et des contradictions que soulèvent certains passages et ne se borne pas à prétendre que l'œuvre de Moïse a été retouchée après lui. Il envisage l'œuvre tout entière au point de vue historique, et y discerne bien plutôt une collection de documents variés qu'un ouvrage procédant, directement ou indirectement, d'un auteur unique. Esdras lui apparaît comme étant probablement l'écrivain qui a composé le Pentateuque en y insérant le livre de la loi de Moïse, qui serait le Deutéronome.

Presque à la même époque parut l'ouvrage que l'on peut à bon droit considérer comme le point de départ des travaux scientifiques modernes concernant la Bible : l'*Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon (1678). Prêtre de l'Oratoire, catholique zélé, et désireux de combattre à la fois Spinoza et les protestants, Simon (1638-1712) s'est placé résolument sur le terrain critique. Le premier, il s'est attaché à relever les nombreuses répétitions que renferment les livres du Pentateuque, les incohérences des récits, le mélange d'éléments hétérogènes et le manque de coordination. De cette analyse semble ressortir une conclusion négative : Moïse ne saurait être l'auteur du Pentateuque. Mais, comme jadis Aben Esra, Simon s'abstient par prudence de formuler un jugement aussi catégorique. Il recourt à l'hypothèse commode, émise au xve siècle par Abravanel, d'écrivains-fonctionnaires, à la fois archivistes et annalistes, auxquels auraient été confiés la conservation et le remaniement de la littérature sacrée. Cette supposition permet de concilier les traditions conservatrices et les hardiesses novatrices. Elle a en effet quelque chose d'élastique et, suivant les cas, on peut insister à volonté tantôt sur l'élément antique, primordial, tantôt sur la forme plus récente. Elle n'en est pas moins arbitraire pour cela, et ce n'est pas elle qui a fondé la re-

Digitized by Google

nommée de Richard Simon. Si ce dernier est considéré, à juste titre, comme faisant époque dans l'histoire de la science critique, c'est bien plutôt grâce à la méthode raisonnée et sagace qu'il a employée dans l'examen des textes ; sur ce point-là, ses mérites demeurent incontestables et ses successeurs lui sont grandement redevables pour l'impulsion qu'il leur a donnée.

Parmi eux figure en première ligne un de ses contradicteurs, l'éminent théologien réformé Jean Le Clerc (1657-1736), auteur des *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par R. Simon de l'Oratoire* (1685). Ce livre n'est pas une réfutation : Le Clerc partage dans une large mesure les idées de Richard Simon et s'approprie sa méthode. Mais il critique librement les hypothèses qui lui semblent discutables, en particulier la théorie des écrivains publics. Son propre système consiste à attribuer la composition du Pentateuque à une époque très postérieure à celle de Moïse. Il se fonde d'une part sur une série de passages qui dénotent un temps plus tardif que l'époque mosaïque : les uns avaient déjà été signalés précédemment, les autres, par exemple Gen. **2** 11-12, **10** 7, **35** 19, 21, **40** 15, **48** 7, Ex. **6** 27, **16** 35, 36, Deut. **3** 14, sont cités par Le Clerc comme aboutissant au même résultat. D'autre part, le savant Hollandais s'inspire d'un principe général en matière d'investigations critiques, d'après lequel il faut, pour résoudre un problème littéraire, « découvrir, si cela se peut, dans quel dessein l'auteur a composé son ouvrage, quelle occasion lui a fait prendre la plume et à quelles opinions ou à quels événements il peut faire allusion ». Sa conclusion est que l'auteur du Pentateuque est le prêtre israélite qui, après la ruine de Samarie et l'installation de nombreux colons d'origine païenne, fut choisi au milieu des déportés et renvoyé dans sa patrie pour enseigner aux nouveaux venus le culte du vrai Dieu (II Rois **17** 24-28). Cette conjecture est ingénieuse ; elle repose sur un certain nombre d'observations fondées et fait disparaître certaines difficultés. Elle n'en est pas moins purement arbitraire et a été dès longtemps abandonnée, même par son auteur. Et, chose

Digitized by Google

étrange, non seulement Le Clerc n'a pas maintenu sa théorie sur ce point spécial, mais il a battu en retraite sur toute la ligne, et reconnu, dans un ouvrage ultérieur, publié en 1693, que Moïse est l'auteur du Pentateuque, à part quelques passages rajoutés ou interpolés. Cette reculade de Le Clerc n'empêcha pas ses premières idées de continuer à se répandre. Dans les Pays-Bas, Antoine van Dale (1638-1708), médecin réputé, exposa, dans un livre publié en 1696, son système sur la composition du Pentateuque : l'auteur en serait Esdras le scribe, qui aurait utilisé pour cela le livre de la loi et d'autres écrits, historiques et prophétiques.

§ **100.** La question en était là; la doctrine traditionnelle de la mosaïcité régnait en tous lieux, et quelques opinions divergentes et isolées ne parvenaient point à troubler l'accord général. On avait fait des progrès dans l'art de comprendre et d'écrire l'histoire; on avait enregistré un certain nombre de remarques intéressantes; mais on manquait encore d'une base d'opérations. Ce fut le XVIIIe siècle qui vit s'effectuer à cet égard le changement décisif. Et ce fut un médecin français et catholique, Jean Astruc (1684-1766), qui eut l'honneur de trouver la solution du problème, ou du moins la marche à suivre pour y arriver. Il fit paraître en 1753 à Bruxelles (sans nom d'auteur) un volume intitulé : *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse, avec des Remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures.*

La découverte d'Astruc porte sur l'emploi alternant des noms de Dieu dans le livre de la Genèse, et sur la raison d'être de cette diversité. Sans doute avant lui on avait déjà observé que les textes disent tantôt Yahvé et tantôt Elohim. Mais, ou bien l'on n'avait pas attribué d'importance à ce phénomène, ou bien l'on avait cru l'expliquer suffisamment en supposant que la nature du contexte entraînait l'emploi justifié de l'une ou de l'autre des deux dénominations. Astruc a percé à jour la vanité de ces théories, et il y a substitué une hypothèse féconde : d'après lui la variété des noms de Dieu prouve la variété des sources consultées. Il ne songe pas à contester la mosaïcité de la Genèse, mais il affirme que

Digitized by Google

Moïse a composé ce livre en se servant d'une pluralité de sources. Et il ne parle pas de deux sources seulement, comme on pourrait s'y attendre en présence des deux désignations Yahvé et Elohim; il arrive à en admettre un plus grand nombre, une douzaine, parce que, rendu attentif par la variation des noms divins à certains phénomènes de répétition dans les récits, il a vu son sens critique se développer et lui suggérer peu à peu d'autres remarques encore. Il en est venu ainsi à énoncer un point de vue nouveau. Jusqu'à lui, on avait toujours, du plus au moins, admis que dans un ouvrage d'ensemble, tel que le Pentateuque, le caractère primitif était celui de l'unité; qu'il y avait par conséquent à la base un document premier, mosaïque ou non mosaïque suivant les auteurs, et que les éléments de diversité y avaient été introduits après coup, soit sous forme d'additions et d'intercalations peu nombreuses, comme le voulaient les plus attachés à la tradition, soit par le moyen de remaniements, de compléments et de revisions d'une portée plus considérable. Le mérite d'Astruc est d'avoir compris que les deux sources principales, retrouvées par lui dans la Genèse, celle qui dit Elohim et celle qui dit Yahvé, étaient, avant d'avoir été combinées l'une avec l'autre et mélangées encore à d'autres éléments, des ouvrages suivis, des narrations cohérentes et continues, ayant un plan, un commencement et une fin. Donc la diversité, ou si l'on veut la dualité, avait précédé l'unité; il y avait eu des travaux d'ensemble antérieurs qui, rapprochés et même amalgamés, avaient servi à la rédaction du Pentateuque. L'auteur de cette dernière opération, pour Astruc, c'était Moïse; aussi ne pouvait-il appliquer qu'au seul livre de la Genèse le principe, juste et fertile en conséquences, qu'il avait discerné; tout au plus y ajoutait-il, et cela avec beaucoup de perspicacité, les premières pages de l'Exode. Mais le pas décisif était franchi: que l'on vînt à reconnaître qu'on pouvait tirer parti pour les quatre autres livres du Pentateuque de la découverte faite pour le premier, et aussitôt une voie nouvelle s'ouvrait aux investigations.

Il faut insister sur ce fait qu'Astruc, tout en statuant pour la Genèse des sources multiples, ne les plaçait pas toutes sur

Digitized by Google

le même rang. Il y en avait à ses yeux deux principales ; mais comme il ne pouvait pas y faire rentrer toute la Genèse, il était conduit à en admettre d'autres encore, fragmentaires et de moindre importance ; il cherchait du reste à les grouper de façon à en réduire le nombre, et son analyse les répartissait en quatre colonnes seulement.

§ **101**. Or, les savants qui ont succédé à Astruc et poursuivi l'examen critique du Pentateuque peuvent se diviser en deux catégories, précisément selon qu'ils ont attribué une importance majeure les uns à l'existence des deux grandes sources, les autres à la multiplicité des petits fragments.

Nous pouvons laisser de côté les noms des théologiens qui, comme Jean-David Michaëlis, ont défendu avec toutes les ressources de l'érudition et de la dialectique la doctrine traditionnelle de la mosaïcité. Mais il faut signaler ici les véritables continuateurs des travaux d'Astruc, et tout d'abord Eichhorn (1752-1827), qui, comme on l'a dit [1], « refit d'une manière tout-à-fait indépendante et beaucoup plus complète le travail de son devancier. Il ne se borna pas à démêler les sources de la Genèse, mais soumettant ses deux principaux documents à un examen approfondi, il chercha, tant bien que mal, à légitimer leur existence par une caractéristique plus ingénieuse que solide, mais pleine d'érudition. » Eichhorn a exposé ses vues dans un ouvrage (*Introduction à l'Ancien Testament*) qui a eu quatre éditions, de 1780 à 1826. Il a toujours, de même qu'Astruc, considéré Moïse comme l'auteur du Pentateuque ; son importance tient à la façon magistrale dont il a distingué et caractérisé dans la Genèse les deux grandes sources, élohiste et yahviste, à côté desquelles il admettait encore trois ou même peut-être cinq autres documents fragmentaires et de second plan [2].

[1] Alexandre Westphal : *Les sources du Pentateuque*, I, p. 121. Pour toute l'histoire de la critique du Pentateuque, nous sommes heureux de pouvoir renvoyer nos lecteurs au livre de M. Westphal : ils y trouveront un exposé détaillé, écrit avec vie et en parfaite connaissance de cause, de toutes les vicissitudes par lesquelles a passé cette question si controversée.

[2] Il convient d'ajouter que dans sa quatrième et dernière édition Eichhorn s'est montré plus réservé que dans les trois premières.

Digitized by Google

Il appartenait à Ilgen (1763-1834) de réaliser un progrès considérable en découvrant l'existence d'une troisième source dans la Genèse. Le livre dans lequel il énonça le résultat de ses recherches parut en 1798 sous un titre assez bizarre : *Les documents des archives du temple de Jérusalem dans leur forme primitive* ; il passa, il faut l'avouer, presque inaperçu et devait avoir une suite qui n'a jamais été publiée. C'est beaucoup plus tard seulement que justice a été rendue à Ilgen qui, avec une remarquable sagacité, a discerné l'insuffisance des théories d'Astruc et d'Eichhorn, limitant à deux le nombre des sources proprement dites de la Genèse. Il faut nécessairement en admettre une troisième, qui se sert du nom d'Elohim, mais qui, à tous les autres égards, présente plus d'affinité avec la source yahviste. La clairvoyance d'Ilgen ouvrait ainsi une porte nouvelle aux recherches ultérieures ; mais ni lui, ni ses contemporains n'en ont profité, et pendant un demi-siècle encore, la science a tâtonné dans diverses directions avant de retrouver sa véritable voie.

Nous passerons brièvement sur l'hypothèse dite des fragments dont l'Anglais Geddes (1737-1802) et l'Allemand J.-S. Vater (1771-1826) ont été l'un l'initiateur, l'autre le principal champion. Eux aussi, à un certain point de vue, se rattachent à Astruc ; seulement, au lieu de s'inspirer de lui en admettant ses deux sources principales de la Genèse, ils le suivent au contraire sur le terrain de la décomposition en menus fragments, et procèdent au morcellement pour ainsi dire indéfini du Pentateuque. Pour eux le nombre de ces parcelles, petites ou grandes, est très considérable ; elles auraient été, d'après Vater, rassemblées et groupées, non point par Moïse, mais beaucoup plus tard, vers l'époque de l'exil. Cette hypothèse a eu son temps de faveur après la publication du commentaire de Vater sur le Pentateuque (1802-1805) ; elle a exercé une influence marquée sur les travaux de De Wette (1780-1849), qui « décomposa le Pentateuque en une série de fragments d'âge, d'origine et de caractères fort différents, en faisant descendre le Deutéronome, le dernier en date des cinq livres, jusqu'à l'époque du roi Jo-

Digitized by Google

sias[1] ». Mais en somme l'hypothèse des fragments a fait dévier la science critique du chemin où elle était entrée et lui a fait perdre du temps.

Elle a été remplacée par l'hypothèse des compléments, qui, insuffisante encore, n'en constitue pas moins un retour dans la bonne direction. Elle consiste à discerner dans le Pentateuque un écrit principal, équivalent à peu près à la source élohiste d'Astruc et d'Eichhorn, et une série d'adjonctions, émaillant le récit d'un bout à l'autre et employant le nom de Yahvé. D'après ce système, auquel De Wette avait préparé le terrain et dont Bleek (1793-1859) et Tuch (1806-1867) sont les représentants, la source yahviste n'existe pas comme telle : elle se résout en un certain nombre de compléments. Aussi le Yahviste est-il couramment qualifié d'*Ergänzer*. La source élohiste au contraire prend une importance prépondérante ; elle devient la *Grundschrift*, l'Ecrit fondamental. Les travaux de Bleek (1836), de Tuch (1838) gagnent de nombreux adhérents ; De Wette, dès 1840, se range à ce système ; Franz Delitzsch (1813-1890) enseigne dans le même sens.

§ **102.** Ce fut Hupfeld (1790-1866) qui par la publication de ses *Sources de la Genèse* en 1853, précisément un siècle après l'apparition des *Conjectures* d'Astruc, fit rentrer les recherches critiques dans la voie que la seconde moitié du XVIIIe siècle leur avait ouverte et qu'elles avaient momentanément abandonnée. Il proclama à nouveau l'existence des deux grandes sources, élohiste et yahviste, originales toutes deux et indépendantes l'une de l'autre, et leur en adjoignit une troisième, car il refit la découverte d'Ilgen, totalement oubliée depuis longtemps. Il serait souverainement injuste de ne pas mentionner ici, à côté de Hupfeld, un savant beaucoup plus éminent encore, Ewald (1803-1875). Après avoir, dans sa jeunesse, défendu la mosaïcité de la Genèse, et avoir plus tard donné quelques gages à l'hypothèse des compléments, cet illustre hébraïsant a largement contribué plus tard, soit par ses ouvrages, soit par les disciples qu'il a formés, à

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, XII, p. 451 : article *De Wette*, par F. Lichtenberger.

Digitized by Google

établir et à accréditer, sur les ruines de l'hypothèse des fragments et de celle des compléments, la nouvelle hypothèse des documents ou des sources. Il faut, pour être exact, la qualifier de nouvelle afin de conserver le souvenir de l'ancienne hypothèse analogue, mais très rudimentaire encore, des Astruc, des Eichhorn et des Ilgen.

Toutefois dans cette conception renouvelée de la structure du Pentateuque, une notion subsistait indiscutée, et intangible en apparence, celle de l'antériorité de la source élohiste, décorée du titre d'Ecrit fondamental. Un problème nouveau allait solliciter l'attention des chercheurs. Déjà en 1835, de trois côtés différents, Vatke, George et von Bohlen avaient énoncé l'opinion hardie que les portions sacerdotales du Pentateuque, celles précisément auxquelles on était habitué à attribuer la plus grande ancienneté, étaient au contraire les plus récentes et devaient provenir de l'époque postexilique. Mais ces manifestations isolées, et d'ailleurs dépourvues de preuves suffisantes, ne firent guère d'impression au moment où elles se produisirent.

Vers la même époque commençait à Strasbourg la longue carrière d'Edouard Reuss (1804-1891) qui, dans sa chaire professorale, exposait dès 1833 des vues qui ne trouvèrent que plus tard leur expression publique[1]. Un des élèves de Reuss, Graf (1815-1869), lança en 1866 l'hypothèse à laquelle son nom est demeuré attaché. L'idée nouvelle dont il se faisait l'avocat, c'était que les portions législatives de l'écrit dit fondamental étaient tardives, postérieures à l'exil; il n'osait pas encore s'attaquer aux portions narratives du même document. Cependant le Hollandais Kuenen (1828-1891) lui fit comprendre que cette distinction était irréalisable et que la seule conséquence logique qu'il fallût tirer, c'était la postexilité de la source tout entière, lois et narrations. Graf se rendit à cette argumentation, et dès lors sa théorie revêtit un caractère plus net et plus cohérent. L'accueil qu'elle reçut fut pourtant des plus froids, et Graf mourut longtemps avant que son système eût recruté de nombreux adhérents. L'in-

[1] Comp. Reuss : *la Bible, Ancien Testament*, troisième partie (*l'Histoire sainte et la loi*), Paris 1879, tome I, p. 23, n. 1.

Digitized by Google

fluence décisive à cet égard fut exercée par Wellhausen qui, après avoir fait paraître, en 1876, une analyse du Pentateuque répartissant les textes entre les quatre sources, révolutionna, en 1878, le petit monde des hébraïsants par la publication d'un volume, intitulé d'abord *Histoire d'Israël, tome I*, puis réimprimé à plusieurs reprises sous le nom de *Prolegomena*. Cet ouvrage eut une action considérable et très prompte. De divers côtés, les adhésions affluèrent. Même des vétérans, tels que Franz Delitzsch, ne se montrèrent pas opposés à cette conception, que nous n'avons pas à esquisser ici, puisque nous l'avons exposée tout au long dans toute la première partie de ce volume. L'idée maîtresse de la théorie nouvelle, c'est que l'ordre de composition des sources du Pentateuque est JEDP, et non pas, comme l'admettaient Ewald, Hupfeld et leurs continuateurs, PJED[1]. Et l'âge relatif des sources n'est pas seul en cause : il s'agit en outre de fixer leur date dans l'histoire d'Israël. Wellhausen et ses partisans fixent la composition de J et de E aux IXe et VIIIe siècles, celle de D au VIIe, celle de P après l'exil.

§ **103**. Cette manière de concevoir et de résoudre les pro-

[1] Nous employons ici les initiales dont nous nous sommes constamment servi et qui sont actuellement en usage. Il va sans dire qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Pendant longtemps, la source que nous appelons P ou Document sacerdotal s'est nommée l'Elohiste ; puis, après que Hupfeld eut mis en lumière l'existence d'un « Second Elohiste », l'autre a reçu le nom de « Premier Elohiste », concurremment avec son titre d'« Ecrit fondamental ». Lorsque la relation chronologique des deux Elohistes fut mise en question et résolue, par les uns tout au moins, dans le sens de la postériorité du Premier et de l'antériorité du Second, on comprit tous les inconvénients de cette dénomination amphibologique. Le nom d'Elohiste fut alors réservé au Second, à celui d'Ilgen et de Hupfeld, et l'autre, le Premier d'après l'ancienne nomenclature, devint le Document des prêtres ou sacerdotal. Quant aux initiales conventionnelles, certains théologiens, comme Schrader, H. Schultz, Dillmann, ont essayé d'opérer au moyen de ABCD. Mais ces lettres ne présentaient aucune corrélation avec les sources mêmes qu'elles devaient désigner ; de plus le B de l'un des auteurs susmentionnés se trouvait être l'A ou le C d'un autre de ses confrères. Peu à peu, après que Wellhausen eut tenté, mais en vain, de faire adopter pour le Document sacerdotal l'initiale Q (= *Quatuor foederum liber*), la coutume d'employer les lettres J, E, D et P s'est de plus en plus répandue, et règne actuellement à peu près partout.

Digitized by Google

blèmes relatifs au Pentateuque rencontre un assentiment toujours plus général. Les partisans de la mosaïcité, au premier rang desquels ont brillé, au milieu du XIXe siècle, Hengstenberg (1802-1869) et Hævernick (1811-1845), deviennent de plus en plus rares, et il faut, croyons-nous, passer l'Atlantique pour en rencontrer encore quelques-uns dans le cercle des hommes spécialement voués à l'étude et à l'enseignement de la langue hébraïque et de l'A. T. L'accord se fait de plus en plus sur le nombre et la nature des sources du Pentateuque, ainsi que sur la façon de répartir entre elles le contenu des cinq livres. On entend encore, il est vrai, assez fréquemment, des voix s'élever dans la presse ou dans les assemblées religieuses, pour affirmer que les savants sont loin d'être unanimes et qu'il convient d'attendre le moment où les résultats de la science critique seront universellement acceptés. Or ce moment, nous pouvons hardiment le prétendre, ce moment n'est pas seulement très prochain, il est, en fait, déjà arrivé, au moins pour les points que nous venons de signaler : le nombre des sources, leurs caractères, leur part à chacune dans le Pentateuque. Sur ce terrain-là on peut légitimement parler sinon d'unanimité (peut-il jamais être question d'unanimité en matière de recherches historiques?), du moins d'opinions concordantes et de résultats généralement admis.

Il en est un peu différemment de la question des dates. Quelques théologiens, non des moindres, les uns décédés comme Dillmann, les autres encore en pleine activité, tels que le comte Baudissin à Berlin et le doyen Bruston à Montauban, ont persisté à soutenir que le Document sacerdotal n'était pas aussi récent que l'affirment Graf, Wellhausen, etc. Le dernier livre qui ait paru dans cette direction est l'*Introduction aux livres de l'Ancien Testament*, de Baudissin (1901). Quand on examine de près cet ouvrage, on est frappé des ressemblances qu'il présente, à tout prendre, avec les ouvrages du même genre des Driver, des Kautzsch, des Cornill, des Kœnig, des Holzinger, des Briggs, des Carpenter[1],

[1] Pour les œuvres des théologiens susmentionnés je renvoie à ce que j'ai dit plus haut, p. 8-9, et surtout aux indications bibliographiques qu'on

Digitized by Google

etc., tous partisans de la postexilité de P; les divergences au contraire apparaissent comme ayant une moindre portée. Ce n'est en tout cas pas sur la question de méthode qu'elles se produisent: les mêmes principes de critique historique et littéraire sont reconnus et suivis de part et d'autre. L'aboutissement en revanche diffère quelque peu. Les uns se prononcent pour l'antériorité de P par rapport à D; encore reconnaissent-ils que leur solution ne dissipe pas toutes les obscurités[1], et tel d'entre eux admet-il la possibilité de retouches et d'adjonctions plus tardives[2]. Les autres sont conduits à reléguer la rédaction de P jusqu'aux temps postexiliques. Mais tous s'accordent en somme sur ce double point: l'existence des sources et leur mode de répartition. Et si l'on met les représentants de ces deux solutions légèrement divergentes en regard de l'opinion traditionnelle de la mosaïcité du Pentateuque, on constate que leur dissentiment se réduit à bien peu de chose.

Nous parlons ici de résultats acquis en matière d'histoire et de littérature. Il va sans dire qu'au point de vue religieux il y a de grandes différences à constater d'un critique à l'autre. La conception de la révélation varie; les rapports de Dieu avec Israël et avec l'humanité sont diversement compris et exposés. Mais ce n'est pas de cette face du sujet qu'il s'agit ici. La question du Pentateuque peut et doit être envisagée, étudiée et résolue pour elle-même.

trouvera à la fin du présent ouvrage. — Je tiens à dire ici avec reconnaissance que le livre de MM. J.-Estlin Carpenter & G. Harford-Battersby m'a fourni le modèle de l'ingénieux arrangement que j'ai pu adopter pour le tableau de la répartition des sources dans le Pentateuque (ci-dessus, p. 100-102) et pour celui qu'on rencontrera plus loin concernant le livre de Josué.

[1] C. Bruston: *Vraie et fausse critique biblique*, dans la *Revue chrétienne*, 1904, second semestre, p. 481 (tirage à part, Dole 1905, p. 7).

[2] Baudissin, ouvr. cité, p. 205.

Digitized by Google

Digitized by Google

SECONDE PARTIE

LES PROPHÈTES

(*NEBIIM*)

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE SECTION

LES PROPHÈTES DE LA PREMIÈRE SÉRIE

(NEBIIM RISCHONIM)

CHAPITRE PREMIER

Le livre de Josué.

§ **104.** A la suite des cinq livres de la Thora qui forment la première division du canon hébreu, se trouvent les *Nebiim* (prophètes), au nombre de huit et répartis en deux séries, les *Nebiim rischonim* et les *Nebiim akharonim*. On a malheureusement pris l'habitude de traduire ces termes par prophètes antérieurs et prophètes postérieurs, comme s'ils avaient une portée chronologique, tandis qu'ils signifient simplement prophètes de la première série, prophètes de la seconde série, sans préjuger en rien la question d'âge. La subdivision ne procède pas d'une préoccupation de date; elle est déterminée par le caractère différent des deux catégories d'écrits. Les quatre premiers sont en effet Josué, les Juges, Samuel et les Rois. Les quatre autres livres sont celui d'Esaïe, celui de Jérémie, celui d'Ezéchiel et celui des Douze, ce dernier envisagé comme formant un seul livre. Personne ne s'étonnera du titre de prophètes appliqué à la seconde série. Pour la première, en revanche, il n'en sera pas de même, et l'on se demandera comment des livres purement narratifs, comme ceux dont il s'agit, ont pu recevoir des Juifs la qualification de prophètes. La réponse à cette question est malaisée à donner : les renseignements nous font en

Digitized by Google

effet défaut sur l'origine de cette désignation. Il est permis de supposer qu'au temps où la subdivision en deux séries distinctes n'avait pas encore été faite, ou du moins n'empêchait pas de reconnaître l'unité du recueil des huit livres, le caractère prophétique des quatre derniers apparaissait comme le trait marquant de toute la collection. Il n'y a du reste pas lieu de douter que les Juifs aient considéré les livres narratifs comme écrits, eux aussi, par des prophètes.

§ **105.** Le livre de Josué, qui ouvre la première série, se rattache très étroitement au Pentateuque, dont il forme la continuation et l'aboutissement naturel, à tel point qu'il est devenu courant de nos jours de l'unir systématiquement aux cinq livres précédents, avec lesquels il constitue ce qu'on est convenu d'appeler l'*Hexateuque*. Il est certain en effet que les récits concernant le peuple d'Israël à sa sortie d'Egypte et pendant son séjour au désert devaient avoir une suite; l'entrée en Canaan, la conquête et le partage de la Terre Promise, tel était le but et le point d'arrivée de tout le développement précédent. Et, quelle que soit l'importance de Moïse et la grandeur du rôle qu'il a joué, sa mort, qui est un fait considérable en soi, ne marque pourtant pas un temps d'arrêt, elle n'est pas un dénouement, puisque aussitôt après les événements suivent leur cours et que même leur marche se précipite. L'analyse critique révèle effectivement dans le livre de Josué le prolongement des sources que nous avons appris à connaître dans le Pentateuque. Les narrations de J et de E, aussi bien que celle de P, se poursuivaient donc par delà la mort de Moïse, et nous en retrouvons ici des extraits mélangés les uns aux autres. Les travaux de l'école deutéronomistique n'ont pas davantage laissé de côté cette portion importante et intéressante des annales d'Israël, et nous en retrouvons les traces nettement marquées.

Cependant il n'est pas possible d'assimiler entièrement le livre de Josué aux cinq livres du Pentateuque; quelque commode et quelque justifiée à beaucoup d'égards que soit la notion d'Hexateuque, il est préférable de conserver à Josué une place à part. Et cela pour deux motifs que nous allons indiquer.

Digitized by Google

D'abord, et ceci est l'argument extérieur, les destinées du livre de Josué ont été tout autres que celles de la Thora. Quoiqu'il renferme des éléments de même provenance que celle-ci et qu'il présente beaucoup de ressemblances avec elle, il ne lui a jamais été incorporé. Il a eu son histoire à part, il n'a pas participé au prestige exceptionnel de la Loi[1].

En second lieu, au point de vue de la structure intérieure, le livre de Josué, bien qu'emprunté aux mêmes sources que le Pentateuque, ou du moins à des sources analogues, se présente pourtant sous un autre jour. Le rédacteur ou les rédacteurs successifs de ce livre semblent avoir procédé d'une façon un peu différente et en prenant un peu plus de libertés que ceux du Pentateuque. Le fait qu'ils n'ont eu affaire qu'à des textes narratifs et géographiques, et nullement à des morceaux législatifs, paraît les avoir poussés à procéder dans leur travail avec moins de rigueur et plus d'indépendance.

En résumé, il y a de bonnes raisons pour qu'on dise Hexateuque, et de meilleures encore pour qu'on ne cesse pas de dire Pentateuque. Il est juste de reconnaître les affinités du livre de Josué avec la Thora, et il n'en faut pas moins lui réserver sa place à part.

Le livre de Josué porte le nom de son héros, de son personnage principal ; il en est d'ailleurs de même pour les trois autres Nebiim de la première série. En hébreu Josué se dit *Yehoschoua*, ce qui signifie « salut de l'Eternel ». Les noms d'Esaïe, d'Hosée (ou, d'après l'orthographe usuelle en français, Osée) et de Jésus dérivent du même verbe *yascha*, sauver ; il y a donc, sinon homonymie proprement dite, du moins analogie entre eux. Dans la version des Septante, Josué est transcrit sous la forme Jésus, et ce fait a contribué à faire naître sous la plume des Pères de l'Eglise certains rapproche-

[1] Les Samaritains, pour qui le Pentateuque, et le Pentateuque tout seul, constitue l'Ecriture sainte, n'y ont jamais adjoint le livre de Josué pas plus qu'aucun autre des écrits canoniques des Juifs. Il existe bien un livre de Josué samaritain, c'est-à-dire traduit dans l'idiome araméen particulier que parlaient les Samaritains ; mais ce livre, qui renferme d'ailleurs des adjonctions fantaisistes et qui porte la trace de remaniements très tardifs, n'a jamais été considéré comme sacré, ni révéré comme faisant autorité.

Digitized by Google

ments entre le conquérant du pays de Canaan et le Sauveur.

Josué, fils de Nun, apparaît déjà à plusieurs reprises dans les pages du Pentateuque[1]. Il commande les troupes israélites dans la bataille contre Amalek (Ex. **17** 8-16 E) et figure comme représentant d'Ephraïm parmi les douze explorateurs de Canaan (Nombr. **13** 8, **14** 6, 38 P, **14** 30 JE). Il est en étroites relations avec Moïse d'après deux passages (Ex. **33** 11 E, Nombr. **11** 28 JE): le premier de ces textes l'appelle « un jeune homme, serviteur de Moïse »; le second dit qu'il était « serviteur de Moïse dès sa jeunesse ». Ces données ne permettent pas de fixer l'âge qu'il aurait eu lors de l'exode. Enfin, il est désigné comme successeur de Moïse (Nombr. **27** 15-23 P, Deut. **34** 9 P).

§ **106**. Le livre de Josué se divise de lui-même en deux parties à peu près égales : les ch. **1-12** racontent la conquête, les ch. **13-24** le partage du pays et l'établissement d'Israël dans son nouveau territoire[2]. Au point de vue de l'analyse critique, cette même division se retrouve. En effet, dans la première partie, c'est JE qui prédomine; dans la seconde, c'est P.

Première partie: 1-12.

La narration suivie, qu'on trouve dans les ch. **1-12**, procède de JE, des deux sources contenant les traditions populaires, et celles-ci nous apparaissent ici tellement enchevêtrées déjà et amalgamées qu'il est fort difficile d'en faire le départ. Qu'il y ait dualité de provenance, c'est ce que démontrent suffisamment certaines répétitions, ainsi que d'autres particularités du texte; mais il vaut mieux renoncer à distribuer la matière entre J et E. Peut-être, au surplus, d'autres élé-

[1] D'après P le nom primitif de Josué aurait été Hosée, et Moïse serait l'auteur du changement (Nombr. **13** 8, 16); D (Deut. **32** 44) emploie aussi le nom d'Hosée pour désigner Josué, ce que nos versions françaises habituelles dissimulent sans raison.

[2] Certains commentateurs préfèrent considérer les ch. **22-24** comme un appendice. On peut en effet faire valoir d'assez bons arguments en faveur de ce point de vue.

Digitized by Google

ments ont-ils été utilisés, à côté de JE, à titre de renseignements complémentaires. L'auteur de ce travail est un personnage à nous inconnu, dont nous ne pouvons dire le nom, mais dont il est facile de discerner l'esprit et la tendance, en sorte que l'on peut sans hésiter le classer dans l'école deutéronomistique. L'empreinte caractéristique de D, de ses disciples et de ses continuateurs est visible dans la manière dont les récits de la première partie de Josué sont agencés, commentés et encadrés.

Dès le ch. **1**, nous constatons à la fois le substratum fourni par JE et le développement donné par ce rédacteur deutéronomistique que, pour abréger, nous appellerons D'. On retrouve, surtout dans les v. 1-2, 10-11a, le thème historique fondamental ; D' y ajoute, dans un style et avec des formules que le Deutéronome nous a déjà fait connaître, des exhortations et des recommandations à l'adresse de Josué. Puis vient (v. 12-18) un morceau, également retouché et teinté par D', et qui met en scène Ruben, Gad et la demi-tribu orientale de Manassé. C'est là un sujet auquel le livre de Josué attribue une importance considérable ; son rédacteur semble y avoir pris un singulier intérêt et nous nous trouverons appelés à y revenir.

Après le préambule formé par le ch. **1**, qui met en scène Josué et annonce le très prochain passage du Jourdain (**1** 11b), la narration proprement dite débute au ch. **2** par un retour en arrière. Il y est en effet parlé des deux espions envoyés à Jéricho par Josué, des dangers qu'ils coururent et de l'assistance que leur donna Rahab. D' n'a guère laissé de traces de son intervention dans ce récit; il y a pourtant quelques détails deutéronomistiques aux v. 9b-11 (en particulier l'expression « Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre ») et 24b.

Les ch. **3** et **4** décrivent la traversée du Jourdain et l'arrivée au premier campement sur la rive droite, à Guilgal. Quelques versets, intercalés dans ce récit, sont empruntés à P ; ainsi **4** 13 et 19, et peut-être aussi **4** 15-16. Le reste procède de J et de E, et la dualité des sources s'y manifeste en particulier dans la question de l'autel érigé en commémora-

Digitized by Google

tion du passage miraculeux de la rivière. Douze hommes, un par tribu, sont désignés (**4** 1-3) pour prendre douze pierres dans le lit du Jourdain et les transporter au futur campement ; cet ordre s'exécute (**4** 8, 20-24). D'autre part, douze hommes sont choisis pour apporter douze pierres (**3** 12, **4** 4-7), que Josué dresse au milieu même de la rivière, « et elles y sont restées jusqu'à ce jour[1] » (**4** 9). Une autre trace qu'ont laissée les deux narrations combinées ensemble apparaît dans la double mention du passage d'Israël d'une rive à l'autre. Après en avoir parlé une première fois (**3** 17), le récit y revient (**4** 10-11), et certains détails intermédiaires (**4** 4-5) impliquent, en opposition à **3** 17, que l'opération n'était pas encore achevée[2].

Au ch. **5**, les v. 10-12 proviennent de P ; ils rapportent la célébration de la Pâque et la cessation de la manne, deux faits rentrant pleinement dans les préoccupations du Document sacerdotal. Auparavant (v. 2-3, 8-9), JE raconte la circoncision du peuple, et D′ y ajoute une réflexion générale (v. 1) et des explications plus spéciales (v. 4-7). Les v. 13-15 (JE) forment le préambule du récit de la prise de Jéricho, qui se poursuit dans le chapitre suivant (JE). **6** 1 est une remarque en parenthèse, **6** 2 continue le dialogue de **5** 13-15.

§ **107**. Au ch. **7**, P signale brièvement (v. 1a) l'infidélité d'Acan et y ajoute (v. 25b) les mots : « Et tout Israël le lapida ». Beaucoup plus riche en détails, JE décrit la campagne infructueuse contre Aï, puis la découverte du coupable, sa mort et celle de ses enfants[3]. Une seconde tentative contre Aï (ch. **8**) aboutit à un succès, dû en partie à une embus-

[1] Ici, comme en maint autre passage, nos versions françaises introduisent un « aussi » qui n'est pas dans l'original. Comp. plus haut, p. 87, n. 2.

[2] Il peut sembler ridicule de signaler une divergence consistant en un accent circonflexe en plus ou en moins. Et pourtant, même un détail aussi infime peut avoir une portée considérable. Dans **3** 17, nos traductions impriment « eût achevé de passer » ; le texte hébreu signifie « eut achevé de passer », et cette minime différence influe sur la conception tout entière du morceau.

[3] L'exécution des fils et des filles d'Acan est en contradiction expresse avec le principe formulé dans Deut. **24** 16, dont le roi Amatsia semble s'être inspiré le premier (II Rois **14** 6).

Digitized by Google

cade; à ce propos, il est impossible de méconnaître la présence de deux narrations mélangées. Il est dit (v. 3-9) que Josué, la veille de l'assaut, organisa une embuscade de 30 000 hommes, et d'autre part (v. 12-13) que, le matin même du combat, il en prépara une de 5000 hommes; toutes deux sont placées « à l'occident de la ville entre Béthel et Aï ». Il s'agit évidemment d'un seul et même fait, rapporté deux fois, avec de légères divergences, par J et par E.

Les derniers versets (30-35) de ce ch. **8** sont un morceau deutéronomistique, en corrélation étroite avec Deut. **27**, et composé à une époque tardive, alors que les éléments élohistes de Deut. **27** (v. 5-7a) étaient déjà combinés avec ses éléments deutéronomistiques (v. 1-4, 7b ss.). La place que cette péricope occupe dans le livre de Josué soulève une difficulté au point de vue historico-géographique. Elle présuppose en effet qu'Israël était déjà maître du mont Ebal, ce qui anticipe sur les événements ultérieurs.

Le ch. **9** met en scène les Gabaonites qui réussissent par ruse à se mettre au bénéfice d'un traité avec les Israélites. Le récit provient essentiellement de JE; mais les v. 17-21, ainsi que quelques mots dans 15b, 23, 27a, dénotent l'existence d'une narration parallèle dans P. De son côté, D' se révèle par quelques phrases çà et là (v. 1-2, 9b-10, 24-25, 27b).

Il n'y a aucune trace de P dans les ch. **10-11**. Le premier dépeint la grande victoire de Gabaon. A partir du v. 12 jusqu'au v. 15, nous rencontrons une intercalation qui rompt le fil du récit; car le v. 16 fait directement suite au v. 11. Les v. 12-15 renferment une citation poétique, dont l'origine est indiquée : « Cela n'est-il pas écrit dans le Livre du Juste[1] ? » Il s'agit donc ici, selon toute probabilité, d'un recueil d'antiques poèmes, semblable au Livre des guerres de l'Eternel (Nombr. **21** 14). La raison d'être du titre qu'il portait nous échappe; on s'est souvent demandé si quelque erreur ne s'était pas glissée dans cette dénomination. Nous retrouverons un autre emprunt fait au Livre du Juste dans II Sam.

[1] *Sépher hayyaschar;* il serait plus exact de traduire « le Livre du Droit », mais cela prêterait à une équivoque. En vieux français, on disait « le Livre du Droiturier ».

Digitized by Google

1 18, à propos de l'élégie de David sur Saül et Jonathan [1].

A la suite de la citation empruntée au Livre du Juste se trouvent quelques mots de commentaire, puis une conclusion (v. 15: « Et Josué... retourna au camp à Guilgal ») qui est en contradiction avec ce qui suit immédiatement, la rentrée à Guilgal ne pouvant avoir eu lieu qu'après les faits rapportés dans les v. 16 ss., et étant mentionnée au v. 43. La dernière partie de ce chapitre (28-43), qui enregistre toute une série de victoires remportées par Josué dans le sud de la Palestine, est écrite dans un tout autre style que ce qui précède. C'est une succession de formules stéréotypées, et Josué y est représenté comme l'auteur d'exploits et de conquêtes qui ailleurs (voir Jug. **1** 1-20, Jos. **15** 14-19) sont attribués à la tribu de Juda et à Caleb en particulier. D' semble être l'auteur de cette énumération ; pour lui il ne saurait être question, dans la prise de possession de la Terre Sainte, d'un autre chef que de Josué, d'une autre armée que de « tout Israël ».

A la victoire de Gabaon dans le sud correspond au ch. **11** celle des eaux de Mérom dans le nord, à la suite de laquelle Josué est présenté comme victorieux de tous les habitants du pays, sans qu'aucune exception soit faite. Il est vrai que d'après **11** 18 « la guerre de Josué contre tous ces rois fut de longue durée ». La conclusion n'en est pas moins (16, 23) que la conquête s'acheva intégralement, ce qui permit à Josué de distribuer à Israël les territoires conquis ; après quoi « le pays fut en repos et sans guerre ». Toute cette dernière partie du ch. **11** (10-23) paraît l'œuvre de D', qui a fait pour la Palestine du nord ce qu'il avait déjà fait au ch. **10** (28-43) pour celle du sud, et qui a ensuite récapitulé encore une fois ces deux récapitulations antérieures en répétant (16, 23) que « Josué s'empara de tout le pays ». Il a aussi inséré dans cette conclusion générale un petit fragment (v. 21-22), relatif aux Anakites de la région méridionale, lequel eût été mieux à sa place au ch. **10**.

Enfin le ch. **12**, le dernier de la première partie, renferme

[1] Comp. § **129**; voir aussi § **141**, à propos de I Rois **8** 12-13.

Digitized by Google

une liste de tous les rois vaincus par Israël, sous Moïse d'abord (v. 1-6), puis sous Josué (v. 7-24). Les premiers sont au nombre de deux, et leur territoire était échu aux tribus transjordanes, que le livre de Josué semble mentionner avec quelque complaisance. Les autres, atteignant le chiffre de trente et un, sont énumérés en détail et il s'en trouve plusieurs qui n'ont pas figuré dans les récits des chapitres précédents. D', duquel provient la rédaction du ch. **12**, ne l'a donc pas simplement extrait des narrations qui figurent dans les ch. **1-11** ; il a puisé des informations complémentaires ailleurs, et selon toute probabilité dans les portions de JE qui sont perdues pour nous.

Seconde partie : 13-24.

§ **108.** Ces chapitres sont sinon en totalité, du moins en majorité, consacrés aux renseignements topographiques, et P, qui n'occupe dans les ch. **1-12** qu'une place extrêmement réduite, va prendre ici sa revanche. En effet, c'est de lui que procèdent les informations circonstanciées sur l'héritage attribué aux tribus transjordanes (**13** 15-32), aux tribus cisjordanes en général (**14** 1-5), à Juda (**15** 1-12, 20-62)[1], à Ephraïm (**16** 1-9), à la demi-tribu occidentale de Manassé (**17** 1-10), aux sept tribus restantes (**18** 1-10), à savoir Benjamin (11-28), Siméon (**19** 1-9), Zabulon (10-16), Issacar (17-23), Aser (24-31), Nephthali (32-39) et Dan (40-46, 48), enfin à Josué (49-50). Après une formule terminale (**19** 51), P passe aux villes de refuge (**20**) et aux 48 villes de Lévi (**21** 1-42).

Comme on le voit, le Document sacerdotal fournit, à lui tout seul, la plupart des données relatives aux apanages des diverses tribus et aux autres arrangements topographiques. Les emprunts faits par le rédacteur final du livre de Josué à la source JE sont peu nombreux et revêtent en général le caractère de notices complémentaires. Tel est (**13** 1-13) un passage concernant les régions non encore conquises (Phi-

[1] Dans la péricope 20-62, les v. 45-47 font l'effet d'une adjonction ultérieure ; comp. d'ailleurs, pour Ekron, le passage **19** 43 qui assigne cette ville à la tribu de Dan.

Digitized by Google

listie, Phénicie, Liban, etc.) et le domaine des tribus transjordanes. Le v. 14 (JE), relevant le fait que Lévi ne reçoit pas d'héritage, a son pendant dans le v. 33 (D′); le caractère absolu de cette mesure est atténué dans **14** 4 (P), de façon à préparer le ch. **21**. JE fournit aussi dans **14** 6-15 les informations relatives à Caleb, et les complète dans **15** 13-19. Il signale (**15** 63, **16** 10) Jérusalem et Guézer comme ayant résisté aux efforts des conquérants; il fait la même remarque à propos de quelques villes cananéennes dont Manassé ne réussit point à s'emparer (**17** 11-13). De la même source dérive le curieux morceau **17** 14-18, relatant les démêlés de Josué avec la maison de Joseph, ainsi que la courte notice de **19** 47 sur l'expédition danite que Jug. **18** raconte tout au long. Enfin JE termine le compte rendu de la répartition du territoire par quelques mots de conclusion (**21** 43-45). La main de D′ se fait aussi sentir dans ce dernier passage, ainsi que plus haut dans **13** 33; de même, il y a dans le ch. **20** quelques phrases (v. 4, 5, 6b) aisément reconnaissables comme deutéronomistiques; elles manquent dans les Septante, ce qui tend à les faire considérer comme des adjonctions très tardives empruntées à Deut. **19**.

Plusieurs des meilleurs exégètes discernent dans les morceaux très étendus que nous avons attribués en bloc à P, et qui traitent des frontières et des villes de chaque tribu, des éléments provenant directement de JE. Il est en effet certain ou du moins hautement vraisemblable que JE renfermait des données relatives à la distribution du territoire. Mais celles-ci se trouvent actuellement tellement mêlées et fondues dans l'exposé plus nourri de P que, sans nier l'existence de ces emprunts faits à JE, nous ne pensons pas pouvoir en faire l'analyse avec succès. La nature même de ces textes, essentiellement géographiques, émaillés par conséquent de noms propres, rend plus difficile la détermination des sources. Il est toutefois une remarque qu'il importe de ne point omettre. Lorsqu'il s'agit du territoire d'une tribu, nous trouvons d'une part la description de ses frontières, et d'autre part l'énumération de ses villes. Or pour telles tribus, à savoir pour Ephraïm et pour Manassé, deux des plus importantes ce-

Digitized by Google

pendant, nous possédons bien les indications de frontières, mais la liste de leurs villes fait défaut. Cette lacune est des plus regrettables, d'autant plus qu'elle porte sur la région centrale du pays, théâtre d'événements importants et nombreux.

Le ch. **22**, après un préambule dû à D′ (1-6) et deux versets de provenance indécise (7-8), contient un long récit (9-34) concernant la rentrée des tribus transjordanes dans leur héritage et l'érection d'un autel ; en raison de quelques indices il y a lieu d'assigner à P ce morceau ; il présente pourtant un certain nombre de traits qui ne cadrent pas avec cette origine et embarrassent les critiques. Il semblerait qu'il y eût là un assemblage d'éléments sacerdotaux et autres, donnant un résultat assez énigmatique.

Le cachet deutéronomistique du ch. **23** est des plus évidents. C'est un discours d'adieu adressé par Josué à Israël et rappelant à tous égards les discours du Deutéronome. A propos de ce dernier livre nous avions signalé l'existence de plusieurs conclusions consécutives (**28**, **29-30**, **31**). Le livre de Josué présente un phénomène analogue, car au ch. **23** succède le ch. **24**, qui renferme également une allocution de Josué au peuple. Mais, tandis que l'avant-dernier chapitre appartient à D′, le dernier provient de JE, ou plus exactement de E, et porte en conséquence une empreinte éphraïmite. La scène se passe à Sichem ; là, Josué « dresse une grande pierre sous le chêne qui était dans le sanctuaire de l'Eternel » (v. 26b) ; là se trouve aussi le tombeau de Joseph ; enfin Josué et Eléazar, fils d'Aaron, meurent tous deux et on les enterre l'un et l'autre dans la montagne d'Ephraïm.

Il y a dans ce ch. **24** des adjonctions deutéronomistiques (11b, 13, 31) et quelques mots provenant de P (29b, 33) [1].

[1] L'analyse des ch. **22**, **23** et **24** fait ressortir ce qu'il y a de fondé dans l'opinion (indiquée plus haut, p. 260, n. 2) d'après laquelle ces trois chapitres constitueraient une sorte d'appendice ou plutôt encore de conclusion du livre. En effet, ils ne se rattachent pas plus étroitement aux ch. **13-21** qu'à la partie antérieure de l'ouvrage.

Digitized by Google

Tableau de la répartition des sources dans le livre de Josué.

(Les deux lettres « e. e. » signifient « en entier ».)

JE	1	1-2		10-11ª			2	1-9ª		12-24ª			3	e. e.			4	1-12		14				
D′			3-9		11ᵇ-18				9ᵇ-11			24ᵇ												
P																			13		[15-16]			

JE	4	17-18		20-24			5	2-3		8-9		13-15	6	e. e.			7	1ᵇ-25ª		26				
D′								1	4-7															
P			19							10-12								1ª		25ᵇ				

JE	8	1-29					9	3-9ª		11-15ª		16		22			26							
D′			30-35					1-2	9ᵇ-10							24-25				27ᵇ				
P												15ᵇ		17-21		23				27ª				

JE	10	1-27					11	1-9					12	e. e.	13	1-14					14	6-15		
D′			28-43						10-23									33						
P																	15-32				1-5			

JE	15		13-19								63		16	10			17		11-18		18			
D′																								
P		1-12		20-44		[45-47]		48-62						1-9				1-10				e. e.		

JE	19		47				20						21			} 43-45	22	1-6						
D′									4-5		6ᵇ													
P		1-46		48-51				1-3		6ª		7-9		1-42								7-34		

JE	23	e. e.	24	1-11ª			12		14-29ª			30		32										
D′					11ᵇ		13						31											
P											29ᵇ				33									

§ **109.** Le Talmud n'hésitait pas à attribuer à Josué lui-même la composition du livre qui porte son nom. L'origine de cette croyance doit sans doute être cherchée avant tout dans la tendance générale et naturelle qu'ont tous les peuples et toutes les religions à assigner aux œuvres de leur littérature nationale et sacrée la date la plus reculée possible, et à confondre volontiers le héros d'un livre ou d'un poème avec son auteur. Mais, indépendamment de cette considération, un motif spécial peut avoir influencé la tradition juive. Il est dit (**24** 26ª) : « Et Josué écrivit ces choses dans le livre de la Thora de Dieu ». Qu'était-ce que « ces choses »? Le livre, a-t-on supposé, à la fin duquel nous rencontrons cette citation.

Digitized by Google

Même en dehors des raisons tirées de l'analyse critique, une aussi grande antiquité n'est pas concevable pour le livre de Josué. L'emploi de la formule « jusqu'à ce jour » (**6** 25, **9** 27, **15** 63, **16** 10)[1] implique une époque postérieure. L'expédition des Danites dans le nord n'a eu lieu qu'après la mort de Josué. Enfin, pour ne pas allonger, nous nous bornons à signaler encore la citation (**10** 13) du Livre du Juste. Déjà Masius au XVIe siècle et Le Clerc au XVIIe ont compris que ce recueil de poèmes hébreux, contenant un cantique de David (II Sam. **1** 18), était nécessairement postérieur à l'époque davidique et antérieur à la rédaction du livre de Josué; celui-ci ne pouvait donc avoir été composé qu'après le règne de David.

Outre le passage cité plus haut à propos de Rahab (**6** 25), on pourrait encore alléguer, comme attestant la main d'un auteur contemporain des événements, une phrase dans **5** 1 : « L'Eternel avait mis à sec les eaux du Jourdain devant les enfants d'Israël jusqu'à ce que nous eussions passé ». Mais dans un contexte où il est constamment parlé des Israélites du temps de Josué à la troisième personne, cet emploi insolite et exceptionnel de la première personne a paru invraisemblable même aux massorètes, qui n'ont pas hésité à corriger le texte en note; il suffit au reste pour cela de changer une seule consonne[2]. Le pronom « nous » reparaît encore une fois quelques lignes plus bas (v. 6); toutefois il peut très bien s'appliquer à une génération très postérieure aux événements.

A supposer qu'on voulût presser le sens des passages que nous venons de citer, ils prouveraient tout au plus que ces phrases isolées ou les récits dont elles font partie ont été

[1] Le passage **6** 25, à le prendre au pied de la lettre, signifierait, il est vrai, que Rahab en personne aurait vécu jusqu'à ce jour, auquel cas cette phrase ne pourrait avoir été écrite que par un contemporain. Mais la mention même de cette persistance indique qu'il s'agit des descendants de Rahab. — Quant à **9** 27, la traduction exacte de la fin de ce verset est: « ... et pour l'autel de l'Eternel jusqu'à ce jour-ci auprès du lieu que l'Eternel choisirait ».

[2] Les Septante ont: « tandis qu'ils passaient ».

Digitized by Google

rédigés par des contemporains; la composition même du livre pourrait être plus tardive.

La même remarque pourrait être présentée à propos des deux textes déjà cités **15** 63 et **16** 10, si, comme on les interprète fréquemment, ils signifient qu'au moment de leur rédaction Jérusalem et Guézer étaient encore indépendants d'Israël, ce qui dénoterait une époque antérieure aux règnes de David et de Salomon (II Sam. **5** 7, I Rois **9** 16). Mais, comme les Jébusiens n'ont point disparu de Jérusalem après que celle-ci fut devenue la capitale du royaume de David (II Sam. **24** 18), on a fort bien pu dire, encore après la prise de la ville, que « les Jébusiens y ont habité avec les fils de Juda »; et rien n'empêche de penser qu'il en a été de même pour Guézer.

Les faits que nous venons de relever sont donc de nature à favoriser l'hypothèse d'après laquelle il y aurait dans le livre de Josué des éléments d'époques diverses, groupés par la main d'un ou de plusieurs rédacteurs. Les caractères que présentent les divers documents incorporés dans ce livre offrent une grande analogie avec les sources du Pentateuque, et tout concourt à faire admettre que le Yahviste, l'Élohiste et le Sacerdotal se prolongeaient tous trois plus loin que la mort de Moïse et décrivaient l'établissement d'Israël sur le sol de Canaan. Les récits de J et de E ont été combinés ensemble si étroitement qu'il n'est guère possible de les démêler, sauf en quelques endroits. Plus tard l'école deutéronomistique, que nous avons représentée par D′, a fait du récit combiné de JE une édition retouchée et annotée. Plus tard encore le résultat de ce travail a été rapproché du récit parallèle de P, et de leur union est sorti le livre tel que nous le possédons. Les portions yahvistes et élohistes présentent la même vivacité d'allure, le même cachet populaire qu'ont les récits du Pentateuque provenant de ces deux sources. Les passages deutéronomistiques se signalent par leur ton exhortatif et par l'emploi de certaines formules bien connues. Enfin P, très sobre et même laconique quand il s'agit de narrations, s'étend avec prédilection sur tout ce qui concerne la distribution du territoire; il trouve là une excellente occa-

Digitized by Google

sion de satisfaire son goût pour tout ce qui est du domaine de la statistique.

§ **110.** Nous avons déjà fait l'observation que le livre de Josué, prolongement du Pentateuque, avait pourtant une histoire indépendante de celle de la Thora. On en trouve encore un indice dans le fait que certaines particularités orthographiques, propres aux cinq livres du Pentateuque, ne se rencontrent pas ici. Le pronom de la troisième personne du singulier féminin qui, dans tous les autres livres bibliques, y compris Josué, est orthographié *hi*, est écrit dans le Pentateuque *hou*, comme le pronom masculin. Le pluriel de l'adjectif démonstratif figure dans le Pentateuque sous la forme *haël*, tandis que partout ailleurs il s'écrit *haëllê*. Le mot jeune fille, *naara*, est remplacé par *naar*, jeune homme, mais, dans ce cas, ce dernier est traité comme un féminin. On se plaisait autrefois à considérer ces particularités comme des archaïsmes. Une connaissance plus approfondie de la philologie sémitique a montré l'inanité de cette hypothèse. Il faut donc se borner à voir là un caractère distinctif du texte du Pentateuque tel qu'il a été établi par les docteurs juifs, et il importe de remarquer que le même traitement n'a pas été appliqué à Josué. Dans le même ordre d'idées, il faut noter que le mot Jéricho n'a pas la même orthographe dans le Pentateuque et dans Josué.

Il serait intéressant de pouvoir fixer la durée de la période qui forme le sujet du livre de Josué. Malheureusement les données sur ce point sont insuffisantes. D'après **14** 7, 10, cinq à sept ans se seraient écoulés entre la mort de Moïse et l'achèvement de la conquête du pays, moment à partir duquel « le pays fut en repos et sans guerre ». Mais d'autre part Josué, qui est représenté comme un jeune homme dans Ex. **33** 11 E, meurt, d'après Jos. **24** 29b P, à l'âge de 110 ans, ce qui semble indiquer pour lui une vie prolongée assez longtemps (trente à cinquante ans) après la mort de Moïse. L'incertitude qui plane sur ces dates complique, ainsi que nous le verrons, le problème, déjà si enchevêtré par lui-même, de la chronologie du livre des Juges.

Il nous reste à traiter une grosse question, celle de la cré-

Digitized by Google

dibilité du livre de Josué. Il a été dit et répété que dans ce livre la conquête de Canaan est décrite d'une façon peu digne de créance au point de vue historique. Même un auteur aussi modéré dans ses vues que le comte Baudissin s'exprime dans ce sens (*Introduction aux livres de l'A. T.*, p. 171) et allègue, à l'appui de cette appréciation, la date tardive de la rédaction et la façon très différente dont Jug. **1** raconte les mêmes événements. Il est certain que la tendance générale du livre de Josué est de simplifier l'histoire à un triple point de vue. D'abord il attribue l'œuvre de la conquête à Josué et, sous ses ordres, à Israël tout entier, tandis que, d'après d'autres témoignages, les diverses tribus ont agi séparément ou en s'alliant par petits groupes. En second lieu, d'après le livre de Josué la conquête aurait été effectuée très rapidement et intégralement. Enfin le partage du pays aurait été effectué d'une façon pour ainsi dire cadastrale, et les tribus auraient reçu leur apanage en pleine propriété ; à part les régions situées en dehors de la Palestine proprement dite, et énumérées dans **13** 2-6, et quelques autres localités en petit nombre (Gabaon, Jérusalem, Guézer et les villes de la plaine de Jizréel), il semblerait vraiment qu'il n'y eût plus de Cananéens à déposséder.

Tel est bien évidemment le point de vue auquel D′ et P se placent[1]. Ils paraissent avoir cédé à une tendance pour ainsi dire instinctive de l'esprit juif, se plaisant à attribuer à un seul homme tout ce qui rentre dans tel domaine déterminé. « Toute prescription anonyme, a dit M. Westphal (I, p. 7, n. 1), devint loi de Moïse, de même que tout chant anonyme devint psaume de David ». De même encore, ajouterions-nous, tout proverbe devint sentence de Salomon, toute campagne fructueuse devint conquête de Josué. Il est impossible de nier que nous sommes ici en face d'un schématisme, naturel et sincère, au delà duquel il faut chercher à pénétrer pour discerner les faits historiques dans leur réalité. Il im-

[1] En tout cas J et E sont hors de cause : rien, dans leurs récits tels qu'ils nous ont été conservés, n'autorise à supposer qu'ils aient systématiquement présenté les faits en se plaçant au point de vue centralisateur, caractérisé ci-dessus sous le nom de tendance générale du livre de Josué.

Digitized by Google

porte de se garder de toute exagération. Il y aurait excès à vouloir soutenir, avec certains critiques, que Josué — non pas le serviteur de Moïse, mais le conquérant de Canaan, — est un personnage plus ou moins fictif. Les récits de JE, dans les premiers chapitre du livre, suffisent amplement à garantir son historicité, et à démontrer le rôle important qu'il a joué dans la conquête. Le passage du Jourdain, la prise de Jéricho et d'Aï, le procès d'Acan, sont autant de faits positifs, d'éléments de sa biographie. Et nous ne lui contesterons pas ses deux victoires de Gabaon et de Mérom, sous prétexte qu'un panégyriste trop zélé a ajouté à la mention de ces deux exploits, dûment constatés, une liste trop complète de hauts faits ayant toutes les régions du pays pour théâtre. En résumé, tout en reconnaissant que, soumis à un examen rapide et sommaire, le livre de Josué donne la triple impression que nous avons enregistrée plus haut, nous n'hésitons pas à dire qu'étudié de plus près, il révèle à une analyse attentive un certain nombre de faits qui tendent à modifier une appréciation trop absolue. Si préoccupés qu'ils pussent être de présenter l'œuvre de Josué comme parachevée et définitive, D' et P ont laissé subsister maints détails qui préparent le lecteur à entendre sans trop de surprise la note assez différente que va lui donner le livre des Juges.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Le livre des Juges.

§ **111**. Le titre du livre des Juges nécessite une explication. Il ne suffit pas de faire remarquer que cette désignation provient tout naturellement du nom donné en hébreu à certains personnages dont nous avons ici les biographies. Il faut encore s'entendre sur le sens exact de ce terme, qui est dans l'original *schophet*, participe actif du verbe *schaphat*, ordinairement traduit par juger. Or notre notion de juger est loin d'équivaloir parfaitement au sens du mot hébreu et d'en épuiser la signification. *Schaphat* veut bien dire souvent juger dans l'acception habituelle de rendre la justice, prononcer un verdict ; mais ailleurs il serait plus fidèlement rendu par faire justice, accomplir un acte de justice, faire triompher le droit, effectuer une délivrance. Et le substantif-participe *schophet* peut bien désigner un magistrat, rendant des arrêts, acquittant ou condamnant ; mais fréquemment aussi, et surtout dans l'ancienne terminologie, il paraît avoir été employé plutôt en parlant d'un homme d'action, d'un exécuteur d'œuvres de justice, d'un champion de la bonne cause, d'un justicier en un mot. Cela est si vrai que le terme *schophet* alterne avec un autre, *moschia*, qui signifie libérateur, sauveur (Jug. **3** 9, 15), et que le verbe juger est remplacé par le verbe sauver (Jug. **3** 9, 31, **10** 1). Enfin le mot *schophet* semble avoir revêtu une signification en quelque sorte professionnelle et avoir servi à caractériser certains

Digitized by Google

chefs, non pas héréditaires, mais arrivés au pouvoir par leur propre vaillance et avec l'assentiment populaire. C'est ainsi que, d'après Am. **2** 3, Moab semble avoir eu à sa tête un *schophet* et des princes. Nous savons d'ailleurs que les premiers magistrats de Carthage portaient ce même titre ; l'histoire les appelle les suffètes. Voir aussi Os. **13** 10, Mich. **4** 14, Soph. **3** 3[1].

Dans la Bible grecque le livre des Juges porte le titre de *κριταί;* d'après ce que nous venons de dire *δικασταί* eût été préférable. Philon cite le même livre en l'appelant *ἡ τῶν κριμάτων βίβλος,* le livre des Jugements. Ce fait, joint à d'autres, prouve qu'au début de l'ère chrétienne, les livres de l'A. T. n'avaient pas encore reçu des noms généralement admis et définitifs.

Le livre des Juges, comme on peut s'y attendre, renferme une série de portraits biographiques, de dimensions très inégales, il est vrai, mais ayant ceci de commun qu'il s'agit uniformément d'hommes qui ont exercé une autorité en Israël et joué un rôle prépondérant dans les luttes de leur peuple avec ses ennemis. Il y a toutefois autre chose dans ce livre que des biographies détachées ; celles-ci servent seulement de matériaux, rassemblés en vue d'écrire l'histoire d'Israël pendant une durée de plusieurs générations. Le point de départ est, en gros, l'époque de la conquête et de l'établissement en Canaan ; nous verrons plus loin à préciser davantage. Le point d'arrivée n'est indiqué nulle part, mais nous pouvons aisément le déterminer comme étant celui où l'oppression par les Philistins atteignit son apogée et où l'apparition prochaine de Samuel allait marquer une étape décisive dans l'histoire des Israélites.

§ **112**. Nous laisserons entièrement de côté, pour le moment, le prologue (**1** 1-**2** 5), ainsi que l'appendice (**17-21**), et nous envisagerons exclusivement le livre proprement dit (**2** 6-**16**).

[1] Comme exemples de changements analogues de sens survenus dans l'emploi de certains mots désignant des fonctions ou des dignités, on peut citer les mots grecs tyran et despote, les mots latins *imperator, senior, magister,* sans parler de termes tels que duc, comte, marquis, etc.

Digitized by Google

2 6-16.

Le récit commence par une introduction (**2** 6-**3** 6), relatant d'abord la fin de la carrière de Josué, sa mort et sa sépulture, dans des termes presque identiques à ceux de la fin du livre de Josué (**24** 28-31). Après avoir rendu un témoignage favorable à la génération contemporaine de Josué, la narration signale au contraire l'infidélité de la génération suivante, livrée à l'idolâtrie et châtiée par l'Eternel. Ici se trouve indiqué, à grands traits, le cadre général dans lequel vont nous être présentés les récits ultérieurs. L'histoire d'Israël est conçue comme une série de drames, en quatre actes chacun, et ces quatre actes se renouvellent régulièrement dans l'ordre suivant: 1° infidélité du peuple; 2° châtiment, oppression étrangère ; 3° repentance, supplications à l'Eternel ; 4° intervention d'un juge, suscité d'en haut, délivrance et pacification; après quoi, les mêmes événements recommencent. Enfin l'introduction énumère les nations qui avaient subsisté en Canaan après la conquête et qui devaient servir « à mettre Israël à l'épreuve ». Cette liste, comprenant les Philistins, les Cananéens et les Phéniciens, ne coïncide aucunement avec la série des peuples étrangers qui apparaîtront dans la suite du livre comme les ennemis et les oppresseurs d'Israël. Aussi bien faut-il se garder de confondre ces deux catégories de nations. Celles que l'introduction indique ne sont pas les adversaires du dehors, envahissant le territoire des Israélites et les soumettant à un joug étranger; ce sont bien plutôt celles qui, vivant aux côtés des Hébreux, exercent sur ceux-ci une influence corruptrice.

Déjà dans cette introduction, nous pouvons discerner les éléments constitutifs et caractéristiques du livre des Juges. Nous y trouvons d'une part des matériaux historiques, des informations fournies par des sources antiques; et l'analogie de ces données avec celles du livre de Josué, soit pour le fond, soit pour la forme, suffit déjà à faire pressentir qu'il s'agit ici d'une continuation de JE. Mais ces matériaux sont utilisés par un écrivain, qui les dispose à son gré et les

Digitized by Google

adapte à son dessein; c'est lui qui coule tout l'ensemble des faits de cette période dans le moule que nous avons décrit tout à l'heure, qui fait par conséquent la philosophie de l'histoire et en tire des leçons. A cela, comme du reste aux expressions employées et au ton parénétique de l'exposé, on reconnaît d'emblée un adepte de l'école deutéronomistique. On désignera ce Rédacteur du livre des Juges, imbu des principes du Deutéronomiste, par la double initiale Rd.

Nous venons de le voir à l'œuvre dans l'introduction générale qui précède l'histoire des juges. Avant d'aborder le corps même de l'ouvrage, quelques éclaircissements sont indispensables. Il importe en effet de comprendre la situation dans laquelle s'est trouvé Rd, les ressources dont il a disposé et l'usage qu'il en a fait. Se proposant d'écrire l'histoire de la période dite des juges, il a recueilli des documents de provenance variée, la plupart dérivés de JE, les autres de sources diverses et inconnues. Il a obtenu ainsi des renseignements circonstanciés sur cinq personnages : Ehud, Débora, Gédéon, Jephthé et Samson. D'autres en revanche, Othniel, Schamgar, Thola, Jaïr, Ibtsan, Elon et Abdon, ne sont parvenus à sa connaissance qu'avec des détails insuffisants, tantôt au point de vue de la durée de leur carrière, tantôt en ce qui concerne la nature de leur activité. Il a dû par conséquent se résoudre à ne faire entrer que les premiers dans le cadre systématique décrit dans son introduction, et laisser les autres en dehors, en ne leur consacrant qu'une mention très brève. Exception a été faite toutefois pour Othniel qui, malgré l'absence d'une biographie quelque peu complète, a pourtant été traité de la même manière qu'Ehud, Débora, etc. Ainsi, la série des douze juges se décompose en deux catégories, que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de grands juges et petits juges. Cette appellation est purement conventionnelle; elle revient simplement à dire que nous en savons plus long sur les premiers que sur les seconds. Et encore ceci n'est-il pas tout à fait exact; en réalité la distinction établie entre grands et petits juges tient à la façon dont Rd s'est servi de leur histoire respective.

La théorie que je viens d'exposer sur l'origine et le grou-

Digitized by Google

pement des divers morceaux qui constituent l'histoire des juges est la plus simple que l'on puisse présenter. Il se peut qu'il faille, pour tenir compte de tous les éléments du problème, avoir recours à des explications plus compliquées. Il ne serait pas impossible en effet que Rd n'eût connu que les six grands juges, et les eût seuls fait entrer dans son ouvrage; dans ce cas, les six autres auraient été introduits après coup. D'après une autre supposition Rd aurait bel et bien admis dans son livre les cinq derniers des petits juges, et Schamgar seul aurait été ignoré de lui; **3** 31 serait alors une adjonction tardive [1]. Si l'on objecte que le nombre douze, qui est celui des tribus d'Israël, paraîtrait avoir joué un rôle dans l'établissement de la liste des juges, et qu'ainsi Schamgar ne saurait être éliminé de l'ouvrage primitif, on répond que soit Barak, le lieutenant de Débora, soit Abimélec, le fils de Gédéon, peut avoir servi au début à compléter la douzaine. Il est, comme on le voit, plusieurs manières de concevoir et de résoudre le problème; il serait intéressant de pouvoir pousser plus loin cet examen, mais ce serait dépasser les limites que nous nous sommes fixées, et nous nous verrions forcé d'entrer dans la discussion de détail à propos de certains textes. L'essentiel, c'est que nos lecteurs connaissent la question qui se pose et, d'une façon au moins approximative, les réponses qu'on peut y donner. D'ailleurs, nous aurons à traiter plus loin de la chronologie du livre des Juges et à constater si cet ordre de considérations est de nature à exercer quelque influence sur les systèmes proposés pour rendre compte du mode de composition de l'ouvrage.

§ **113.** Abordons maintenant l'étude des douze biographies de juges. Au lieu de les prendre dans l'ordre où elles se présentent, nous ferons passer en premier lieu les six grands juges, et réserverons pour plus tard ce qui concerne les six autres.

[1] On verra plus loin quelles sont les raisons qui tendraient à faire assigner à Schamgar une place toute particulière.

Digitized by Google

1. Othniel (3 7-11).

Le morceau, très bref du reste, qui est consacré à ce premier juge porte dans chacune de ses phrases l'empreinte de Rd. Ce qu'on peut appeler la formule uniforme du cadre deutéronomistique dans le livre des Juges se trouve donc ici dans toute sa simplicité, sans aucun de ces détails pittoresques, de ces tableaux et de ces dialogues qui donnent de la vie et du charme aux histoires d'un Gédéon ou d'un Jephthé. Les renseignements que Rd a pu recueillir sur Othniel sont des plus maigres. Son nom est déjà connu par Jos. **15** 15-19, Jug. **1** 11-15; c'est un parent de Caleb, appartenant à la peuplade de Kenaz ou des Kenizziens, incorporée à la tribu de Juda. Les deux passages cités montrent en lui un héros, conquérant de la ville de Debir. Sans revenir sur ces faits, le passage concernant Othniel dans Jug. **3** 7-11 le présente comme le libérateur des Israélites, asservis depuis huit ans à un roi étranger. Le nom de ce roi, Couschan-Rischatayim, c'est-à-dire Couschan des deux méchancetés, soulève quelques difficultés, ainsi que son titre : roi d'Aram-Naharayim, Syrie des deux fleuves (voir plus haut, p. 17). Certains auteurs sont allés jusqu'à supposer que Rd avait inventé de toutes pièces cet oppresseur lointain pour se créer une occasion d'introduire dans la liste des juges un représentant de la tribu de Juda ; celle-ci en effet demeurerait sans cela tout à fait absente de l'histoire des juges, ou du moins n'y figurerait que par sa conduite assez lâche à l'égard de Samson (**15** 9-13). Cette supposition nous paraît insuffisamment motivée. Sans doute il peut avoir plu à Rd de faire intervenir un juge appartenant à Juda ; ce n'est pas une raison pour que le rôle attribué ici à Othniel soit purement fictif. La tradition peut très bien avoir conservé le souvenir d'un ennemi du dehors qui, pendant huit ans, aurait opprimé Israël et dont le nom aurait été grossi en hébreu d'un sobriquet malveillant, dû peut-être à quelque jeu de mots. Quant au pays sur lequel il régnait, il y aurait des motifs assez plausibles pour substituer Edom à Aram [1].

[1] En hébreu Aram et Edom ne diffèrent que par une seule lettre ; or l'*r*

Digitized by Google

2. Ehud (3 12-30).

Le second juge est un Benjamite qui inflige une défaite aux Moabites après avoir tué leur roi. Ce récit est très vivant ; il abonde en détails précis, et semble être la transcription exacte d'une narration populaire bien coordonnée et allant droit au but. Quelques commentateurs ont cru pouvoir y discerner deux sources ; mais l'unité du morceau est trop apparente pour qu'on la mette en doute à cause d'une ou deux répétitions qui ne sont probablement que des gloses explicatives.

3. Débora (4-5).

§ **114.** Ici nous avons deux documents en présence : un récit (**4**) et un poème (**5**). Ce dernier est de la plus haute antiquité, et, selon toute probabilité, l'œuvre d'un contemporain. Il ne faudrait toutefois pas l'attribuer à Débora elle-même ; le v. 7 doit être traduit : « Quand tu t'es levée, ô Débora, quand tu t'es levée, une mère en Israël »[1]. Le v. 12, qui adresse une apostrophe à Débora et à Barak, indique aussi que l'auteur est une tierce personne. Ce chant guerrier pourrait bien être le plus ancien monument de la littérature hébraïque. Malgré ses allures poétiques, il n'en renferme pas moins des indications positives et très précieuses au point de vue historique sur Débora et sur les événements de son temps. Il y est parlé d'une guerre des rois de Canaan (v. 19) contre Israël, d'une bataille livrée à Thaanac, aux eaux de Meguiddo, près de la rivière Kischon (v. 21), d'une victoire éclatante remportée par l'armée israélite dans laquelle figurent Ephraïm, Benjamin, Makir (Manassé), Zabulon, Issacar et Nephthali. Ruben, en revanche, Galaad, Dan et Aser sont signalés comme n'ayant pas pris part à la lutte[2]. Au premier

et le *d* se confondent souvent à cause de leur grande ressemblance ; comp. Nombr. **1** 14 et **2** 14. Il faudrait admettre qu'une fois Edom transformé en Aram on a ajouté Naharayim, du moins au v. 8, car au v. 10 il y a Aram tout court.

[1] La 2e personne fém. sing. archaïque est identique à la première. Le pronom moi, introduit par les traducteurs, n'est pas dans le texte.

[2] Juda n'est pas même nommé, non plus que Siméon.

Digitized by Google

rang parmi les adversaires figure Sisera (v. 20) ; le poème décrit sa mort tragique par la main d'une femme nommée Jaël (24-27), ainsi que la vaine attente de sa mère espérant voir revenir son fils chargé de butin (28-30). La victoire d'Israël est due en première ligne à l'intervention de Yahvé, qui est représenté comme sortant de Séir et s'avançant des champs d'Edom.

Même si nous ne possédions que ce document poétique de la plus haute importance, nous en saurions assez pour reconstruire l'histoire de Débora et de ses contemporains. Mais nous avons encore une autre source, le récit en prose du ch. **4**, qui nous fournit une narration suivie de toute la campagne de Débora et de Barak contre Sisera. En rapprochant ce texte de celui du poème, on obtient quelques renseignements complémentaires, mais on voit aussi surgir certaines difficultés.

Nous apprenons ainsi, au sujet de Débora, sa qualité de prophétesse, le nom de son mari, le lieu de sa résidence. A ce propos il faut rectifier la traduction usuelle de **4** 4-5. Nos versions, qui semblent hantées par le sens courant du mot juge, font de Débora un magistrat de l'ordre judiciaire. « Elle siégeait, disent-elles, ... et les enfants d'Israël montaient auprès d'elle pour être jugés ». Je ne dis pas que *yaschab* ne puisse signifier siéger, puisque son sens premier est être assis. Mais il n'y a pas de raison pour s'écarter ici de la traduction ordinaire : « Elle habitait... » Quant au verbe monter, il faut le rendre non par l'imparfait, mais par le passé défini : « Ils montèrent ». Il ne s'agit donc pas d'une habitude, mais d'un acte isolé ; « pour être jugés » veut dire « pour être délivrés ». De même, au verset précédent, il faut traduire : « Débora... jugea Israël en ce temps-là », c'est-à-dire « délivra Israël ». Le récit en prose n'attribue donc pas à Débora des fonctions publiques antérieures à la guerre, pas plus que ne le fait le poème.

Le ch. **4** nous renseigne aussi sur Barak, originaire de Kédesch en Nephthali, et sur la résidence habituelle de Sisera à Haroschet-Haggoyim (probablement Harithiyeh, à l'extrémité ouest de la grande plaine de Jizréel). Il nous montre aussi

Digitized by Google

les troupes d'Israël se rassemblant au Thabor; il indique le nombre des chariots de guerre de Sisera et l'emplacement du campement d'Héber, le mari de Jaël. Jusqu'ici, les données du récit en prose viennent s'ajouter très utilement à celles du poème.

Il n'y a pas lieu d'attacher une portée considérable au fait que le ch. 4 ne nomme que Zabulon et Nephthali, et passe sous silence la participation des autres tribus. Par contre, sur deux points importants il y a divergence, à ce qu'on affirme fréquemment, entre les deux sources parallèles, à savoir d'une part sur le véritable nom de l'ennemi d'Israël, et d'autre part sur la façon dont est mort Sisera.

Le poème nomme Sisera, et ne nomme que lui; il semble que ce soit un personnage du plus haut rang. Sa mère est entourée de « ses princesses », et non pas seulement de « ses femmes » comme disent nos traductions. Il n'est pas question d'un roi, d'un suzerain quelconque au service duquel Sisera se trouverait. Le récit en prose, au contraire, fait intervenir comme oppresseur d'Israël « Jabin, roi de Canaan, qui régnait à Hatsor »; Sisera est « le chef de son armée ». La personnalité de Jabin demeure d'ailleurs complètement en dehors du récit des événements ultérieurs. Son rôle est tellement effacé qu'on pourrait à la rigueur comprendre le silence du poème à son égard. Mais deux difficultés subsistent. L'une est du domaine historique: Jabin, roi de Hatsor, figure déjà dans Jos. 11 1-11 comme ayant été vaincu par Josué aux eaux de Mérom, ce qui entraîna la ruine de son royaume et la destruction intégrale de Hatsor. L'autre difficulté est plutôt géographique: Hatsor en effet est proche voisine de Kédesch. Comment se fait-il alors qu'une lutte s'engage au loin dans le sud entre les Nephthalites de Barak et l'armée de Jabin, au lieu que le théâtre naturel de cette guerre devrait être la Haute Galilée?

Il nous paraît difficile d'échapper à la conclusion que le ch. 4 mélange deux récits. D'après l'un, il y aurait en cause un roi étranger oppresseur d'Israël; suivant l'autre, la guerre serait entre quelques tribus israélites d'une part, conduites par Débora et Barak, et d'autre part une fraction des peu-

Digitized by Google

plades cananéennes, demeurées en possession des villes fortes de la plaine de Jizréel, c'est-à-dire du territoire virtuellement assigné à la tribu d'Issacar [1]. Le poème du ch. **5** aurait exclusivement pour sujet ce dernier événement, de beaucoup le plus important, le mieux connu et le plus certain des deux. Quant au premier, il est difficile, pour ne pas dire impossible, en l'état actuel des textes, d'en déterminer la portée. On ne sait trop que faire de Jabin, roi de Hatsor, et l'on a été jusqu'à supposer que ce nom, emprunté à Jos. **11**, pourrait avoir été substitué, pour un motif qui nous échappe, à tel autre, par exemple à celui de Schamgar, fils d'Anath, cité dans le poème (**5** 6) [2].

Le récit en prose et le poème diffèrent encore, dit-on, à propos du meurtre de Sisera par Jaël. Le ch. **4** (17-22) est d'une clarté parfaite : après avoir accueilli le fugitif dans sa tente et lui avoir donné à boire, Jaël attend qu'il soit endormi pour le tuer. Le passage parallèle du ch. **5** (24-27) peut s'interpréter de deux manières. A la rigueur, on peut le comprendre dans le même sens que le récit en prose, mais ce n'est pas là sa signification la plus naturelle. Pour quiconque ignorerait l'autre narration, il semblerait que Jaël a fracassé le crâne de Sisera tandis que celui-ci, debout devant elle, buvait dans le vase qu'elle lui avait présenté. Cette seconde divergence, à supposer qu'elle soit démontrée, a d'ailleurs une importance moindre que celle concernant les

[1] La prépondérance des anciens habitants du pays dans cette région est clairement attestée par Jug. **1** 27, où d'ailleurs Manassé est nommé en lieu et place d'Issacar, à propos des villes en question. Le même fait est relevé dans Jos. **17** 11-12, en termes assez singuliers, car il est dit que Manassé possédait ces villes « dans Issacar et dans Aser », et qu'au surplus il ne put pas en prendre possession. La condition vassale d'Issacar à l'égard des Cananéens paraît ressortir de Gen. **49** 14-15. La campagne contre Sisera serait le fait d'une coalition de quelques tribus du sud (Ephraïm, Benjamin, Manassé), ayant à leur tête Débora, et de celles du nord (Zabulon et Nephthali), commandées par Barak ; le but serait d'affranchir du joug cananéen la riche contrée intermédiaire partiellement occupée par les Issacarites.

[2] Les deux noms de Schamgar et d'Anath, ce dernier surtout, paraissent d'origine extra-hébraïque et païenne. Quant au « juge » Schamgar de **3** 31, nous y reviendrons plus loin. — Dans le même verset du poème, le nom de Jaël semble avoir été introduit après coup.

Digitized by Google

rôles respectifs de Jabin et de Sisera. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que les menus incidents de la mort de Sisera soient rapportés de deux façons différentes.

Il reste, en terminant, à examiner la relation à établir entre le ch. **5** et le ch. **4**, au point de vue de l'origine et de la crédibilité de ce dernier. On a prétendu que le récit en prose n'était qu'une composition artificielle et tardive, extraite du poème et ne présentant aucune valeur par elle-même. Cette appréciation nous semble se réfuter sans peine: nous avons vu que le ch. **4** renferme des éléments d'information originaux et d'un réel intérêt. D'autres, tout en admettant que le récit en prose contient quelques données dérivées d'une autre source que le poème, pensent que ce dernier seul constitue une source vraiment digne de créance. Pour nous, tout en reconnaissant la supériorité que confèrent au cantique de Débora sa haute antiquité et son caractère prime-sautier, nous ne sommes point d'avis que le ch. **4** soit dénué, tant s'en faut, de valeur historique. Nous croyons, de plus, qu'il constitue un document tout à fait indépendant du poème et qu'il a été écrit par un ou plusieurs auteurs qui ne connaissaient pas le vieil hymne de victoire. Cela nous paraît ressortir du fait que, racontant les mêmes événements, les deux textes n'emploient pas les mêmes expressions, et se servent au contraire de deux terminologies entièrement différentes. Ajoutons ici une remarque au sujet du style et de la langue du cantique de Débora. On y trouve déjà les formes caractéristiques de la poésie hébraïque ultérieure ; le parallélisme y est très régulier ; certaines expressions archaïques s'y rencontrent. D'autres détails s'expliquent peut-être en tenant compte du fait que les tribus du centre et du nord devaient parler une langue un peu différente de celle qui nous est connue par l'ensemble de l'A. T., à savoir l'hébreu de Juda.

4. Gédéon (6-9).

§ **115**. Les grands traits de l'histoire suivante sont généralement connus. Les Madianites, bédouins pillards du désert oriental, font des razzias incessantes sur le territoire israélite. Un homme de Manassé, Gédéon, fils de Joas, appelé

Digitized by Google

aussi Jérubbaal, résidant à Ophra et appartenant au clan d'Abiézer, devient, sur l'appel d'en haut, le libérateur de son peuple. A la tête d'une armée graduellement réduite de 32 000 à 300 hommes, il s'approche de nuit du camp des Madianites, leur inspire une terreur panique, les poursuit au delà du Jourdain et s'empare de leurs deux rois qu'il met à mort. Sa victoire fait de lui un chef considéré en Israël ; il établit un sanctuaire dans sa ville d'Ophra, et meurt « après une heureuse vieillesse ». Son fils Abimélec, après avoir massacré ses soixante et dix frères, à l'exception d'un seul, devient roi à Sichem, et périt après peu d'années, non sans avoir eu à lutter contre la rébellion de ses sujets.

D'une façon générale, les allures de cette narration rappellent certains récits de la Genèse dans lesquels l'élément sacerdotal est absent, mais où J et E sont étroitement combinés l'un avec l'autre : par exemple l'histoire de Jacob chez Laban ou bien encore celle de Joseph. A première vue, on est frappé du caractère animé, mouvementé de la narration ; celle-ci paraît bien ordonnée et produit une impression d'unité. Pourtant, en y regardant de plus près, on est conduit à reviser ce premier jugement ; on s'aperçoit de certaines répétitions, et l'on constate des difficultés pour peu que l'on veuille établir un exposé méthodique de la suite des événements. La vocation de Gédéon (**6** 11-24) se termine par la mention d'un autel érigé par Gédéon à l'Eternel, et qui, portant le nom de *Yahvé-schalom* (l'Eternel est paix) « existe encore aujourd'hui à Ophra ». La péricope suivante (25-32) raconte à son tour comment, dans ce même Ophra, Gédéon détruisit un autel de Baal et bâtit sur ses ruines un autel à l'Eternel. Sans insister sur les détails, on peut affirmer qu'il ne peut être question de deux autels différents : le second récit s'y oppose. Donc il s'agit d'un seul et même autel ; et nous avons deux récits juxtaposés d'un fait unique, et par conséquent une dualité de sources.

Une autre péricope (**6** 36-40), caractérisée par l'emploi du nom de Dieu, tandis qu'ailleurs le terme habituel est Yahvé, parle du double signe de la toison, et paraît former le pendant de l'épisode analogue rapporté dans **6** 17-21.

Digitized by Google

Au ch. **7**, la narration revêt un caractère plus homogène. Certains exégètes ont cru pouvoir y discerner aussi les indices de deux sources amalgamées; l'emploi alternant des noms de Jérubbaal et de Gédéon, ainsi que certaines particularités concernant les flambeaux, les trompettes et les cruches vides, ont servi à motiver cette distinction. Etant données les observations qu'a suggérées le ch. **6**, il n'y aurait rien d'étonnant à voir le même phénomène se reproduire dans les pages suivantes; mais nous doutons qu'on puisse, comme cela a été ingénieusement tenté, répartir le texte entre deux documents d'une façon quelque peu assurée.

Le récit de la poursuite, commencé dans **7** 21-23, se continue dans **8** 4-21. Le morceau **7** 24-**8** 3, décrivant l'intervention des Ephraïmites et leur rencontre avec Gédéon, rompt manifestement le fil de la narration. Cet incident ne peut se placer au moment où le texte, en son état actuel, en fait mention. Et d'autre part, il n'est pas aisé de lui trouver plus loin une place appropriée dans l'enchaînement des faits. Il semble donc qu'il s'agisse ici d'un fragment narratif, très intéressant et caractéristique, mais qui figure dans l'ensemble de l'histoire comme une sorte d'épisode à part, sans lien positif avec ce qui précède et ce qui suit. Il y est parlé, du reste, de deux personnages, Oreb et Zéeb, qui sont présentés comme étant « les chefs de Madian »[1]; il semble que ce soient, non pas des cheikhs secondaires, mais les véritables princes de la nation. Or, plus loin (**8** 5, 12, etc.), « les deux rois de Madian, Zébakh et Tsalmunna », apparaissent à leur tour sur la scène, sans que l'on sache quelle relation il faut statuer entre eux et les deux victimes des Ephraïmites.

Une autre surprise est ménagée au lecteur attentif par la question (**8** 18) que Gédéon pose aux deux rois captifs. Jusque-là, en effet, rien n'avait pu faire supposer que Gédéon fût poussé par un autre mobile que l'obéissance à l'appel divin et le désir d'affranchir son peuple d'un joug insupportable. Or nous découvrons ici que ses propres frères

[1] C'est à tort que nos versions disent (7 25): « deux chefs » ou « deux des chefs »; le texte hébreu porte: « les deux chefs » (ou plutôt encore « les deux princes »).

Digitized by Google

avaient péri sous les coups des Madianites, et que, sans cette vendetta à exercer, les prisonniers royaux eussent été épargnés. Il est infiniment probable que cet incident, relatif à la famille de Gédéon, était mentionné au début de l'un ou de l'autre des documents biographiques consacrés à ce héros, et que le passage en question a été omis dans le récit tel qu'il nous est parvenu.

La fin du ch. **8** enregistre entre autres (22-23) l'offre faite à Gédéon d'exercer en Israël une autorité transmissible à ses descendants. Son refus n'empêche pas (**9** 2) qu'il soit question d'un commandement à exercer par les fils de Gédéon après la mort de leur père. Leur mort violente intervient, mais leur frère Abimélec, maître de Sichem et des environs, porte le titre de roi. Le ch. **9**, qui raconte son histoire, emploie exclusivement le nom de Jérubbaal, jamais celui de Gédéon. Il renferme la célèbre fable de Jotham, dont la véritable signification est la condamnation de toute royauté, et qui n'est adaptée au cas particulier d'Abimélec et des Sichémites que d'une façon indirecte. Les traces d'une double source ne sont guère sensibles dans le ch. **9**.

5. Jephthé (10 6-12 7).

§ **116**. Les histoires d'Ehud, de Débora et de Gédéon sont, comme nous le verrons plus loin, munies chacune d'un court préambule, dû au rédacteur deutéronomistique. Il en est de même pour celle de Jephthé; mais ici, ce morceau rédactionnel présente un caractère quelque peu différent: il est plus étendu, fait intervenir les Philistins à côté des Ammonites qui sont proprement en cause, anticipe par conséquent sur l'histoire de Samson et, d'une façon générale, donne au cadre accoutumé un développement exceptionnel. Après ces préliminaires commence le récit proprement dit concernant Jephthé. Des renseignements généalogiques fournis à son sujet, les uns sont purement personnels ou familiaux, les autres revêtent un caractère ethnique. Il subsiste de l'incertitude sur la question de savoir s'il s'agit d'une simple querelle entre frères ou bien d'une sorte de guerre civile. Galaad

Digitized by Google

est tantôt le nom d'un homme, tantôt celui d'un pays et d'une nation; les anciens de Galaad alternent avec les frères de Jephthé; Mitspa (ou Mitspé) figure à deux reprises dans la narration (**11** 11, 29), sans que cette répétition soit expliquée. Ces divers indices pourraient faire supposer que deux sources différentes ont été mises à contribution pour raconter les exploits de Jephthé. Toutefois, le cas est loin d'être aussi évident que pour Gédéon, et il suffit peut-être d'admettre un récit unique avec quelques incohérences de détail. Jephthé est donc un Galaadite proscrit que ses compatriotes, opprimés par les Ammonites, rappellent de son exil et placent à leur tête. Après une démarche infructueuse pour aboutir à une solution pacifique (**11** 12-28), Jephthé remporte une victoire décisive qui met fin à l'oppression. A ce haut fait se rattache l'histoire du vœu de Jephthé, dont sa fille unique devient la victime: son père l'offre en holocauste à l'Eternel (29-40). La carrière de Jephthé est encore marquée par une guerre entre Galaad et les Ephraïmites; ces derniers, qui cherchent querelle à Jephthé comme naguère à Gédéon (voir **7** 24-**8** 3), subissent une défaite complète (**12** 1-6).

Ce récit renferme un élément d'une nature assez particulière pour qu'il vaille la peine d'être signalé. Le message de Jephthé au roi des Ammonites récapitule les faits accomplis au temps de la conquête de la Palestine transjordane par Israël. Ce document contient des détails différents de ceux que nous lisons dans les Nombres et dans le Deutéronome; il articule le chiffre de 300 ans comme étant celui de la période écoulée de Moïse à Jephthé; enfin, et c'est là son trait le plus singulier, il semble viser les Moabites et leur dieu Kemosch beaucoup plutôt que les Ammonites qui sont pourtant seuls en cause ici. Faut-il conclure de ce dernier fait que, sous sa forme primitive, l'histoire de Jephthé assignait aussi un rôle à Moab? Cela est bien possible; mais, si le discours de Jephthé est une expansion rédactionnelle d'un thème ancien plus concis, on peut s'expliquer qu'en l'absence de données historiques sur les antécédents d'Ammon dans ses rapports avec Israël, il y ait eu lieu de recourir aux souvenirs mieux définis qui concernaient Moab.

Digitized by Google

6. Samson (13-16)

De la rive gauche du Jourdain nous passons au littoral méditerranéen, dans le territoire exigu des Danites. La naissance de Samson est annoncée à ses parents par l'ange de l'Eternel [1], qui leur prescrit de l'élever dans les conditions spéciales connues ailleurs sous le nom de naziréat. Les aventures du héros sont ensuite racontées en détail. C'est d'abord son mariage à Thimna avec une fille d'entre les Philistins ; le récit y rattache la victoire sur un lion, le massacre de trente hommes à Ascalon et l'incendie des blés des Philistins. Livré à ses ennemis par les hommes de Juda, Samson tue 1000 Philistins avec une mâchoire d'âne. Puis, bloqué dans Gaza, il s'échappe en emportant sur son dos les portes de la ville. Enfin, devenu l'amant de Delila, il est trahi par elle [2], aveuglé, jeté dans une prison dont il ne sort que pour mourir en enveloppant dans sa ruine un grand nombre de Philistins.

Cette histoire, parfaitement homogène — à l'exception peut-être de quelques retouches rédactionnelles, — ne soulève au point de vue littéraire aucun problème de nature à nous arrêter. Tout au plus pourrait-on signaler un fait anormal dans la double mention des 20 ans pendant lesquels Samson jugea Israël (**15** 20, **16** 31b). Il se pourrait, comme certains commentateurs le conjecturent, qu'on eût à rendre compte de cette circonstance par la supposition suivante. A un moment quelconque et sous l'influence d'un patriotisme ombrageux, le ch. **16** aurait été retranché, pour faire disparaître la portion ignominieuse de la biographie de Samson ; plus tard il aurait été rétabli à sa place première, mais l'in-

[1] Pas plus ici (**13** 3, 16b) que plus haut (**2** 1) il n'est permis de traduire « un ange de l'Eternel » au lieu de « l'ange de l'Eternel ». Il est de plus arbitraire d'alterner entre les termes d'ange et d'envoyé. Comp. **5** 23, **6** 11.

[2] Entre les v. 13 et 14 du ch. **16** la version des Septante permet de combler une lacune manifeste du texte hébreu. On y lit : « ...et à les fixer au métier par la cheville, et je deviendrai faible et je serai comme un autre homme. Et quand il fut endormi Delila prit les sept tresses de sa tête et les tissa avec la chaîne du tissu et les fixa au métier par la cheville ».

Digitized by Google

dication chronologique aurait été conservée à double. Nous aurons l'occasion de reparler de ce sujet, ainsi que de tel cas analogue (§ **150**) ; mais nous faisons remarquer que, même si cette hypothèse est fondée, l'histoire de Samson ne perd rien de son homogénéité fondamentale.

7-11. Thola (10 1-2), Jaïr (10 3-5), Ibtsan (12 8-10), Elon (12 11-12), Abdon (12 13-15).

Les cinq personnages que nous venons d'énumérer sont tous définis de la même manière comme ayant « jugé Israël ». Ce terme étant l'équivalent de délivrer (cette dernière expression est d'ailleurs aussi employée à propos de Thola), il serait naturel de se demander à quels ennemis Israël avait affaire, et c'est là malheureusement ce que nous ignorons. Celui qui a introduit ces cinq courtes biographies dans le livre des Juges, Rd ou un autre, l'ignorait sans doute également. Il savait en revanche et nous a fait connaître 1° la durée de la période pendant laquelle chacun de ces hommes « jugea » Israël ; 2° leur lieu d'origine ou la tribu à laquelle ils appartenaient ; 3° le lieu de leur sépulture ; 4° enfin, pour trois d'entre eux tout au moins, quelques détails sur leur famille et leur position. Nous reviendrons plus tard sur les questions chronologiques. Quant à la provenance, nous notons un Issacarite, domicilié en Ephraïm (Thola), un Galaadite (Jaïr), un Zabulonite (Elon), un Ephraïmite (Abdon) ; Ibtsan, enfin, était-il de Bethléhem de Juda ou de Bethléhem de Zabulon? plus probablement de cette dernière. Leurs monuments funéraires paraissent avoir conservé leur souvenir ; il convient de remarquer à ce propos qu'Ajalon, le lieu de sépulture d'Elon, s'écrit avec les mêmes lettres que le nom même du juge qui y fut enterré. Il importe également de signaler le fait que soit Jaïr, soit les bourgs qui portent son nom figurent aussi dans Nombr. **32** 41, Deut. **3** 14, Jos. **13** 30, I Rois **4** 13 et I Chron. **2** 22.

12. Schamgar (3 31).

L'occasion est favorable pour faire observer que les difficultés soulevées par un passage biblique sont loin d'être en

Digitized by Google

proportion de sa longueur. Schamgar, avec son unique verset, joue un rôle plus important et occupe une place plus considérable dans les discussions sur la composition du livre des Juges que ne le fait Samson avec ses 4 chapitres. On a beau le classer dans la catégorie des petits juges ; il n'en demeure pas moins pour cela très différent des autres. On ne connaît ni sa provenance, ni le lieu de sa sépulture ; on ignore le nombre des années pendant lesquelles il a agi ; il n'est pas dit non plus qu'il a jugé Israël, mais qu'il l'a délivré. Par contre, nous savons contre quels ennemis il lutta ; « il battit les Philistins, 600 hommes, avec un aiguillon à bœufs ». Son nom n'a rien d'hébreu ; c'est bien plutôt une appellation héthienne. Quant à Anath, ce mot bien connu désigne une déesse cananéenne. Rappelons en outre que le cantique de Débora (**5** 6) parle des jours de Schamgar, fils d'Anath, dans un contexte où l'on s'attend à rencontrer la mention d'un oppresseur étranger et non celle d'un libérateur d'Israël. Il faut d'ailleurs constater que le verset consacré à Schamgar s'interpose brusquement au milieu d'un enchaînement parfaitement suivi ; **4** 1 fait tout naturellement suite à **3** 30. Or, dans certains manuscrits des Septante, la place assignée à Schamgar est tout autre : on le trouve à la fin du ch. **16**, après l'histoire de Samson, et il faut reconnaître qu'à cet endroit, en pleine période d'oppression philistine, le haut fait qui lui est imputé cadre infiniment mieux avec la situation générale.

On peut donc conjecturer que la place primitivement occupée par l'exploit de l'homme armé d'un aiguillon contre les Philistins était à la fin de la série des juges ; lorsque son nom eut été transformé en celui de Schamgar, on le transféra là où le texte hébreu le fait figurer, afin de préparer le terrain pour la mention qu'en fait le chant de Débora. La longueur de l'intervalle entre Ehud et Débora se prêtait d'ailleurs tout particulièrement à l'insertion d'un personnage intermédiaire. Est-il tout à fait impossible de retrouver le véritable nom du champion israélite ? Peut-être, comme l'ont suggéré certains commentateurs, II Sam. **23** 11-12 jette-t-il quelque lumière sur ce sujet. En effet, il y est question d'un

Digitized by Google

héros qui « battit les Philistins » et qui portait le nom de Schamma, fils d'Agué. Ce nom ou plutôt ces deux noms présentent une frappante analogie avec Schamgar et Anath. Aussi, sans nous dissimuler la difficulté chronologique, serions-nous tenté de ne pas repousser à priori une explication qui, pour être hypothétique, se recommande pourtant comme ingénieuse et plus ou moins plausible.

§ **117**. En analysant l'histoire des douze juges, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous, nous nous sommes abstenu de rechercher et de déterminer quelle était, en l'état actuel des textes, la part à attribuer au rédacteur. Nous avons réservé ce point pour une étude d'ensemble qu'il faut maintenant entreprendre et qui est inséparable de l'examen du problème chronologique.

Rd s'est fait déjà suffisamment connaître à nos lecteurs par le rôle qu'il s'est assigné à lui-même dans le morceau **2** 6-**3** 6, où il a clairement énoncé son programme et révélé à quel point de vue il envisageait l'histoire. Mis au courant de sa conception générale, avertis que les événements se déroulent pour lui dans un ordre toujours le même, nous pouvons prévoir qu'il fera l'application de son système aux biographies successives des juges, pour peu que celles-ci s'y prêtent le moins du monde. Nous ne serons donc point surpris de retrouver sa main au début et à la fin de chacun des récits concernant les grands juges. La formule stéréotype : « les enfants d'Israël firent (ou recommencèrent à faire) ce qui est mal aux yeux de l'Eternel » (**3** 7, 12, **4** 1, **6** 1, **10** 6, **13** 1) est naturellement son œuvre. Il en est de même de la phrase par laquelle, après avoir décrit l'exploit libérateur d'un héros, il ajoute que le pays fut en repos pendant un certain nombre d'années (**3** 11, 30, **5** 31, **8** 28) ; à propos de Jephthé et de Samson, et en raison de circonstances particulières, la rédaction adoptée est différente (**11** 33, **12** 7, **15** 20, **16** 31).

Toutefois Rd ne s'est pas borné à introduire et à clore les histoires des juges comme nous venons de l'indiquer. Son intervention est encore visible dans l'emploi de l'expression : « les enfants d'Israël crièrent à l'Eternel, et l'Eternel suscita

Digitized by Google

un libérateur aux enfants d'Israël » (**3** 9, 15). Pour Débora (**4** 3) comme pour Gédéon (**6** 6) il est dit seulement : « les enfants d'Israël crièrent à l'Eternel »; l'apparition du libérateur est décrite d'une façon plus circonstanciée que par un seul membre de phrase. Mais dans le cas de Gédéon, Rd insère toute une péricope (**6** 7-10), rapportant l'envoi d'un prophète aux Israélites et son discours rédigé dans un langage nettement deutéronomistique. Il faut aussi vraisemblablement attribuer à Rd le jugement défavorable porté sur la conduite de Gédéon (**8** 27b). Un morceau plus étendu qui provient assurément de la plume du rédacteur est **10** 6-16 ; pour le composer Rd a utilisé les données plus brèves de la source à laquelle il a puisé l'histoire de Jephthé, mais il les a développées à sa manière ; voir en particulier 10-16. Le message de Jephthé au roi des Ammonites (**11** 15-27) porte également les caractères très manifestes de la rédaction deutéronomistique. En revanche, dans l'histoire de Samson le rôle de Rd se réduit au minimum, à savoir aux formules initiale et terminale susmentionnées. Il faut en effet constater que Samson s'adapte beaucoup moins que les autres grands juges au cadre favori de Rd : il n'a pas à proprement parler délivré Israël ; sa carrière a été une longue lutte, finalement couronnée d'insuccès, et de son fait il n'y a pas eu de période de repos pour Israël.

L'exemple d'Othniel montre que, même en l'absence de données circonstanciées et d'une vraie biographie, il a été possible à Rd de faire entrer un juge dans le plan général de son œuvre. Plusieurs commentateurs en infèrent que, s'il avait connu les petits juges, il leur aurait fait subir le même traitement; ils concluent de là qu'il les a ignorés, et que c'est une autre main qui les a ultérieurement incorporés au livre des Juges. A cette argumentation on peut objecter, ce nous semble, que les deux cas sont différents. Que fallait-il à Rd pour pouvoir assigner à un juge une place dans son système ? Deux choses : le nom de l'oppresseur étranger et la durée de sa tyrannie sur Israël. Ces deux renseignements, il les possédait pour Othniel, mais non pas pour les petits juges. Le problème demeure donc insoluble, et l'on ne peut

Digitized by Google

prouver ni que Rd ait ignoré les petits juges, ni qu'il les ait connus, à moins que l'examen des données chronologiques ne fournisse un résultat plus positif à cet égard.

§ **118.** Si l'on additionne tous les chiffres cités dans le livre des Juges, on obtient un total de 410 ans, qui se décompose comme suit :

3 8.	Asservissement à Couschan . . .	8	ans.
3 11.	Othniel ; repos de	40	»
3 14.	Asservissement à Eglon	18	»
3 30.	Ehud ; repos de	80	»
4 3.	Asservissement à Jabin	20	»
5 31.	Débora ; repos de	40	»
6 1.	Asservissement aux Madianites . .	7	»
8 28.	Gédéon ; repos de	40	»
9 22.	Règne d'Abimélec	3	»
10 2.	Thola	23	»
10 3.	Jaïr	22	»
10 8.	Asservissement aux Ammonites . .	18	»
12 7.	Jephthé.	6	»
12 9.	Ibtsan	7	»
12 11.	Elon.	10	»
12 14.	Abdon	8	»
13 1.	Asservissement aux Philistins . .	40	»
15 20 (**16** 31).	Samson	20	»

Je dois avouer la répugnance que j'éprouve à faire le total de chiffres aussi manifestement hétérogènes, d'autant plus que rien n'indique, de la part de l'auteur du livre, la prétention de donner une chronologie suivie et complète. Il est une catégorie de chiffres dans le tableau ci-dessus qui font l'effet de nombres ronds ; ce sont ceux qui ont rapport à Othniel, à Ehud, à Débora, à Gédéon, à l'oppression philistine et à Samson. Le chiffre 40 prédomine ; on en trouve une fois le double 80, une autre fois la moitié 20. La judicature d'Eli (I Sam. **4** 18), le règne de David (II Sam. **5** 4) et celui de Salomon (I Rois **11** 42) ont exactement la même durée de 40 ans. Rappelons encore à ce propos que la vie de Moïse

Digitized by Google

est divisée en trois périodes de 40 ans chacune, dont la dernière coïncide avec le séjour d'Israël au désert. Enfin, dans un passage fréquemment cité (I Rois **6** 1), mais qui est une adjonction tardive, probablement absente du texte primitif des Septante, il est dit que de la sortie d'Egypte à la construction du temple il s'est écoulé 480 ans, soit 12 fois 40. Or, comment ce chiffre peut-il avoir été obtenu, si ce n'est par le calcul des générations? Les généalogies donnent, de l'époque de Moïse à celle de Salomon, 12 chaînons successifs. Que l'on compte la génération à 40 ans, et qu'on multiplie par 12, on arrive aux 480 ans de I Rois **6** 1. Il ne saurait donc y avoir de témérité à supposer que là où nous voyons intervenir, d'une façon pour ainsi dire chronique, ce chiffre de 40 ans, nous avons affaire non pas à une indication précise, mais à une notion plus générale et plus vague. Le sens de l'expression, plusieurs fois répétée: « le pays fut en repos pendant 40 ans », serait donc que pendant une génération environ il y eut paix pour Israël. Après l'exploit d'Ehud, cet état de choses prospère se serait prolongé davantage, ce qu'exprime le chiffre de 80 ans, soit deux générations. Enfin la durée de l'oppression philistine serait évaluée au double de celle de la carrière de Samson, parce que, sans aucun doute, les Philistins ont opprimé Israël avant que Samson parût sur la scène et ont continué après sa mort, et que d'autre part tout concourt à prouver que Samson a péri encore jeune.

Le seul des grands juges au sujet duquel une donnée précise aurait existé serait Jephthé qui « jugea Israël pendant 6 ans ». Ce chiffre repose certainement sur une base positive [1]. Il en est de même de ceux qui marquent la durée des oppressions étrangères, à l'exception toutefois des Philistins, et qui, additionnés ensemble, donnent 8 + 18 + 20 + 7 + 18 = 71. Si d'autre part on fait le total des nombres

[1] En revanche, le chiffre énoncé dans **11** 26 (300 ans pour la période allant de la mort de Moïse jusqu'au temps de Jephthé) ne peut être considéré, semble-t-il, que comme un nombre rond, sensiblement plus élevé que la réalité, et procédant d'un calcul dû au rédacteur deutéronomistique.

Digitized by Google

cités à propos des petits juges[1], on obtient 23 + 22 + 7 + 10 + 8 = 70.

Plusieurs critiques modernes s'évertuent à mettre d'accord la chronologie du livre des Juges avec le chiffre de 480 ans du livre des Rois. Partant de ce dernier, ils constatent qu'il faut y faire rentrer, outre la période des juges (d'Othniel à Samson), le séjour au désert (40 ans), le temps de la conquête jusqu'à la mort de Josué (durée inconnue), l'époque d'Eli, de Samuel et de Saül (durée également indéterminée), le règne de David (40 ans), et les 4 premières années de Salomon. Ce simple aperçu suffit à démontrer que, si la période des juges demeurait inscrite pour un total de 410 ans, il resterait beaucoup trop peu (70 ans) pour tout le reste. Aussi travaille-t-on par toute sorte de moyens à réduire le plus possible les 410 ans. Les uns excluent les petits juges ; les autres défalquent les oppressions étrangères; plusieurs admettent la contemporanéité de certains juges. On arrive ainsi par des procédés variés, et tous plus ou moins arbitraires, à atteindre le but proposé. Mais tous ces calculs, dont je reconnais l'ingéniosité, me semblent pécher par la base. Ils présupposent en effet 1° que le rédacteur du livre des Juges avait un système de chronologie générale, ce qui n'est point démontré ; 2° qu'il connaissait et admettait le chiffre de 480 ans pour la période allant de l'exode au temple, ce qui est fort invraisemblable; 3° qu'il faisait entrer en ligne de compte, outre les chiffres cités dans son livre, d'autres données numériques, concernant Moïse, Josué, Eli, Samuel, Saül, David, Salomon, ce qui paraît d'autant plus incroyable que sur plusieurs de ces points les autres livres bibliques ne fournissent aucun renseignement.

A supposer même que ces tentatives de reconstituer la chronologie du livre des Juges ne fussent pas frappées d'impuissance, le seul résultat qu'elles donneraient serait de nature tout artificielle: le chiffre total (480 ans) aussi bien que les chiffres de détail (40 ans, 80 ans, etc.) ont quelque chose

[1] Il nous semble tout à fait impossible de joindre à la somme ci-dessus des petits juges, ainsi qu'on l'a fait quelquefois, les 3 ans d'Abimélec (9 22), qui appartiennent à un tout autre cycle, celui de Gédéon.

Digitized by Google

de purement conventionnel. Quand on voudra établir scientifiquement la durée de la période en question, il faudra prendre pour point d'arrivée le schisme, dont la date est assez bien connue, et pour point de départ la sortie d'Egypte d'après les renseignements fournis par l'égyptologie. Le résultat sera certainement moindre que 480 ans. Aussi bien, ce nombre, comme nous l'avons vu, représente 12 générations. Or l'expérience a prouvé que, si les anciens comptaient la génération à 40 années, cette évaluation était exagérée, et qu'il est beaucoup plus juste de l'estimer à 30 années.

On comprendra sans peine qu'après cela nous n'attribuions guère de valeur aux théories qui, basées sur des considérations chronologiques, croient pouvoir en tirer des conclusions positives sur le mode de composition du livre des Juges et sur le rôle de son rédacteur. C'est pour des motifs de ce genre qu'à défaut d'autres indices de l'ordre littéraire ou proprement historique, on prétend établir que Rd a ignoré les petits juges. La démonstration nous paraît insuffisante, et nous en restons à la conclusion que nous avons déjà formulée plus haut sur ce point : le problème demeure insoluble.

§ **119**. Notre étude a porté jusqu'ici exclusivement sur le corps central du livre des Juges (**2** 6-**16** 31). Il reste à examiner la partie initiale (**1** 1-**2** 5) et la portion terminale (**17-21**) de l'ouvrage.

Prologue : 1 1-2 5.

Le prologue — c'est ainsi que nous désignerons le premier de ces deux morceaux, — est un bref récit de la conquête et du partage de Canaan par les Israélites, rédigé dans un but déterminé et à un point de vue spécial. Le but est de préparer l'histoire des temps postérieurs ; la narration n'est donc pas conçue comme ayant sa raison d'être en elle-même, mais comme devant servir à déblayer le terrain pour l'intelligence des faits subséquents. Quant au point de vue spécial, on peut le caractériser en disant que dans ce récit de la conquête l'accent est mis non pas sur les tâches accomplies, mais au contraire sur celles qui sont demeurées en souffrance ;

Digitized by Google

en d'autres termes, ce qui est mis en relief, ce sont les lacunes et les omissions dans l'œuvre entreprise par les tribus d'Israël de s'assujettir intégralement le territoire cananéen.

Si tels sont le programme et la teneur de ce prologue, il apparaît à première vue que ce document doit constituer un ouvrage parallèle au livre de Josué. Cette appréciation, qui est juste au point de vue des faits, est encore confirmée par la remarque, facile à faire, que les deux récits en question présentent d'incontestables coïncidences de forme : on rencontre dans Jug. **1** 1-**2** 5 plusieurs passages, de dimensions inégales, qui se trouvent aussi dans le livre de Josué.

Toutefois, l'assertion ci-dessus vient se heurter à un obstacle en apparence insurmontable : d'après les premiers mots du livre des Juges, les événements rapportés dans les lignes qui suivent se seraient tous passés « après la mort de Josué ». Le livre de Josué au contraire se termine par la mention de la mort de son héros, et tous les incidents de la période conquérante sont ainsi présentés comme s'étant produits encore de son vivant. Il y a là une contradiction manifeste, les mêmes faits ne pouvant être attribués à la fois à deux époques différentes, l'une avant, l'autre après la mort de Josué. On cherche souvent à échapper à cette difficulté en donnant tout simplement tort au livre de Josué ; celui-ci ayant certainement la tendance de concentrer sur le nom de son personnage principal tous les exploits accomplis lors de l'invasion de la Terre Promise, on lui impute aisément d'avoir fait rentrer dans le même champ d'action maint et maint haut fait survenu plus tardivement. En réponse à cette hypothèse, on peut bien accorder que le livre de Josué anticipe çà et là sur des temps ultérieurs ; mais il semble pourtant inadmissible que toute l'œuvre de la conquête, à peu de chose près, ait été effectuée alors que Josué n'était plus. Or c'est à ce résultat que l'on est forcément conduit si l'on part de l'idée que Josué avait déjà disparu de la scène quand se produisirent les faits enregistrés dans Jug. **1**. Qu'on veuille bien en effet les examiner de près, et l'on s'assurera qu'ils embrassent, au moins implicitement, tout l'essentiel de l'œuvre conquérante.

Digitized by Google

Il nous semble préférable de chercher sur une autre voie la solution de ce problème. Le prologue du livre des Juges a certainement été composé pour servir d'introduction historique aux événements rapportés dans le corps proprement dit de cet ouvrage. Or le point de départ de ce dernier est précisément la mort de Josué (2 6-9). Voilà donc un préambule qui serait destiné à décrire une situation antérieure à une date déterminée et importante, et qui prendrait cette même date comme point de départ de son exposé ! D'après le propre témoignage du livre des Juges, les faits rapportés dans 1 1-2 5 seraient à la fois antérieurs et postérieurs à un seul et même événement ! La véritable difficulté est là, et le livre de Josué peut être momentanément laissé hors de cause.

Etant donné que le corps central du livre des Juges mentionne dès ses premières lignes la mort de Josué, l'auteur du prologue ne peut avoir eu d'autre intention que de relater des circonstances plus anciennes. Les détails qu'il donne, et qui sont en corrélation avec les entreprises dirigées par les diverses tribus contre toutes les régions du pays, peuvent donc légitimement être envisagés comme formant partie intégrante de la grande œuvre dont Josué fut l'âme. Et l'on est conduit à mettre en doute l'authenticité des premiers mots du livre : « Après la mort de Josué ». Ceux-ci peuvent très bien avoir été introduits dans le texte lorsque le livre des Juges est venu prendre place, dans le recueil des Saintes Ecritures, à la suite du livre de Josué. On aurait ainsi affaire à un raccordement artificiel, très immotivé, mais du moins explicable. Au reste on en comprendra encore mieux l'origine si, au lieu d'admettre qu'il n'y avait primitivement dans le texte aucune indication de ce genre, on suppose que le prologue débutait, dans sa forme première, par les mots : « Après la mort de Moïse.... » Quoi de plus naturel, en effet, que de vouloir esquisser à grands traits la physionomie de cette époque de transition qui va de la mort de Moïse à celle de son successeur [1] ? Ainsi compris, le prologue, et par con-

[1] Dans cette hypothèse, on serait tenté de se demander, avec plusieurs exégètes, si dans 1 22b la leçon primitive n'était pas plutôt « Josué » que « Yahvé ». Le texte hébreu ne dit pas en effet comme nos versions : « Et

Digitized by Google

séquent le livre des Juges tout entier, ferait directement suite aux dernières lignes du Deutéronome, le parallélisme entre Jug. **1** et le livre de Josué serait complet, et il ne subsisterait guère entre eux d'autres divergences que celles dues au but et au point de vue spécial des deux écrivains.

Pour en venir au détail des informations fournies par le prologue, il faut noter d'abord la campagne des tribus coalisées de Juda et de Siméon dans la contrée méridionale (**1** 1-20). Les v. 10-15 sont les mêmes que Jos. **15** 14-19 et le v. 20 est parallèle à Jos. **15** 13, avec quelques variantes : ainsi l'emploi des noms de Caleb et de Moïse au lieu de ceux de Juda et de Josué.

Le v. 21 fait pendant à Jos. **15** 63, en substituant Benjamin à Juda ; ces deux passages ne s'accordent du reste guère avec Jug. **1** 8. De même, Jug. **1** 18, qui sous sa forme actuelle affirme la conquête de trois des principales villes philistines, est en désaccord formel avec les autres données que nous possédons sur ce sujet, et pourrait avoir été originairement rédigé dans le sens opposé[1].

Les détails donnés dans Jos. **17** 11-13, concernant les villes fortes de la plaine de Jizréel, et dans Jos. **16** 10, au sujet de Guézer, se retrouvent dans Jug. **1** 27-28 et 29.

On se demandait autrefois si Josué avait emprunté aux Juges ou bien les Juges à Josué, et ces deux suppositions inverses soulevaient l'une et l'autre de sérieuses difficultés. Il n'est plus nécessaire d'y avoir recours, l'hypothèse d'une source commune étant admise. Cette source paraît être JE, et plus particulièrement E. Il resterait à expliquer les légères différences que présentent les textes parallèles ; les unes peuvent provenir du point de vue auquel se place l'auteur de l'une ou de l'autre rédaction, ainsi la mention de Juda au

l'Eternel fut avec eux ». Il dit : « tandis que Yahvé était avec eux », expression singulière à coup sûr. On comprendrait qu'une fois la décision prise de faire envisager tous les faits énoncés dans le prologue comme postérieurs à la mort de Josué on ait fait disparaître son nom du v. 22.

[1] Dans ce v. 18 nos versions rajoutent de nouveau un « encore » ou un « aussi » qui n'est pas dans l'original. Comp. plus haut p. 82, n. 2, et p. 262, n. 1.

Digitized by Google

lieu de Benjamin, de Caleb au lieu de Juda, de Josué au lieu de Moïse; les autres demeurent problématiques.

Le prologue se termine par un morceau d'un genre tout autre: une sévère répréhension adressée aux Israélites par l'ange de l'Eternel. L'auteur du prologue tire ainsi la conclusion des faits qu'il a réunis dans son exposé préalable. L'application qui s'en dégage se trouvera illustrée par toute l'histoire des juges.

Il faut reconnaître qu'à certains égards le prologue fait double emploi avec l'introduction de Rd (**2** 6-**3** 6); mais sur beaucoup de points il fournit des données originales et utiles, que nous ne posséderions pas sans lui. Son existence constitue donc un réel enrichissement de nos connaissances: il facilite l'intelligence de la période des juges et complète en leur servant de contrôle les notions que nous retirons du livre de Josué.

Appendice : 17-21.

§ **120.** A la suite de l'histoire des juges sont racontés deux épisodes relatifs à la même époque. Réunis, ils forment ce que l'on est convenu d'appeler l'appendice du livre des Juges. Un refrain caractéristique s'y fait entendre: « En ce temps-là il n'y avait point de roi en Israël » (**17** 6, **18** 1, **19** 1, **21** 25). Le premier et le dernier de ces passages ajoutent encore la phrase: « Chacun faisait ce qui lui semblait bon ». Le sens de cette formule n'est point douteux: celui qui l'a écrite ainsi à plusieurs reprises exprime par là sa désapprobation nettement caractérisée à l'égard du régime de décentralisation auquel Israël était soumis avant l'institution de la royauté, et considère manifestement celle-ci comme un réel progrès. Les faits rapportés dans l'appendice sont en effet des plus regrettables, et l'on comprend l'impression qu'ils ont produite sur l'auteur du refrain.

N'était ce trait commun, qui provient d'une main étrangère, les deux épisodes sont aussi distincts que possible l'un de l'autre : ils diffèrent par le style, par la manière de présenter les faits, par le point de vue historique et théologique. Il convient donc de les traiter séparément.

Digitized by Google

Premier épisode : 17-18.

Un Ephraïmite, nommé Mica, a dans sa maison un sanctuaire, desservi d'abord par un de ses fils, puis par un jeune lévite de Bethléhem. Cinq hommes de la tribu de Dan, envoyés comme explorateurs dans le nord, font au passage la connaissance du lévite; puis, arrivés à Laïs, ils voient dans cette ville une proie facile à conquérir. L'expédition s'organise et se met en route. Malgré les protestations de Mica, les Danites emportent avec eux les images de son sanctuaire et emmènent le prêtre qui les suit volontiers. Ils s'emparent de Laïs, s'y installent, lui donnent le nom de Dan et y établissent un sanctuaire avec le prêtre et les objets enlevés à Mica.

Cette narration, pour autant qu'elle se rapporte à la migration des Danites, correspond à un passage beaucoup plus court du livre de Josué (**19** 47) ; celui-ci présente la curieuse particularité de donner à la ville conquise le nom de Léschem, ce qui semble exclure la possibilité de le considérer comme un résumé emprunté au livre des Juges.

Les ch. **17** et **18** présentent un caractère plutôt archaïque ; les chiffres n'ont pas encore subi le grossissement qu'on rencontre plus tard. La tribu de Dan — qui, d'après les recensements sacerdotaux du livre des Nombres (**1** 39, **26** 43), aurait compté plus de 60 000 guerriers au temps de Moïse, — se trouve ici cantonnée dans deux villages (**18** 2, 8, 11 ; comp. **13** 2, 25, **16** 31), et l'exode accompli pour transférer ailleurs le trop-plein de la population ne met en mouvement que 600 hommes armés. La façon dont il est parlé du sanctuaire de Mica et du lévite attaché à son service est également caractéristique. Le narrateur n'exprime aucun blâme à propos d'actes et de procédés qu'une époque postérieure aurait sévèrement réprouvés : il envisage évidemment la conduite de Mica, celle du lévite et celle de la tribu de Dan comme naturelles et conformes aux mœurs du temps. Nous avons donc affaire dans ces deux chapitres à un morceau ancien, qui n'a pas été retouché et qui, à l'exception du refrain royaliste susmentionné, est demeuré exempt de toute

Digitized by Google

opération rédactionnelle, deutéronomistique ou autre. La fin du ch. **18** permet d'assigner une date à la composition de ce morceau; il y est dit en effet (v. 30) que le sacerdoce des Danites fonctionna « jusqu'à la déportation du pays », ce qui conduit jusqu'en 722, date de la destruction du royaume de Samarie, ou du moins jusqu'au temps de Tiglat-Piléser III (II Rois **15** 29), une dizaine d'années plus tôt.

On s'est quelquefois demandé ce qui en était de l'unité du récit, et si certains indices ne révélaient pas l'emploi de deux sources. Il semblerait en effet que **17** 5 répète sous une autre forme le verset précédent, et qu'un phénomène analogue de répétition se rencontre dans **18** 30, 31. Mais ces détails ont trop peu d'importance pour pouvoir contrebalancer l'impression d'ensemble produite par le récit, qui paraît écrit d'un seul jet[1].

Second épisode : 19-21.

§ **121.** Il s'agit également ici d'un lévite et d'une entreprise guerrière ; les noms de la montagne d'Ephraïm et de Bethléhem de Juda sont aussi prononcés. Mais là s'arrêtent les ressemblances, qui sont purement accidentelles. En revanche les différences de fond et de forme sont considérables.

Voici l'analyse de ce morceau. Un lévite revenant de Bethléhem avec sa femme arrive le soir à Guibea de Benjamin où se passent durant la nuit des scènes de luxure et de violence. Le lendemain le lévite, emportant le cadavre de son épouse, regagne sa demeure et, sur son initiative, tout Israël se rassemble à Mitspa. Une campagne de vengeance est entreprise contre la tribu de Benjamin, qui se solidarise avec Guibea. Après deux défaites les Israélites sont enfin victorieux et massacrent tous les Benjamites à l'exception de 600 hommes. Le dernier chapitre raconte comment les Benjamites survi-

[1] Une particularité graphique dans le texte hébreu de **18** 30, portant sur la lettre *n*, tendrait à faire admettre que la leçon originale était Mosché et non pas Manassé : ainsi le jeune lévite Jonathan, fils de Guerschom (comp. Ex. **2** 22, **18** 3), serait le petit-fils de Moïse lui-même. Voir plus haut, p. 134.

Digitized by Google

vants purent être pourvus de femmes et reconstituèrent la tribu presque anéantie.

Il importe de distinguer avec soin les divers éléments qui entrent dans la composition de ce morceau. Le ch. **19** ne présente aucune trace d'une combinaison de documents différents ; la narration se poursuit d'une façon continue ; elle ne renferme aucun trait qui soit en désaccord avec l'époque ancienne où se passent les incidents décrits. Mais dès que l'on arrive au ch. **20** un changement marqué se produit. On voit apparaître « l'assemblée », qui « se réunit comme un seul homme devant l'Eternel » ; c'est l'action collective du peuple tout entier, envisagé comme une unité, ainsi que nous l'avons vu dans certaines portions du livre de Josué. Et les gros chiffres se montrent à leur tour : 400 000 hommes de guerre répondent à l'appel et entrent en campagne. Dans les deux premières batailles, il tombe, du côté israélite seulement, 22 000, puis 18 000 hommes. Dans la troisième rencontre 10 000 hommes d'Israël mettent à mort 25 000 Benjamites. Nous sommes bien loin des 600 Danites de l'épisode précédent et même des 40 000 guerriers qui, d'après le cantique de Débora (**5** 8), constituaient la totalité des troupes d'Israël ; bien loin encore des 10 000 hommes de Barak (**4** 14) et des 32 000 de Gédéon (**7** 3).

En outre le récit de la campagne contre Benjamin présente les caractères les plus évidents d'une combinaison de deux documents. Comparez à cet égard **20** 29-36a avec 36b-46. La répétition porte jusque sur les détails ; les mêmes chiffres sont énoncés deux fois [1]. Il est clair que nous avons ici devant nous, non pas même mélangés, mais simplement juxtaposés,

[1] Il ne faut pas se laisser induire en erreur par nos traductions, qui masquent par certains artifices le sens naturel du texte original. Celui-ci, pour citer deux exemples, dit au v. 36 : « Et les fils de Benjamin virent qu'ils étaient battus. Et les hommes d'Israël cédèrent du terrain à Benjamin, car ils se confiaient dans l'embuscade qu'ils avaient placée contre Guibea » ; et au v. 39 : « Et les hommes d'Israël firent volte-face dans la bataille, et Benjamin commença à faire des victimes parmi les hommes d'Israël, environ 30 hommes ; car ils dirent... etc. » On peut voir ce que ces phrases deviennent dans Ostervald, Segond, etc.

Digitized by Google

deux récits parallèles et concordants d'un seul et même événement. Il est très probable, pour ne pas dire plus, que la même dualité se retrouve au ch. **21**, qui raconte successivement de deux façons différentes comment on s'y prit pour assurer le relèvement de la tribu décimée. Ici, c'est Jabès en Galaad qui fournit la solution désirée ; là, c'est Silo. Dans le premier cas ce sont les Israélites qui agissent collectivement au profit des Benjamites ; dans l'autre, ces derniers sont eux-mêmes les acteurs. Ce second récit présente un caractère plus prime-sautier et plus archaïque que l'autre. Le v. 15b doit être considéré comme un raccordement rédactionnel.

Ainsi nous avons dans ces trois chapitres un fond ancien présentant une grande analogie avec les sources J et E du Pentateuque, sans qu'il soit possible de dire s'il faut l'identifier avec l'un ou l'autre de ces documents. Sur cette base ancienne, un travail d'élargissement a été effectué dans l'esprit du Document sacerdotal. Non seulement certaines conceptions, mais aussi les expressions employées rappellent P et le livre des Chroniques. Il faut noter entre autres, à ce point de vue, la remarque incidente de **20** 27b-28a, relative à l'arche et à Phinées, petit-fils d'Aaron, et la mention faite dans **21** 12 du « campement à Silo qui est dans le pays de Canaan ». Mais même en admettant que le récit primitif ait été retravaillé par un éditeur de l'école de P, on n'arrive point à supprimer toutes les difficultés ; le problème est plus complexe encore. Il faudrait expliquer la consultation de Dieu à Béthel (**20** 18, 26, **21** 2 ss.), l'autel qui y est dressé, les holocaustes et les sacrifices d'actions de grâces que le peuple y offre ; ce sont là des données qu'un auteur sacerdotal non seulement ne peut avoir introduites, mais devrait avoir pris à tâche d'éliminer. La dualité des narrations relatives à la bataille décisive n'est pas moins embarrassante. Il n'est donc pas exagéré de dire que ces trois chapitres soulèvent des questions particulièrement délicates et auxquelles il est impossible de donner une réponse satisfaisante.

Ce que l'on peut affirmer, c'est que, de tout le livre des Juges, la portion la plus récente, la seule où se fasse sentir l'influence de l'esprit sacerdotal, c'est ce second épisode de

Digitized by Google

l'appendice. Et comme, d'autre part, le premier épisode, quoique beaucoup plus ancien quant à sa rédaction, se trouve pourtant lié au deuxième par le refrain que nous avons signalé, l'appendice en son entier ne peut avoir été adjoint au reste du livre qu'à une époque tardive, postérieure à l'exil. Est-ce la même main qui, au même moment, a placé le prologue en tête de l'ouvrage? Cela n'est point impossible. On a même cru parfois discerner certains rapports entre l'appendice et le prologue. Mais il serait prématuré, en l'état actuel des recherches critiques, de formuler à ce sujet autre chose qu'une supposition [1].

[1] En terminant ce chapitre, je tiens à donner sans plus de retard une indication bibliographique importante. Nous sommes très pauvres en travaux exégétiques concernant l'A. T., dans la littérature théologique contemporaine de langue française; aussi est-ce un privilège que de pouvoir signaler l'apparition récente d'un commentaire biblique de la plus haute valeur, celui du P. M.-J. Lagrange, intitulé : *Le Livre des Juges*, Paris 1903.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Le livre de Samuel.

§ **122**. On est habitué à dire: « les livres de Samuel », parce que, effectivement, dans nos Bibles modernes, comme dans la version des Septante et dans les éditions imprimées de l'A. T. hébreu, la division en deux de cet écrit biblique est constamment pratiquée. Mais il s'agit ici d'une question de pure forme. L'ouvrage constitue un tout, une unité, et n'a été partagé que pour des motifs extérieurs. Trop considérable pour n'occuper qu'un seul volume, il a été dédoublé, sans que cette circonstance doive entraîner des illusions à ce sujet. En apparence, il y a deux livres, mais, au point de vue de leur composition, ils n'en font qu'un. Les juifs les ont pendant longtemps considérés ainsi, et les notes massorétiques qui accompagnent chacun des écrits de l'A. T. se trouvent rassemblées à la fin du second livre pour tout l'ensemble de l'ouvrage. C'est au commencement du XVIe siècle que, pour la première fois, dans l'édition de Bomberg (1517), la division en deux livres a été introduite dans la Bible hébraïque. Elle semble, en revanche, avoir existé beaucoup plus anciennement dans la version grecque, où toutefois on appelait ces livres non pas livres de Samuel, mais Ier et IIe livres des Règnes (βασιλειῶν), auxquels nos livres des Rois faisaient suite comme IIIe et IVe livres[1]. Notre nomenclature

[1] Il importe de ne pas perdre de vue ce fait, car fréquemment, dans la littérature catholique, les livres de Samuel sont cités sous le nom de I et II Rois.

Digitized by Google

actuelle emprunte donc d'un côté à l'hébreu le nom général de l'ouvrage, Samuel, et d'autre part au grec la division en deux.

Le titre employé par les Septante s'explique aisément : il s'agit en effet des règnes de Saül et de David. Celui qu'ont adopté les juifs peut également se justifier, le personnage de Samuel étant au premier plan dans toute la partie initiale de l'ouvrage et ayant exercé une influence prépondérante aussi bien sur les événements du règne de Saül que sur les débuts de la carrière de David. Il semble improbable que le judaïsme ait voulu, à l'origine de cette dénomination, attribuer à Samuel la composition du livre auquel on donnait son nom : le fait que sa mort est rapportée déjà dans I **25** 1 paraît s'y opposer d'une façon décisive. Toutefois cette considération n'a pas empêché le rabbinisme postérieur de passer outre et de proclamer Samuel l'auteur d'un ouvrage dont la moitié pour le moins relate des événements survenus après sa mort.

Remarquons encore, à propos du partage en deux livres, qu'il a été effectué d'une façon heureuse, la coupure intervenant après le récit de la mort de Saül.

La narration du livre de Samuel embrasse une période beaucoup moindre comme étendue que celle du livre précédent. Elle part de la naissance de Samuel pour aboutir à la fin du règne de David, et ne dépasse par conséquent pas un siècle. Il semblerait naturel de prendre comme divisions historiques de cette époque les noms des hommes importants qui s'y sont succédé. Mais on s'aperçoit bien vite qu'il ne peut être fait ainsi. En effet, l'activité de Samuel se prolonge au delà de l'avènement du premier roi, et Saül à son tour ne disparaît de la scène que longtemps après l'apparition de David. On est conduit par conséquent à partager le livre de la façon suivante : 1° Samuel (I **1-7**). 2° Samuel et Saül (I **8-15**). 3° Saül et David (I **16-31**). 4° David et Ischboscheth (II **1-4**). 5° David (II **5-20**). Appendice (II **21-24**).

La composition et la rédaction du livre de Samuel soulèvent des questions en grand nombre qu'il va falloir examiner. Notre étude sera grandement facilitée par l'expérience ac-

Digitized by Google

quise en analysant les livres précédents. Nous allons en effet retrouver dans Samuel des sources, sinon identiques, du moins analogues à celles que nous avons rencontrées jusqu'ici. L'histoire racontée dans le livre de Samuel procède en majeure partie de deux documents, qui présentent une ressemblance frappante l'un avec le Yahviste du Pentateuque, l'autre avec l'Elohiste. Leurs deux narrations se trouvent utilisées concurremment, ce qui constitue à coup sûr un enrichissement d'informations ; toutefois cet avantage est inséparable de certains inconvénients, déjà remarqués dès longtemps et consistant en répétitions et en divergences. La main d'un rédacteur a combiné ces deux grandes sources. Puis est intervenue l'école deutéronomistique qui, sur une moindre échelle que dans le livre des Juges, mais d'une façon pourtant appréciable, a marqué le livre de Samuel de son empreinte. Enfin diverses adjonctions plus tardives sont encore venues grossir l'ouvrage, et des retouches, portant le cachet de l'époque postexilique, sont reconnaissables çà et là.

Le texte même du livre de Samuel est un des plus défectueux de tout l'A. T. ; il renferme un nombre disproportionné de passages où la main des copistes a défiguré le sens de l'original. Dans un semblable cas, la comparaison avec la version alexandrine prend une importance exceptionnelle. Or, précisément dans le livre de Samuel, les divergences entre le texte massorétique et la traduction grecque sont considérables ; nous en noterons quelques-unes en temps et lieu.

Première partie : Samuel (I 1-7).

§ **123**. Les premières pages du livre présentent une certaine homogénéité, en ce sens que nous n'y rencontrons point d'éléments empruntés à la source yahviste. Le document élohiste est seul en cause ; mais il ne s'ensuit pas que la narration soit d'un seul jet, et nous aurons au contraire à discerner des matériaux de provenances quelque peu diverses, quoique tous rassemblés par E.

Un premier morceau va de **1** 1-**4** 1a. Il a un caractère évidemment fragmentaire et semble avoir été détaché ou extrait

Digitized by Google

d'un récit plus étendu, qui traitait des événements antérieurs. En effet le prêtre Eli et ses fils sont introduits dans la narration comme s'ils étaient des personnages déjà connus (**1** 3, 9).

Le ch. **1** décrit le pèlerinage annuel à Silo, accompli par l'Ephraïmite Elkana et sa famille, la stérilité d'Anne son épouse, sa prière et son vœu de consacrer son enfant à l'Eternel, son exaucement et la présentation du petit Samuel au sanctuaire.

La suite du récit se trouve dans **2** 11. Auparavant, une main inconnue et probablement très tardive a inséré (**2** 1-10) un cantique placé dans la bouche d'Anne et qui n'a aucun rapport avec la situation historique. Autant ce morceau, qui est fort beau, aurait sa place toute marquée dans le Psautier, autant il est peu fait pour celle qu'il occupe. On remarquera qu'il célèbre une délivrance, accordée par l'Eternel contre des ennemis (v. 1) et qu'il parle du roi (v. 10); ce qui a paru créer un lien entre Anne et ce poème, c'est, au v. 5, la mention de la femme stérile; mais, examiné de près, ce rapprochement même se montre illusoire (comp. **2** 21).

A partir de **2** 12 nous avons la caractéristique des fils d'Eli et de l'attitude de leur père à leur égard (12-17, 22-25), mêlée à des détails sur le jeune Samuel et ses parents (18-21, 26). Quant au discours d'un homme de Dieu adressé à Eli (27-36), c'est le développement deutéronomistique d'un thème plus ancien; des éléments archaïques s'y rencontrent à côté d'indices d'époque plus récente; la conclusion en est la substitution de Tsadok à Abiathar.

Le ch. **3** renferme le récit bien connu du triple appel nocturne entendu par Samuel. Les v. 11-14, indispensables à la narration, sont probablement l'extension d'un texte original que le rédacteur deutéronomistique a remanié. Les derniers versets du chapitre présentent Samuel comme prophète, résidant à Silo et reconnu de tout Israël. **4** 1a se rattache à ce qui précède.

Avec **4** 1b commence un morceau sensiblement différent de celui que nous venons d'analyser. De lui aussi on peut affirmer que c'est un fragment emprunté à une histoire plus

Digitized by Google

complète. Il commence d'une façon brusque, sans que ce début se rattache à quoi que ce soit dans les pages précédentes, où il n'a été nullement question des Philistins. Nous sommes donc soudain transportés sur un champ de bataille; Israël vaincu fait venir au camp l'arche de l'alliance; dans une seconde rencontre, les Philistins demeurent de nouveau victorieux, l'arche est prise, les fils d'Eli périssent. Apportée à Silo, la nouvelle du désastre cause la mort d'Eli. Celui-ci, ajoute le v. 18b, « jugea Israël 40 ans ». Les Septante disent « 20 ans ». Cette indication chronologique est assez surprenante; nulle part ailleurs, le rôle de juge n'est assigné à Eli. On se demande s'il ne s'agit pas ici d'une adjonction tardive, visant à établir une relation entre la carrière d'Eli et les 40 ans d'oppression philistine de Jug. **13** 1; la leçon des Septante s'expliquerait par le fait que les 20 ans de Samson (Jug. **15** 20, **16** 31) seraient déduits des 40.

Les destinées ultérieures de l'arche sont décrites dans **5** 1-**7** 1. Cette narration a quelque chose de très suivi; c'est un échantillon remarquable d'excellente prose hébraïque qui n'a subi aucun remaniement. Il n'y a à relever, à ce point de vue, que quelques intercalations, parmi lesquelles il faut citer (**6** 19) la mention de « 50 000 hommes » à côté des 70 frappés d'une plaie [1]. Le rôle attribué aux lévites (**6** 15) est aussi considéré par quelques-uns comme le résultat d'une retouche.

Il ne faut pas négliger de noter le fait que dans ces trois chapitres (**4** 1b-**7** 1) le nom de Samuel n'est prononcé nulle part. Il n'y a donc certainement pas lieu de les considérer comme ayant fait partie d'une biographie de Samuel, ni même d'une histoire générale du temps dans laquelle Samuel aurait eu le premier rôle, comme dans **1** 1-**4** 1a et **7** 2-17. Il est plus probable qu'ils proviennent d'un recueil de récits

[1] Segond, qui a retranché ces mots, n'a pas eu tort de le faire, car il s'agit évidemment d'une glose; la construction grammaticale est incorrecte, et le but de ce grossissement démesuré est de justifier davantage l'expression: « une grande plaie ». Mais étant donné le principe de Segond, de traduire d'après le texte massorétique, il eût été normal de signaler dans une note l'omission de ce membre de phrase.

Digitized by Google

concernant les démêlés incessants des Israélites avec les Philistins. On est ainsi conduit à admettre ici deux « couches » dans la narration élohiste, l'une plus ancienne représentée par les trois chapitres **4-6**, l'autre où Samuel occupe une place prépondérante. C'est à cette dernière qu'appartient encore le morceau dont il nous reste à parler : **7** 2-17, rattaché au récit qui précède immédiatement par une phrase de construction insolite en hébreu (v. 2). Ce raccordement, avec son chiffre de 20 années, pourrait bien avoir été primitivement destiné à un autre contexte. Quoi qu'il en soit de ce début, le reste du récit présente une coloration deutéronomistique marquée. Les faits racontés proviennent de la source E, mais ils sont coulés dans un moule qui rappelle le cadre général du livre des Juges. Samuel figure dans cette histoire comme intercesseur et sacrificateur ; le v. 6 mentionne un rite peu connu, appartenant sans doute aux coutumes archaïques. Aux v. 13-14 les relations entre Israël et les Philistins sont caractérisées d'une façon qui contraste singulièrement avec les récits ultérieurs (**13-14**, **17** ss.). La fin du chapitre fait de Samuel un « juge », et décrit son activité en Israël jusqu'à la fin de sa carrière ; on est surpris de ne rencontrer ici aucune indication chronologique.

Seconde partie : Samuel et Saül (I 8-15).

§ **124.** Tandis que dans les 7 premiers chapitres on ne rencontre pas la source yahviste, elle occupe une place importante dans ceux que nous abordons maintenant, et les récits qui en proviennent alternent avec ceux de la source E. J fournit : **9**, **10** 1-16, **11**, **13**, **14** ; E : **8**, **10** 17-27, **12**, **15**. Cette répartition montre quels sont les éléments procédant des deux sources principales ; elle n'exclut pas l'existence, çà et là, d'adjonctions subséquentes et rédactionnelles. Prenons d'abord le récit de J.

Son début (**9** 1 ss.) constitue une entrée en matière toute naturelle, et ne présuppose aucune donnée antérieure. Kis et son fils Saül sont mis en scène ; un peu plus loin il en est de même pour Samuel, introduit sous le titre de « voyant »

Digitized by Google

avec une note rédactionnelle expliquant ce terme. Le nom de la ville où réside Samuel n'est pas prononcé dans J. La rencontre de Samuel et de Saül ayant été décrite en détail au ch. **9**, le suivant raconte l'onction conférée au futur roi et son retour dans sa ville, Guibea. Le v. 8 anticipe sur un avenir encore éloigné en stipulant une rencontre de Samuel et de Saül à Guilgal[1]; voir **13** 8-15a. Les v. 11-12 expliquent l'origine de la locution proverbiale : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? » comp. **19** 24. Le v. 16 indique positivement que Saül garda le silence sur ce qui lui était arrivé; il prépare ainsi la narration du ch. **11**. Celui-ci raconte que la ville de Jabès, assiégée par les Ammonites, fut délivrée par Saül qui se mit dans ce but à la tête de tout Israël. Les termes mêmes du récit (3-6) prouvent que Saül est encore considéré par le narrateur comme un simple particulier, poursuivant à Guibea ses travaux agricoles. Son initiative hardie et sa victoire aboutissent à sa proclamation comme roi. Les v. 12-14 semblent, il est vrai, impliquer qu'il avait été déjà question auparavant en Israël du roi Saül; il faut dans ce cas considérer ce passage comme une tentative du rédacteur qui a combiné J et E pour raccorder le ch. **11** J avec **10** 17-27 E[2].

Après avoir raconté comment Saül devint roi, J poursuit au ch. **13** l'histoire de son règne. L'endroit a paru propice à un rédacteur (probablement deutéronomistique) pour insérer une indication chronologique, conçue dans des termes semblables à ceux des formules de ce genre qui reviennent si fréquemment dans le livre des Rois[3]. Malheureusement ce verset (**13** 1) nous est parvenu sous une forme très incomplète : « Saül était âgé de... ans lorsqu'il devint roi, et il régna 2 ans sur Israël ». Le nombre des années de la

[1] La teneur de ce verset exclut la possibilité de le mettre en rapport avec **11** 15.

[2] Il se pourrait du reste que cette prétendue allusion n'existât pas en réalité; le verbe employé au v. 14 et que certaines de nos versions rendent par confirmer (Segond, Ostervald) ou renouveler (Bible annotée, Reuss) peut aussi se traduire par inaugurer (Perret-Gentil, Ostervald revisé).

[3] Voir aussi II Sam. **2** 10, **5** 4.

Digitized by Google

vie de Saül est omis ; quant à la durée de son règne, le chiffre deux est suspect. Peut-être est-ce le reste d'un nombre composé (12, 22, 32) ? ou bien le résultat d'une conjecture maladroite pour combler une lacune analogue à celle de la phrase précédente ? Ce verset manque d'ailleurs totalement dans les Septante, et l'on ne peut fonder sur une base aussi précaire aucun calcul chronologique sérieux [1].

Dans leur ensemble les ch. **13** et **14** décrivent la lutte inégale soutenue par Saül et sa très petite armée [2] contre les Philistins dont la supériorité numérique était écrasante ; l'armement des deux peuples était aussi très différent (**13** 19-22 ; comp. Jug. **5** 8). Le récit de la rencontre de Samuel et de Saül et de la rupture survenue entre eux (8-15a) est considéré par plusieurs commentateurs comme appartenant à une couche yahviste secondaire ; il aurait été intercalé à cette place, de même que, plus haut (**10** 8), le passage qui annonce cette même entrevue se trouve aussi à une place qui ne semble pas être la plus naturelle.

La suite de la narration au ch. **14** est tout à fait homogène. Le héros en est Jonathan ; ce fils de Saül est présenté comme adulte, tandis qu'aux ch. **9-11** Saül apparaissait encore comme un jeune homme dépendant de son père. Ce rapprochement n'est pas sans importance au point de vue chronologique. Vainqueur des Philistins à Micmasch, Jonathan participe avec Saül à une bataille décisive ; Israël triomphe de ses ennemis, mais peu s'en faut que Jonathan périsse pour avoir enfreint un vœu fait par Saül. A cette narration circonstanciée, pleine de vie et de fraîcheur, succède (47-51) un résumé succinct des guerres de Saül contre diverses nations, parmi lesquelles il faut noter Amalek (comp. **15** E), ainsi que quelques détails sur sa famille. Ces versets ont probablement été rajoutés par le rédacteur deutéronomistique. Le v. 52 en revient aux Philistins et forme la tran-

[1] Plusieurs de nos versions françaises donnent de ce verset des traductions injustifiables.

[2] Les 3000 hommes de **13** 2 et les 600 de **13** 15 contrastent étrangement avec les 330 000 que Saül conduit contre les Ammonites (**11** 8) ; les uns et les autres figurent pourtant dans le même document J.

Digitized by Google

sition avec la suite du document J, que nous retrouverons dans **16** 14-23.

§ **125.** Dans tout cet ensemble de chapitres, l'institution de la royauté apparaît comme voulue de Dieu et approuvée par Samuel. Saül est présenté sous un jour sympathique. Le seul passage qui fasse entendre une note discordante est **13** 8-15a qui, comme nous l'avons vu, ne s'enchaîne pas rigoureusement avec le contexte, et qui fait d'ailleurs dériver le rejet de Saül d'une cause mal définie et peu proportionnée avec le résultat. En somme donc, quoique J ne dissimule point ultérieurement les torts de Saül, il ne part en tout cas d'aucune idée préconçue contre la royauté et son premier représentant. Nous allons voir qu'il en est autrement de E.

En effet, le ch. **8**, par lequel débute le récit élohiste concernant l'institution de la royauté, fait entendre une note assez différente de celle que donne la narration yahviste. Déjà le motif allégué en faveur de l'établissement d'un roi est tiré d'un autre ordre de considérations. D'après J, comme nous l'avons vu, ce sont les besoins extérieurs de défense, les difficultés provenant des ennemis du dehors, et dans le cas particulier la situation périlleuse de Jabès, l'hostilité des Ammonites, et d'autre part l'énergie de Saül, qui assurent à ce dernier la possession du trône. Pour E il en est autrement : le peuple réclame un roi, non pas pour des raisons de guerre ou d'affaires étrangères, mais en vue d'améliorer le régime intérieur et d'obtenir des garanties touchant l'administration de la justice. A cet effet, le récit s'en prend à la vieillesse de Samuel et à l'indignité de ses deux fils, établis par lui « juges sur Israël ». Sollicité par le peuple d'instituer un roi, Samuel recourt à Yahvé, qui condamne de la façon la plus sévère la prétention populaire. Samuel à son tour trace du roi futur et de ses droits un tableau décourageant ; il montre le souverain exploitant et tyrannisant ses sujets. Le peuple n'en persiste pas moins dans son désir et Samuel reçoit l'ordre d'y obtempérer. La suite de ce récit se trouve dans **10** 17-27. Toutefois le rédacteur qui a combiné ensemble les éléments yahvistes et élohistes, voulant insérer à cette place la narration de J actuellement

Digitized by Google

contenue dans **9** 1-**10** 16, paraît avoir facilité cet arrangement en insérant (**8** 22b) les mots : « Et Samuel dit aux hommes d'Israël : Allez-vous-en chacun dans sa ville ».

La péricope **10** 17-27 prend à l'égard de la royauté la même attitude que le ch. **8** : vouloir un roi, c'est rejeter l'Eternel. Néanmoins, dans une assemblée convoquée à Mitspa, Samuel procède, par la voie du tirage au sort, à la désignation du roi futur : Saül est choisi, et dès ce moment il est présenté par le narrateur comme agréé de Dieu, de Samuel et des « vaillants hommes dont Dieu avait touché le cœur [1] ».

De **10** 27 la narration élohiste passe au ch. **12**, qui contient un discours d'adieux de Samuel au peuple, justifiant sa propre conduite, rappelant les souvenirs du passé, Moïse, les juges, etc., et exhortant à la fidélité envers l'Eternel. Il faut noter dans l'énumération des juges que donne ce morceau, non seulement un inconnu, Bedan, mais aussi Samuel lui-même, mentionné comme s'il n'était pas l'orateur. Un autre détail curieux, c'est que les projets menaçants du roi des Ammonites sont présentés comme ayant fait naître en Israël le désir d'avoir un roi. Toute la teneur de cette allocution est nettement anti-royaliste, et l'effet qu'elle produit est caractéristique : « Nous avons ajouté, dit le peuple, à tous nos péchés le tort de demander pour nous un roi » (19b). Le fond de ce récit est certainement emprunté à E ; mais divers indices révèlent la présence de retouches deutéronomistiques. Il y a du reste quelques points de ressemblance entre le ch. **12** et le livre du prophète Osée. Et Jérémie semble l'avoir connu, car il envisage (**15** 1) Samuel comme intercesseur, ce qui semble procéder directement de I Sam. **12** 19-25.

Au ch. **15**, Samuel, rappelant à Saül qu'il l'a oint au nom de l'Eternel, le charge de payer en quelque sorte une antique dette (comp. Ex. **17** 14 E) en détruisant les Amalécites. Cette campagne victorieuse (dont le succès est attesté aussi par

[1] Ici se trouve la mention du « droit de la royauté » écrit par Samuel et déposé devant l'Eternel (voir plus haut p. 226).

Digitized by Google

14 48 J) aboutit au rejet de Saül par l'Eternel. Ce récit[1] occupe donc, dans l'histoire élohiste, une place correspondante à celle de **13** 8-15a dans la narration yahviste, ce qui ne compromet en rien l'historicité de l'une ou de l'autre et prouve seulement qu'elles s'ignoraient mutuellement. En fait de détails, relevons les gros chiffres du v. 4 concernant l'armée de Saül : « 200 000 hommes de pied et 10 000 hommes de Juda ». La fin du chapitre relate la séparation définitive de Samuel et de Saül[2].

« Tels sont, dit fort bien M. Lods, les deux cycles de traditions qui se dégagent avec une grande netteté du récit actuel, où ils sont juxtaposés plutôt que mélangés, car leurs différentes parties sont à peine soudées par quelques raccords assez gauches (par exemple **10** 25b-27a, **11** 12-14). Ces deux ensembles diffèrent surtout par l'attitude qu'ils prennent à l'égard de la royauté. L'un, que nous appellerons le cycle *royaliste*,... est manifestement le plus ancien : il reflète le point de vue israélite primitif: la royauté est un bienfait de Yahvé, une nécessité. L'autre, que nous appellerons le cycle *anti-royaliste*,... exprime des vues qui n'apparaissent qu'avec le prophète Osée : il y a rivalité entre la souveraineté de Yahvé et la monarchie. C'est dans sa colère que Dieu a accordé un roi à son peuple rebelle (Os. **13** 11)[3] ».

[1] Il a déjà été fait allusion plus haut (p. 77) aux affinités qui existent entre I Sam. **15** et les oracles de Balaam.

[2] D'après 35a « Samuel ne vit plus Saül jusqu'au jour de sa mort ». La traduction inexacte « Samuel n'alla plus voir Saül » a été sans doute inspirée à nos versions par une tendance harmonistique, à cause de **19** 18-24.

[3] Adolphe Lods : *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite*, p. 264, dans : *Etudes de théologie et d'histoire publiées par MM. les professeurs de la Faculté de Théologie protestante de Paris*, 1904, p. 257-284. Le but poursuivi par cette intéressante monographie est de distinguer dans le cycle royaliste deux sources différentes ; ainsi s'expliqueraient certains points difficiles du récit que la supposition d'un document unique ne parvient pas à élucider. Il est juste d'ajouter que déjà MM. Bruston, Budde et d'autres étaient entrés au moins partiellement dans cette voie, et nous avons admis ci-dessus que les récits de J et de E, dans I Samuel, renfermaient tous deux une couche primaire et une couche secondaire.

Digitized by Google

Troisième partie : Saül et David (I 16-31).

§ **126.** De même que dans la partie précédente, nous nous attacherons ici, pour commencer, à la narration yahviste, qui occupe du reste une place prépondérante dans la seconde moitié de I Samuel. Nous avons déjà signalé plus haut le fait que **14** 52, le dernier verset yahviste que nous ayons rencontré, était destiné à acheminer la suite du récit. Il nous faut passer de là directement à **16** 14-23. Cette péricope met en scène David, « vaillant héros et homme de guerre, parlant bien et de belle prestance, et l'Eternel est avec lui ». Il entre en fonctions auprès de Saül comme joueur de harpe pour calmer le roi dans ses accès d'humeur noire ; mais il est en même temps chargé de porter ses armes. Bientôt (**18** 6b) les succès de David provoquent la jalousie du roi, qui tente de se défaire de lui en le frappant de sa lance (**18** 11). La péricope entière (6b-11) semble provenir de J. C'est à lui également qu'appartient le récit du mariage de David avec Mical (**18** 20-30) ; dans ce cas le v. 21b doit être considéré comme une intercalation, ce que confirmeront nos remarques ultérieures.

Voilà donc David installé à la cour de Saül, comme chef militaire, musicien attitré et gendre du roi, d'après la narration de J. Renvoyant à plus tard la continuation de ce récit, nous allons reprendre les mêmes faits dans le document parallèle E, duquel semblent procéder le ch. **17** en entier et une partie du ch. **18**. Mais auparavant il y a lieu d'examiner la péricope **16** 1-13, qui, de l'aveu général des critiques, demeure en dehors des matériaux fournis par l'une ou l'autre des sources principales, et qui joue ainsi dans le livre de Samuel un rôle quelque peu analogue à celui de Gen. **14** dans l'ensemble du Pentateuque [1].

Il s'agit de l'onction royale conférée au jeune David par Samuel. Celui-ci vient à Bethléhem sous un prétexte destiné à le préserver des représailles de Saül, et dans une occasion

[1] Voir plus haut, p. 98-99 et 214-215.

Digitized by Google

solennelle, après avoir passé en revue les sept autres fils d'Isaï, il oint David pour roi sur Israël. Par son début ce morceau se rattache étroitement à **15** 35b; mais en revanche il demeure sans aucun lien avec la suite des récits dans l'un ou l'autre document [1]. Pas plus E que J ne font allusion ultérieurement à une onction que David aurait reçue, encore enfant, de la main de Samuel. L'attitude du fils aîné d'Isaï, Eliab, n'indique pas (**17** 28) qu'il eût connaissance de la haute destinée promise à son frère cadet. Il semble donc à peu près certain que cette péricope a une origine autre que le reste des narrations concernant David. Beaucoup d'auteurs modernes, toutefois, ne s'en tiennent pas à cette conclusion, et n'hésitent pas à considérer la péricope en question comme une composition très tardive, conçue dans l'esprit du judaïsme postexilique; ils y voient un *midrasch*, c'est-à-dire le développement anecdotique et édifiant d'un thème national et religieux. Ce genre de littérature a pris beaucoup d'extension parmi les Juifs d'époque plus récente; le livre des Chroniques (II **24** 27) nous apprend l'existence d'un *midrasch* du livre des Rois et (II **13** 22) d'un *midrasch* du prophète Iddo [2]. I Sam. **16** 1-13 serait-il un fragment du *midrasch* du livre de Samuel? La présence de la sentence si belle et si juste du v. 7 ne constituerait point une objection à cette hypothèse; bien au contraire. Mais est-ce à dire qu'il faille envisager ce récit comme dénué de fondement historique, comme une fiction destinée à entourer d'une auréole les origines de la royauté davidique, en faisant précéder l'onction conférée à David adulte (II Sam. **2** 4, **5** 3) d'une autre onction reçue, dès son enfance, des mains du même prophète qui avait oint Saül? Ceux qui résolvent le problème dans ce sens semblent méconnaître un point important du sujet. Si ce morceau datait d'une époque tardive, postérieure

[1] La description physique de David est donnée, il est vrai, dans les mêmes termes dans **16** 12 et **17** 42; mais le premier de ces deux passages peut être un emprunt fait au second.

[2] Nos versions rendent assez improprement ce terme par mémoires; la Bible annotée emploie le mot *midrasch*, et l'explique par « recherches, commentaires sur d'anciens écrits, principalement des écrits historiques ».

Digitized by Google

à D et même à P, y verrait-on Samuel s'en aller célébrer un sacrifice à Bethléhem, dans des conditions tout à fait contraires aux règles postexiliques concernant le sacerdoce et l'autel ?

§ **127**. Venons-en maintenant au récit élohiste contenu au ch. **17** ; c'est l'histoire bien connue du combat de David et de Goliath. Le personnage de David nous y apparaît tout autre que dans le fragment yahviste qui précède (**16** 14-23). Au lieu d'un guerrier déjà renommé, porteur des armes de Saül, nous voyons paraître un très jeune garçon (14a, 33 et 42), gardeur de brebis (20, 28, 34-37), inaccoutumé aux armures (38-39), totalement inconnu de Saül et d'Abner (55-58). En présence de ces contrastes, il est impossible de considérer les faits rapportés au ch. **17** comme s'étant déroulés à la suite de ceux que raconte **16** 14-23; l'hypothèse de deux sources distinctes s'impose irrésistiblement. Et **17** 14b-15 ne peut guère être autre chose qu'une tentative désespérée pour mettre d'accord des données incompatibles.

Du reste, ce ch. **17** présente un phénomène très particulier, et qu'ignorent naturellement les lecteurs habituels de l'A. T. La version des Septante omet bon nombre des versets contenus dans le texte hébreu, à savoir 12-31, 41, 50, 55-58 (et dans le v. 51 les mots « qu'il tira du fourreau »). Ajoutons sans plus tarder qu'au ch. **18** les mêmes lacunes de la Bible grecque se retrouvent et portent sur les v. 1-6a (jusqu'à « le Philistin »), 8b, 10-11, 12b, 17-19, 21b, 26b, les mots « et en livra au roi le nombre complet » dans le v. 27, enfin 29b-30.

L'explication la plus naturelle de ce curieux état de choses semblerait à première vue être la suivante: les traducteurs grecs auraient opéré dans le texte des retranchements systématiques afin de faire disparaître les contradictions que nous avons signalées plus haut, et d'harmoniser ainsi, dans la mesure du possible, les données relatives au combat contre Goliath avec celles de la fin du chapitre précédent. Et de fait, si tel a été le but des Septante, ils l'ont atteint dans une large mesure, car certaines des difficultés les plus graves sont réduites à néant; il en est ainsi tout particulièrement

Digitized by Google

de la péricope 55-58, d'après laquelle le vainqueur du géant philistin était un inconnu pour le roi et pour le commandant des troupes d'Israël. Mais quand on s'attache de plus près à la comparaison des textes, on s'aperçoit 1° que les omissions de la version grecque embrassent des passages assez étendus et des membres de phrases détachés, qui, les uns comme les autres, auraient très bien pu subsister sans compromettre l'harmonie de la narration ; et 2° que les Septante n'ont point élagué certains versets qu'ils eussent facilement pu retrancher et dont la suppression aurait concouru à donner à l'ensemble de la narration un cachet homogène. Ainsi, pourquoi omettre **17** 41, 50, etc.? et d'autre part pourquoi n'avoir pas omis **17** 33, 38-39, 42b, etc.? Il paraît donc préférable de recourir à une autre hypothèse, et de voir l'original véritable de ces deux chapitres dans le texte plus concis dont les Septante nous ont conservé la traduction. Après que **17** 1-11 a dépeint le début de la campagne et l'intervention de Goliath, David entre en scène (32) ; il est sans doute conçu comme faisant partie de l'armée israélite ; le mot « enfant » (33) peut tout aussi bien se traduire par « jeune homme, » et il faut noter que David décrit (34-37) sa carrière de berger au passé, car la traduction exacte est : « Ton serviteur a été berger pour son père parmi le petit bétail... etc. » Après la description du combat et de la victoire (38-40, 42-49, 51-54), vient celle du retour triomphal et de la jalousie de Saül (**18** 6b-8a, 9, 12a, 13-16) ; puis l'histoire du mariage de David avec Mical aux conditions posées par le roi (20-21a, 22-26a, 27-29a). Il est aisé de s'assurer que la narration ainsi abrégée ou plutôt allégée demeure parfaitement cohérente et ne laisse à aucun degré l'impression d'un texte tronqué.

La part du document élohiste se réduirait donc dans le ch. **17** aux versets figurant dans la Bible grecque, et dans le ch. **18** aux v. 12a, 13-16, le reste du texte des Septante dans ce chapitre provenant de J.

Que penser alors des portions du récit qui figurent seulement dans le texte hébreu et qu'on est amené à considérer comme ayant été rajoutées à la narration primitive? Elles

Digitized by Google

paraissent avoir été empruntées à une source distincte de E aussi bien que de J, et qui pourrait fort bien être celle qui a déjà fourni **16** 1-13. D'après elle, Saül n'aurait certainement jamais vu David avant que celui-ci arrivât au camp et affrontât le combat singulier avec le géant. L'amitié soudaine de Jonathan pour David (**18** 1-4) daterait ainsi de leur première rencontre, et l'anecdote concernant Mérab (17-19) serait en corrélation avec **17** 25. Enfin **18** 10-11[1] serait une anticipation de **19** 9-10.

Il serait inutile de vouloir dissimuler que ces trois chapitres, **16-18**, sont hérissés de difficultés ; nous ne saurions prétendre à avoir résolu le problème d'une façon entièrement satisfaisante. Mais ici comme en beaucoup d'autres cas il importe surtout d'attirer l'attention sur les questions qui se posent à propos d'un texte, et il faut savoir se contenter, à défaut d'une solution définitive, de quelques indications concernant la meilleure voie à suivre.

Du ch. **19** au ch. **26** la narration se poursuit, enregistrant les démêlés sans cesse renaissants entre Saül et David. Quand on lit ces pages d'un bout à l'autre, telles qu'elles se présentent au lecteur de la Bible, on ne peut qu'être frappé des répétitions qui se produisent, et surtout des brusques changements d'attitude et de conduite attribués à Saül. Nous avons déjà relevé le fait que **19** 9-10 renouvelle dans des termes à peu près identiques le récit de **18** 10-11. Les versets suivants (**19** 11-17) décrivent la fuite de David favorisée par sa femme Mical. Et si nous passons au ch. **20** 26 ss. nous trouvons Saül dans l'étonnement parce que David a laissé deux jours de suite sa place inoccupée à la table royale. Autrefois, on cherchait à remettre de l'ordre dans la série des événements en effectuant des transpositions, par exemple en reportant certains faits mentionnés au ch. **19** après le ch. **20**. Mais ces tentatives n'ont pas abouti, tandis que l'hypothèse de deux sources (peut-être même de trois), si elle ne lève pas toutes les difficultés, permet du moins de comprendre d'une

[1] Le verbe arbitrairement traduit dans nos versions (**18** 10) par « avoir des transports » est le même qu'elles rendent ordinairement et avec raison par « prophétiser ».

Digitized by Google

façon plausible la formation du texte actuel. Le ch. **20**, qui dépeint d'une façon si touchante l'amitié de Jonathan pour David, et qui ne présuppose aucun acte positif de violence de la part de Saül, mais seulement des intentions malveillantes plus ou moins dissimulées, apppartient tout entier au document yahviste. Son récit du reste paraît avoir subi quelques altérations. Que signifie en effet le stratagème inventé (19-22) et exécuté (35-40) par Jonathan, puisque rien n'empêche les deux amis de s'entretenir librement (41-43)? Le ch. **19** en revanche, au moins jusqu'au v. 18a, appartient à E, et, après avoir raconté à son tour les démarches faites par Jonathan en faveur de son ami et couronnées d'un succès apparent, il montre Saül attentant à la vie de David et celui-ci cherchant son salut dans la fuite. Ainsi E aboutit déjà avec **19** 18a au même point que J atteint dans **20** 43. Le rôle que E attribue à Mical prouve que ce document n'ignorait pas l'histoire de son mariage avec David, quoique le récit qui nous a été conservé sur ce sujet (**18** 20 ss.) provienne de J. Quant à la péricope terminale du ch. **19** (18b-24), elle semble ne pouvoir être assignée ni à E, ni à J, et appartenir à la source particulière d'où procède **16** 1-13. Elle relate une rencontre de Saül avec Samuel (voir au contraire **15** 35) et fournit une nouvelle explication de l'origine du proverbe mentionné déjà dans **10** 12. Les premiers mots du ch. **20** contiennent un raccord rédactionnel avec le passage qui précède.

§ **128.** Le ch. **21** commence l'histoire des aventures de David après sa séparation d'avec Saül. J et E paraissent avoir tous deux raconté son entrevue avec le prêtre Achimélec à Nob et les conséquences funestes qu'elle eut plus tard. Dans notre texte actuel, **21** 1-9 semble provenir de E et le ch. **22** tout entier de J. La péricope incidente **21** 10-15, rapportant un séjour temporaire de David à Gath, n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit, et, quoiqu'il fût naturel de s'attendre à en retrouver un souvenir au ch. **27**, cette perspective ne se réalise pas. Aussi est-on tenté d'attribuer ces versets à la source spéciale déjà signalée dans **16** 1-13 et **19** 18b-24.

Digitized by Google

A l'exception de **23** 14b-18, qui provient de E, les ch. **23-25** sont entièrement yahvistes. Ils racontent comment David délivra Kéila et s'y installa pour un temps; puis il se réfugia dans les déserts de Ziph et de Maon. Traqué de nouveau près d'En-Guédi, il épargne Saül qui se trouve à sa merci sans le savoir et qui, par reconnaissance, abandonne la poursuite (**24**). Le ch. **25**, après avoir enregistré la mort de Samuel, rapporte en grand détail une aventure de David avec le riche Nabal et sa femme Abigaïl, qui, devenue veuve, fut épousée par David.

Le document E rentre en scène avec le ch. **26**, dont les premiers versets sont tout à fait parallèles à **23** 19 ss. La suite du même chapitre fait pendant au ch. **24**: David, dans des conditions quelque peu différentes, respecte la vie du roi et s'attire de la part de Saül des paroles de repentir et de reconnaissance très analogues à celles que l'on a déjà lues à la fin du ch. **24**. Ceux qui se refusent à voir dans le ch. **26** un duplicata du ch. **24** sont contraints par là-même d'admettre que Saül a violé sa promesse, ce qui, en soi, ne serait point inadmissible, mais devrait du moins être expressément relevé si l'on avait affaire à un récit homogène.

Les cinq derniers chapitres de I Samuel forment une narration suivie, due entièrement à J. Une première section (**27** 1-**28** 2) raconte la décision prise par David de chercher un asile auprès du roi de Gath, dont il devient le vassal [1], et qui l'emmène à sa suite dans une campagne contre Israël.

Au début d'une seconde section (**28** 3-25), le rédacteur deutéronomistique pose les jalons du récit subséquent 1° en mentionnant la mort de Samuel [2] et 2° en signalant les mesures de proscription de Saül à l'égard des nécromanciens. Il s'agit en effet, dans ce morceau, de la visite de Saül chez la pythonisse d'En-Dor et de l'apparition menaçante de Samuel.

[1] Au sujet de la ville donnée en fief à David, **27** 6 ajoute: « Tsiklag a appartenu aux rois de Juda jusqu'à ce jour ». Cette remarque ne peut avoir été écrite qu'après le schisme et avant la ruine de Jérusalem.

[2] Les verbes de **28** 3a sont exactement les mêmes que ceux de **25** 1a. S'ils sont traduits ici au parfait, là au plus-que-parfait, c'est affaire des versions.

Digitized by Google

Les v. 17-18 contiennent une allusion à la guerre contre Amalek et par conséquent au ch. **15** qui appartient à E; ce fait soulève une question assez délicate relativement aux rapports réciproques des deux sources et au rôle plus ou moins marqué de celui qui les a combinées ensemble.

Une troisième section (**29** 1-**30** 31) transporte le lecteur loin de la bataille imminente pour suivre David qui, congédié par les Philistins, trouve à son retour Tsiklag ravagée, poursuit les pillards et recouvre tout le butin. Cette longue narration présente un intérêt très secondaire; mais elle aboutit (**30** 24-25) à une règle admise dès lors dans le droit coutumier d'Israël.

Il est très possible que, comme on l'a supposé, l'ordre respectif de la seconde et de la troisième section ait été interverti: en d'autres termes les ch. **29** et **30** faisaient peut-être originairement suite à **28** 2, tandis que **28** (3) 4-25 précédait immédiatement le ch. **31**. Celui-ci est consacré à la bataille de Guilboa, où périssent Saül et trois de ses fils. Victorieux, les Philistins envahissent le territoire israélite. Les habitants de Jabès prouvent leur reconnaissance envers Saül en enlevant son cadavre et celui de ses fils et en menant deuil.

Quatrième partie: David et Ischboscheth (II 1-4).

§ **129**. Comme dans les chapitres qui précèdent immédiatement, nous avons affaire ici uniquement à J, à moins qu'il ne semble plausible d'attribuer à E les v. 5-10 et 13-16 du ch. **1**, sans lesquels le fil du récit demeure continu, et qui renferment des détails difficiles à concilier avec la version donnée par J au chapitre précédent sur la mort de Saül.

La première moitié du ch. **1** raconte donc comment la nouvelle de la catastrophe de Guilboa fut apportée à David. Aussitôt après vient un morceau poétique, la célèbre élégie composée par David sur Saül et Jonathan, la plus certainement authentique de toutes les œuvres attribuées à David dans l'A. T. Le v. 18 nous apprend que ce poème figurait dans le même « Livre du Juste » que nous avons déjà vu cité dans Jos. **10** 13 (voir plus haut p. 263); il renferme en

Digitized by Google

outre une indication peu claire: « Il ordonna d'enseigner aux enfants de Juda... » (le complément direct manque), et enfin le mot isolé: « arc ». Il est abusif de voir là le titre de l'élégie et de traduire « le cantique de l'arc » ou « la complainte de l'arc ». Il est beaucoup plus vraisemblable que les trois lettres du mot hébreu « arc » figurent ici en lieu et place du complément qui fait défaut dans la phrase précédente et que cette erreur de copie est en corrélation avec la mention de l'arc de Jonathan au v. 22. Il faut encore remarquer que ce poème, tout pénétré d'une émotion sincère et touchante, est totalement dépourvu de sentiment religieux.

Les ch. **2**, **3** et **4** racontent l'installation de David à Hébron comme roi de Juda. De son côté, Abner place sur le trône un fils survivant de Saül, Ischboscheth ou plutôt Ischbaal[1]. Le ch. **2** renferme (10-11) des indications chronologiques insérées peut-être par le rédacteur deutéronomistique et qui soulèvent une question difficile. Tandis que le règne de David à Hébron a duré sept ans et demi (comp. **5** 5), le règne parallèle d'Ischboscheth n'aurait été que de deux ans. Il semble pourtant que leur avènement ait dû être à peu près simultané et que David ait été proclamé roi de tout Israël aussitôt après la mort de son rival.

Le récit des combats entre les partisans d'Ischboscheth et ceux de David remplit la fin du ch. **2** (12-32). Le ch. **3**, après avoir énuméré les femmes et les fils de David[2], rapporte le dissentiment survenu entre Ischboscheth et Abner, les tentatives de ce dernier pour se rapprocher de David, sa mort

[1] Ischbaal signifie homme de Baal, soit homme du Seigneur. Ce Seigneur pouvait d'ailleurs être Yahvé et non pas le dieu cananéen; l'un des fils de David s'appelait Baalyada, le Seigneur connaît (I Chron. **14** 7). Ce dernier est transformé dans II Sam. **5** 16 en Elyada, Dieu connaît. Quant au fils de Saül, Ischbaal, attesté par I Chron. **8** 33, **9** 39, son nom a été transformé dans II Samuel en Ischboscheth, homme de la honte; le nom de Baal ayant été pris pour celui du faux dieu, on l'a remplacé par un terme ignominieux. Du reste, I Sam. **14** 49 mentionne parmi les fils de Saül Yischvi, qui paraît désigner le même personnage et pourrait être la déformation d'un nom signifiant homme de Yahvé.

[2] Ce passage (**3** 2-5) n'occupait probablement pas à l'origine la place où nous le trouvons maintenant.

Digitized by Google

violente par la main de Joab et la complainte composée en son honneur par David. Les trois vers conservés (33b-34) ne sont sans doute qu'un fragment de ce poème dont le reste est perdu.

Ischboscheth succombe à son tour (**4**) assassiné par deux de ses officiers, dont le forfait est puni de mort par David. Ce chapitre renferme un passage (4) qui prépare un récit ultérieur (**9**); il contient aussi (10) une allusion au fait rapporté dans **1** 5-10, 13-16 (E?).

Cinquième partie: David (II 5-20).

§ **130.** Les ch. **6**, **9-20** occupent une place exceptionnelle non seulement dans le livre de Samuel, mais dans l'ensemble des livres historiques de l'A. T. Nulle part ailleurs nous ne rencontrons comme ici une série continue et ininterrompue de narrations homogènes et d'un intérêt soutenu. Elles proviennent de la source J, et l'on peut dire à juste titre qu'elles constituent l'un des chefs-d'œuvre de la prose historique des Hébreux. Le style y est d'une parfaite limpidité; la fraîcheur et la vivacité du récit sont incomparables; il semble vraiment qu'on se trouve en présence des impressions ressenties par un témoin oculaire. Enfin, comme de juste, on n'y rencontre aucune de ces répétitions et de ces longueurs qui, trop souvent, viennent déparer les récits de l'A. T., en raison des retouches qu'ils ont subies et des combinaisons de documents dont ils sont le résultat. A ceux qui prétendent que c'est le caractère même du style hébreu de multiplier les redites et de revenir sans cesse sur ses pas, il suffit d'opposer cette suite de chapitres pour réfuter victorieusement leur théorie.

Avant de résumer le contenu de cette histoire circonstanciée du règne de David, nous avons à examiner les ch. **5**, **7** et **8**, qui présentent de tout autres caractères.

Il est étrange et inexplicable que l'histoire de David nous ait été conservée tantôt en abrégé, sous forme d'extraits et de résumés, tantôt sous une forme détaillée, pittoresque et vivante. Les ch. **5** et **8** appartiennent à la première catégorie. Le premier des deux rapporte en quelques lignes

Digitized by Google

l'avènement de David comme roi sur toutes les tribus israélites (**5** 1-5), la prise de Jérusalem (6-8), les travaux effectués dans la nouvelle capitale avec le concours de Hiram, roi de Tyr (9-12), l'accroissement du harem royal (13-16), enfin deux guerres successives contre les Philistins, aboutissant à la défaite définitive de ces ennemis séculaires d'Israël (17-25). Le ch. **8**, à peu près entièrement consacré aux entreprises guerrières de David, énumère les peuples qu'il vainquit à main armée et ceux qui se soumirent spontanément à sa suzeraineté : Philistins (1), Moabites (2), Syriens de Tsoba, de Damas et de Hamath (3-12), Edomites (13-14). Les derniers versets du chapitre (15-18) indiquent les noms des principaux fonctionnaires royaux.

Il n'y a pas de motifs suffisants pour attribuer le contenu de ces deux chapitres à une autre source qu'à J. Seulement il faut admettre ou bien que ce document lui-même était singulièrement bref sur les sujets susmentionnés, ou plutôt que, pour une raison quelconque, les données qu'il renfermait ont été condensées et réduites à un minimum. Il est bien permis de regretter ce manque d'informations précises et circonstanciées sur plus d'un des faits en question. Pour ne citer qu'un exemple, les trois versets consacrés à la conquête de Jérusalem sont très loin de satisfaire la légitime curiosité du lecteur et ne sont à coup sûr point en rapport avec l'importance de l'événement. Et non seulement le texte est laconique, il est encore plein d'obscurités.

Tout autre est l'impression que laisse le ch. **7**. Celui-ci rapporte l'intention manifestée par David de bâtir un temple à l'Eternel, l'accueil favorable fait au début par le prophète Nathan au projet royal, puis le refus divin, renvoyant l'érection du temple à plus tard, au successeur de David, enfin la prière prononcée à ce propos par David. Ce morceau diffère sensiblement de tout son entourage. Il présuppose un développement avancé de l'idée davidique et messianique. Il ne semble pas possible d'assigner à sa composition une date antérieure à l'époque d'Esaïe. Il est même probable qu'il provient d'un temps encore postérieur et qu'il a été écrit sous une influence deutéronomistique. Peut-être le fait même

Digitized by Google

d'une construction de temple projetée par David, et à laquelle celui-ci aurait ensuite renoncé, se trouvait-il mentionné dans les vieilles sources et a-t-il servi de base à la composition de ce chapitre. Il faut d'ailleurs noter que le refus de l'Eternel n'est fondé sur aucun motif explicite (comp. en revanche I Chron. **22** 8).

§ **131**. Nous pouvons maintenant aborder ce qu'on pourrait appeler la chronique détaillée du règne de David. Le premier tableau (**6**) est celui du transfert de l'arche à Jérusalem. David la fait venir de Kirjath-Jearim ; un accident imprévu suspend pour trois mois l'exécution finale de l'entreprise. Celle-ci aboutit pourtant au milieu de l'allégresse générale, que Mical, fille de Saül, est seule à ne pas partager.

Un second tableau (**9**) fait ressortir la conduite généreuse de David à l'égard d'un fils infirme de Jonathan, Mephiboscheth [1].

Les ch. **10-12** nous offrent deux tableaux simultanés, en rapport étroit l'un avec l'autre. D'un côté c'est la guerre contre les Ammonites, provoquée par l'insolence de leur roi envers les ambassadeurs de David ; dans une première campagne Joab et l'armée d'Israël triomphent d'une coalition d'Ammonites et de Syriens (comp. plus haut **8** 3-12). L'année suivante une nouvelle campagne s'engage (**11** 1) et se termine par la défaite complète des Ammonites et la prise de leur capitale Rabba (**12** 26-31). D'autre part David, demeuré pendant ce temps à Jérusalem, noue une intrigue coupable avec Bath-Schéba, femme d'Urie, un de ses guerriers. Grâce à une perfide machination de David et à la complaisance de Joab, Urie périt sous les murs de Rabba, et c'est cette circonstance qui établit un lien entre l'histoire de Bath-Schéba et celle de la guerre contre les Ammonites. A la nouvelle de la mort d'Urie, David épouse Bath-Schéba qui lui enfante un fils. Alors intervient le prophète Nathan qui, par sa para-

[1] Son vrai nom était Meribbaal (I Chron. **8** 34, **9** 40). La transformation ou plutôt la déformation volontaire de ce nom a consisté non seulement à changer Baal en « boscheth », mais encore à remplacer Merib (celui qui lutte) par Mephi (celui qui conspue). Comp. plus haut, p. 326, n. 1.

Digitized by Google

bole bien connue, fait sentir à David son péché[1]. L'enfant de Bath-Schéba meurt, mais celle-ci donne plus tard le jour à un autre fils, Salomon.

Avec le ch. **13** commence la série des tableaux où Absalom figure au premier plan. C'est d'abord le crime d'Amnon, fils aîné du roi, et la vengeance qu'en tire Absalom en faisant mettre son frère à mort ; puis l'exil d'Absalom à Gueschur, les manœuvres de Joab pour le ramener à Jérusalem et pour le réconcilier avec son père, enfin les menées du jeune prince pour s'assurer la popularité en Israël. Quand le terrain lui semble suffisamment préparé[2], Absalom, sous prétexte d'accomplir un vœu, se rend à Hébron et se révolte ouvertement contre David. Celui-ci s'enfuit au delà du Jourdain, laissant Jérusalem aux mains des rebelles. La narration décrit en détail l'attitude prise par divers personnages importants de l'époque, les uns se prononçant pour le roi légitime, les autres pour l'usurpateur. Les deux armées en viennent aux mains, Joab remporte la victoire, Absalom périt, et la nouvelle de sa mort, portée à David, plonge celui-ci dans le deuil (**18** 33).

Le ch. **19** raconte le retour de David et sa conduite à l'égard de ceux qui lui avaient donné soit des témoignages de fidélité, soit des preuves de malveillance. L'antagonisme entre la tribu de Juda et les autres Israélites ayant joué un rôle considérable dans toute l'histoire ci-dessus, David cherche à rétablir l'équilibre, et amène par là (**20**) une nouvelle révolte ayant pour chef un Benjamite nommé Schéba. L'habileté et la prompte résolution de Joab y mettent un terme. Les derniers versets (23-26) du ch. **20** renferment une liste des principaux emplois de la cour royale et de leurs titulaires, analogue sinon identique à celle de **8** 15-18.

L'existence de ces deux listes de fonctionnaires soulève

[1] Il n'est pas impossible que le discours de Nathan ait subi quelques retouches deutéronomistiques. Voir surtout **12** 7-8, 10-12.

[2] Dans **15** 7 il faut sans doute lire 4 au lieu de 40. La version Segond signale en note cette correction. Quant à l'autre hypothèse qu'elle indique (« *quarante ans*, à dater de la première onction de David, environ dix ans avant qu'il devînt roi »), elle est des plus invraisemblables.

Digitized by Google

une question assez délicate. Il semble en effet qu'elles trahissent l'intention, deux fois répétée, de clore l'histoire du règne de David. Et si l'on s'avisait de dire que **8** 15-18 s'applique à la première partie du règne et **20** 23-26 à la dernière, il serait aisé d'écarter cette supposition en faisant remarquer sur quoi porte l'une des principales différences entre les deux morceaux : d'après **20** 25 « Tsadok et Abiathar étaient prêtres » et d'après **8** 17 « Tsadok, fils d'Achitub, et Achimélec, fils d'Abiathar, étaient prêtres ». Si l'une des données doit être envisagée comme plus tardive que l'autre, c'est celle du chapitre **8**, qui substitue le fils au père[1]. Il faut donc chercher ailleurs le moyen de résoudre le problème, et pour y arriver il n'est pas inutile de faire observer que **8** 3-12 contient en résumé, mais avec quelques détails supplémentaires, le récit de la même guerre que donne également plus au long **10** 6-19. On s'est demandé, en conséquence, si le ch. **8** n'avait pas été composé, sur la base d'une source ancienne et très sûre, pour remplacer dans l'histoire de David la narration circonstanciée des ch. **9-20** que l'on aurait voulu mettre de côté. Mais pourquoi demandera-t-on, aurait-on songé à effectuer cette suppression ? Pour répondre à cette question, il suffit de renvoyer à l'exemple du livre des Chroniques qui a précisément éliminé, dans l'histoire de David, tout ce qui concerne Bath-Schéba, Amnon, Absalom, etc., et n'a gardé de toute la série II Sam. **9-20** que la portion relative à la guerre contre les Ammonites (I Chron. **19** 1-**20** 3 = II Sam. **10** 1-**11** 1, **12** 29-31).

L'auteur du livre des Chroniques, qui avait sous les yeux le livre de Samuel, a donc jugé opportun d'omettre toute cette portion considérable de la biographie de David. Avant lui, quelque autre Juif peut pour des motifs analogues avoir conçu la même pensée et lui avoir donné un commencement

[1] Il est vrai qu'on a proposé de lire Abiathar, fils d'Achimélec, au lieu d'Achimélec, fils d'Abiathar ; on sait en effet que le père d'Abiathar s'appelait Achimélec, tandis qu'on ne lui connaît pas de fils de ce nom, du moins d'après Samuel et Rois. L'erreur serait en tout cas fort ancienne : à preuve I Chron. **24** 3, 6, 31, qui mentionne sous le règne de David, comme prêtre fonctionnant aux côtés de Tsadok, Achimélec, fils d'Abiathar.

Digitized by Google

d'exécution en élaborant ce qui constitue le ch. **8**. Seulement, et fort heureusement, cette tentative n'a pas abouti ; les ch. **9-20** nous ont été conservés à côté du ch. **8**. Une fois engagés sur cette voie de conjectures, nous pouvons aussi nous poser une question du même genre à propos du ch. **5**. Celui-ci, qui ressemble si fort au ch. **8** par sa façon sommaire d'enregistrer les faits, ne serait-il pas, lui aussi, le résumé d'un récit détaillé, relatant les faits et gestes de David durant les premières années de son règne et qui serait malheureusement perdu pour nous? Les considérations que nous serons tout à l'heure amené à présenter à propos de l'appendice (**21-24**) contribueront à nous faire admettre que le livre de Samuel a été l'objet de certaines opérations qui ont consisté tantôt à supprimer, tantôt à réintroduire telle ou telle de ses parties.

Appendice : II 21-24.

§ **132**. Les morceaux réunis dans cet appendice sont au nombre de 6 : deux d'entre eux (**22** et **23** 1-7) sont des poèmes sur lesquels nous reviendrons plus loin. Les quatre autres peuvent se grouper en deux catégories : d'une part **21** 1-14 et **24**, qui sont des récits circonstanciés, semblables à ceux de **6**, **9-20**, et d'autre part **21** 15-22 et **23** 8-39, qui ressemblent d'une façon frappante aux ch. **5** et **8**, et renferment une série de petites notices détachées.

Commençons par étudier ces deux derniers fragments. Le premier (**21** 15-22) paraît être la continuation naturelle et immédiate de **5** 17-25 ; il contient une série d'anecdotes relatives aux guerres contre les Philistins. La plus curieuse est celle du v. 19 : « Il y eut encore une bataille à Gob avec les Philistins, et Elchanan, fils de Jaaré-Oreguim, le Bethléhémite, tua Goliath de Gath, qui avait une lance dont le bois était comme une ensuble de tisserand[1] ». Il y a là une version différente de l'événement rapporté dans I Sam. **17**.

[1] La donnée de II Sam. **21** 19 a subi dans I Chron. **20** 5 la modification suivante : « Il y eut encore une bataille avec les Philistins, et Elchanan, fils de Jaïr, tua le frère de Goliath, Lachmi de Gath, qui avait une lance dont le

Digitized by Google

Quant au second fragment (**23** 8-39), il est également en bonne partie relatif à des exploits accomplis aux dépens des Philistins (9-17). Mais le terrain sur lequel il se place est pourtant un peu différent: son but est essentiellement d'énumérer les « vaillants hommes qui étaient au service de David », en enregistrant occasionnellement les hauts faits accomplis par quelques-uns d'entre eux.

Rien, semble-t-il, n'aurait empêché d'insérer ces deux petits documents dans le corps même du livre, par exemple à la suite du ch. **5**. D'autre part il faut reconnaître qu'ils sont tout à fait de la nature des pièces qu'on relègue volontiers dans un appendice. Mais encore faut-il que l'idée de créer un appendice ait surgi, que le besoin s'en soit fait sentir, et il est peu vraisemblable qu'on en ait conçu le plan en vue d'y consigner ces deux recueils de courtes notices qui auraient facilement trouvé leur place ailleurs. Le mobile qui a présidé à la formation de l'appendice doit être cherché autre part, à savoir dans les deux morceaux de l'autre catégorie (**21** 1-14 et **24**), que nous allons examiner.

§ **133**. Ceux-ci, comme nous l'avons déjà fait remarquer, sont de véritables narrations, se rapprochant à tous les points de vue des récits détaillés, concernant le règne de David, que contiennent les ch. **6**, **9-20**. L'affinité est même si grande qu'il paraît naturel de leur assigner une même provenance. Cela étant, il reste à expliquer pourquoi ces deux morceaux ne figurent pas dans le corps même de l'ouvrage, et l'on peut, pour répondre à cette question, recourir à l'un ou l'autre des moyens suivants.

Les uns pensent qu'il planait de l'incertitude sur la date des événements rapportés et par conséquent sur la place à leur assigner dans la série des actes du règne de David. Toutefois, rien ne prouve que l'ordonnateur des narrations du livre de Samuel ait été dominé par des considérations strictement chronologiques. Et de plus, est-il donc si difficile de déterminer approximativement, par le contenu même des

bois était comme une ensuble de tisserand. » Le nom attribué ici au « frère de Goliath », Lachmi, n'est autre que la seconde moitié du mot Bethléhémite (Beth-hal-Lachmi) qui qualifie Elchanan dans le texte de Samuel.

Digitized by Google

deux morceaux dont il s'agit, à quelle période de la carrière de David ils se rattachent? Le premier des deux (**21** 1-14) rapporte un acte de vengeance du sang, consommé à la requête des Gabaonites et aux dépens de la famille de Saül, et décrit à ce propos la conduite héroïquement maternelle de la malheureuse Ritspa, veuve de Saül et mère de deux des victimes [1]. Il paraît tout indiqué d'admettre que ces faits appartiennent à la phase initiale du règne de David sur tout Israël. Il est peu probable en effet que la satisfaction sanglante due aux Gabaonites ait été indéfiniment retardée. Le texte d'ailleurs met les incidents qu'il rapporte en corrélation chronologique avec les mesures prises par David en faveur de Mephiboscheth [2] (comp. **9**) et avec le transfert des ossements de Saül et de Jonathan qui, de Jabès en Galaad, passèrent dans le sépulcre de famille, au pays de Benjamin. Si chacune des observations que nous venons de présenter est insuffisante à elle seule pour aboutir à un résultat précis, il paraît pourtant que dans leur ensemble elles convergent toutes vers une même conclusion. On peut encore remarquer qu'en tout cas l'exécution des sept descendants de Saül doit précéder la révolte d'Absalom, car les invectives de Schimeï (**16** 5-8) font évidemment allusion à cet événement.

Quant au second récit (**24**), quoique plus étendu et plus important que le précédent, il est plus difficile à dater. Il y est question du dénombrement d'Israël et de Juda, ordonné par David et exécuté par Joab. Notons en passant l'énormité des chiffres obtenus : pour Israël 800 000 hommes de guerre, pour Juda 500 000. Sans que rien dans le texte montre en quoi dénombrer le peuple était une entreprise blâmable, David se reconnaît coupable, et à titre de châtiment la peste sévit dans tout le pays; mais Jérusalem est épargnée, et David érige un autel commémoratif sur l'aire d'Arauna le Jébusien. Aucun indice positif ne permet de fixer l'époque où se passèrent ces événements. Pourtant l'idée de faire le dénombre-

[1] Le v. 2b fait l'effet d'une adjonction explicative; comp. Jos. **9**.

[2] Quelques-uns considèrent le v. 7 comme une intercalation, ce qui ne nous semble point démontré. Il ne faut pas toutefois y opposer le « Mais » initial du v. 8 : ce mot est propre aux traductions; l'hébreu a : « Et ».

Digitized by Google

ment de son armée paraît devoir venir à l'esprit d'un roi plutôt au commencement de sa carrière, lorsqu'il a la perspective de nombreuses guerres à soutenir. En outre, il n'est point impossible qu'il y ait un lien entre l'établissement d'un sanctuaire sur l'aire d'Arauna et le transport de l'arche à Jérusalem (**6**).

Si, pour les motifs ci-dessus, il est peu probable que les deux récits en cause aient été rejetés dans un appendice en raison de préoccupations chronologiques, quelle autre explication peut-on fournir de ce fait? Pour en rendre compte, on reprend l'hypothèse, déjà énoncée plus haut, d'après laquelle, à un moment donné, la tentative aurait été faite d'éliminer du livre de Samuel toute une série de narrations, en y substituant des résumés sommaires et incolores. Et l'on suppose que, proscrits tout d'abord avec l'ensemble des récits similaires, les deux morceaux relatifs à l'exécution des descendants de Saül et au dénombrement auraient ensuite trouvé grâce aux yeux de quelque rédacteur et seraient rentrés dans le livre, si je puis dire ainsi, par la petite porte, en se contentant d'y figurer modestement sous forme d'appendice. Cette conjecture nous paraîtra surtout admissible s'il nous est permis de penser que ces deux morceaux faisaient partie, non pas de la série **6**, **9-20**, mais d'une autre suite de récits, concernant les débuts du règne; nous en avons déjà plus haut déclaré l'existence vraisemblable, et avons émis l'idée que le ch. **5**, sous sa forme très condensée, était tout ce qui nous en restait.

§ **134**. Quoi qu'il en soit de ces essais d'explication, il est du moins une chose certaine, c'est que l'appendice du livre de Samuel, par le seul fait de son existence, et aussi par le fait de sa structure, soulève une succession de problèmes bien difficiles à résoudre. Et nous ne sommes pas arrivé au bout, car nous avons encore à examiner les deux poèmes qui y ont trouvé place. Présentons au préalable une remarque sur l'agencement intérieur de l'appendice. Si nous groupons ensemble les morceaux de même nature, et que nous appelions les deux récits circonstanciés (**21** 1-14 et **24**) A et A', les deux recueils de notices statistiques (**21** 15-22 et **23** 8-39)

Digitized by Google

B et B′, enfin les deux morceaux poétiques (**22** et **23** 1-7) C et C′, l'ordre dans lequel ils se présentent à nous est : A B C C′ B′ A′. Et certainement cet arrangement n'est pas le plus simple et le plus naturel.

Le cantique du ch. **22** n'est autre que le psaume **18**. Les deux textes, sans être absolument identiques, remontent pourtant à coup sûr à un original commun, et ne présentent pas plus de divergences qu'on n'en rencontre d'habitude dans les morceaux parallèles de l'A. T. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder la question de la composition des psaumes et celle de leurs auteurs ; nous les traiterons d'une façon générale à propos du Psautier. Bornons-nous à constater que de tous les psaumes dans la suscription desquels figure le nom de David, celui-ci est le seul qu'on trouve aussi dans le livre historique qui raconte la vie du roi psalmiste. La phrase qui lui sert de titre (« ... lorsque l'Eternel l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül ») donne l'impression d'un regard jeté en arrière sur une vie longue et mouvementée. Par son contenu général le psaume répond assez bien à cette caractéristique, mais il ne renferme aucune allusion claire et positive à tel ou tel incident marquant de la carrière de David ; et s'il est applicable à ce dernier, il l'est tout aussi bien à d'autres parmi les rois de la dynastie davidique. C'est, au surplus, l'un des psaumes les plus poétiques, l'un de ceux qui chantent avec le plus d'élévation la grandeur de Dieu et la protection qu'il accorde à ses serviteurs.

Quant au petit poème du ch. **23** (1-7), il ne fait point partie du recueil des psaumes, et ce n'est pas avec ceux-ci qu'il offre de la ressemblance. C'est ailleurs qu'il faut chercher un genre de poésie analogue, au livre des Nombres (**23** et surtout **24**), dans les oracles de Balaam, sur le modèle desquels il semble avoir été conçu. Les éléments font totalement défaut pour pouvoir assigner une date à sa composition et déterminer son auteur.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Le livre des Rois.

§ **135.** Il en est du livre des Rois comme de celui de Samuel : ouvrage unique, non divisé par les juifs, il a été dédoublé dans les versions grecque et latine, puis, tardivement, dans les Bibles hébraïques imprimées. Tandis que l'on peut louer la façon dont la coupure a été pratiquée entre I et II Samuel, il faut reconnaître au contraire que dans le livre des Rois la division est malencontreuse : elle tombe au milieu du court règne d'Achazia d'Israël. Il faut avouer qu'étant donnée la structure du livre, il eût été difficile de trouver un endroit vraiment approprié pour le partage ; mais du moins y aurait-il eu avantage à détacher du premier livre les trois derniers versets (**22** 52-54) et à les placer en tête du second livre [1]. Chez les Grecs et les Latins nos deux livres des Rois s'appelaient, comme nous l'avons vu, troisième et quatrième livres des Règnes. Toutefois l'expression *Libri Regum* fut plus tard substituée à *Libri Regnorum*. Et de nos jours encore les écrivains catholiques romains citent volontiers nos livres de Samuel et des Rois comme I et II Rois, III et IV Rois. Il est à peine nécessaire de faire constater que la désignation « livre des Rois » (ou « des Règnes ») est tout à fait naturelle et bien choisie.

[1] Il se pourrait, au surplus, que l'endroit de la coupure n'ait pas été choisi volontairement, et qu'une circonstance purement matérielle — la fin d'un rouleau, — ait été le motif déterminant.

Digitized by Google

Tandis que les événements rapportés dans le livre de Samuel s'étendent sur une période relativement courte, un siècle environ, il en est autrement du livre des Rois qui, comme celui des Juges, et plus encore que ce dernier, raconte l'histoire de nombreuses générations successives. Partant de la fin du règne de David, donc de la première moitié du xe siècle av. J.-C., il se termine en enregistrant un incident relatif à l'an 561, et parcourt ainsi une période d'au moins quatre siècles. On comprend combien il serait désirable de pouvoir introduire dans cette longue narration quelques coupures bien marquées, et dans une certaine mesure la chose est faisable: une division en 3 parties s'impose d'elle-même.

Nous avons d'abord l'histoire du règne de Salomon (I **1-11**) comprenant au début (**1-2**) la fin du règne de David et se terminant (**11** 26-43) par la peinture des circonstances qui ont contribué à préparer le schisme.

La seconde partie (I **12**-II **17**), la plus considérable de beaucoup, raconte parallèlement les destinées des deux royaumes d'Israël et de Juda. Elle s'ouvre (I **12** 1-24) par la description du schisme et a sa conclusion (II **17** 7-41) dans un morceau récapitulatif, résumant l'histoire du royaume du nord et l'appréciant avec sévérité.

Enfin la troisième partie (II **18-25**) est consacrée au royaume de Juda et fait l'historique de la période qui s'est écoulée de la ruine de Samarie (722) à celle de Jérusalem (586).

Comme on le voit, la première et la dernière partie ont des dimensions très raisonnables, et l'on n'éprouve pas le besoin de les subdiviser; il en est autrement de la partie centrale, au sein de laquelle on voudrait pouvoir pratiquer quelques sections; mais, ainsi qu'il apparaîtra clairement quand nous nous en occuperons en détail, la nature même de l'histoire racontée et le procédé choisi par le narrateur s'y opposent malheureusement.

§ **136**. Avant d'aborder l'analyse successive des trois parties, il importe de présenter quelques observations préalables et de chercher à caractériser la physionomie générale du livre.

Digitized by Google

Une première remarque à faire, c'est que le livre des Rois renvoie fréquemment et d'une façon systématique ses lecteurs à d'autres ouvrages qu'ils pourraient consulter et qui les renseigneraient plus complètement sur les sujets traités. Aucun des livres bibliques que nous avons étudiés jusqu'ici ne procède de cette manière. Nous avons rencontré, il est vrai, dans Nombr. **21** 14 un renvoi au « Livre des guerres de l'Eternel » et dans Jos. **10** 13 et II Sam. **1** 18 des citations du « Livre du Juste ». Mais ces mentions occasionnelles sont trop rares pour pouvoir être mises en regard du fait que nous constatons dans le livre des Rois. Chez celui-ci, ce qui ailleurs est l'exception devient la règle. Au moment où se termine l'histoire d'un règne, le livre des Rois indique invariablement à quelle source on pourrait puiser pour obtenir d'autres détails, et son auteur montre ainsi d'une façon implicite d'où proviennent les données qu'il a jugé opportun d'introduire dans son œuvre.

Le sources auxquelles le livre des Rois renvoie explicitement sont au nombre de trois :

1° Le livre des Actes de Salomon (I **11** 41).

2° Le livre des Annales ou Chroniques des rois d'Israël, cité dix-huit fois (I **14** 19, **15** 31, **16** 5, 14, 20, 27, **22** 39, II **1** 18, **10** 34, **13** 8, 12, **14** 15, 28, **15** 11, 15, 21, 26, 31).

3° Le livre des Annales ou Chroniques des rois de Juda, cité quinze fois (I **14** 29, **15** 7, 23, **22** 46, II **8** 23, **12** 19, **14** 18, **15** 6, 36, **16** 19, **20** 20, **21** 17, 25, **23** 28, **24** 5).

Le titre commun aux deux dernières sources citées, livre des Annales ou des Chroniques, est le même que porte le livre canonique qui figure dans nos Bibles sous le nom de livre des Chroniques, lequel est pourtant un ouvrage tout différent, sensiblement postérieur au livre des Rois, tandis que les sources de ce dernier sont, cela va sans dire, plus anciennes. En adoptant pour désigner les sources du livre des Rois, dans les 33 passages susmentionnés, le terme de Chroniques, nos traductions ont favorisé une confusion regrettable; nous chercherons à l'éviter en employant le mot d'Annales, qui est tout aussi exact et ne prête pas à l'équivoque.

Digitized by Google

Sur le nombre des rois d'Israël, il n'en est que deux à propos desquels le renvoi accoutumé aux Annales fasse défaut, à savoir Joram, fils d'Achab, et Osée. Celui-ci étant le dernier de toute la série et sa mort coïncidant avec la chute définitive du royaume, l'omission s'explique aisément. Pour Joram, au contraire, elle semble purement accidentelle, et doit provenir de la négligence du rédacteur ou peut-être d'une distraction de copiste.

Dans le royaume du sud, la formule habituelle de renvoi manque plus souvent, à savoir pour Achazia, Athalie, Joachaz, Jéconias et Sédécias. Pour ce dernier on peut alléguer le même motif que pour Osée d'Israël, et pour Jéconias il faut remarquer que les derniers versets du livre des Rois (II **25** 27-30) lui sont encore consacrés. Pour Joachaz on pourrait faire valoir l'extrême brièveté de son règne, trois mois, si l'on ne constatait la présence de la formule stéréotype à propos de règnes plus courts encore, ceux de Schallum, un mois, et de Zimri, une semaine. Le fait que Joachaz fut déporté en Egypte et y vécut encore un temps indéterminé serait peut-être de nature à justifier l'omission. Celle-ci se comprend aisément à propos de l'usurpatrice Athalie. Quant à Achazia, nous devons nous borner à observer que sa mort et celle de Joram d'Israël furent simultanées; il y a donc quelque chance pour que la même cause soit intervenue pour supprimer à propos de l'un et de l'autre la mention des Annales.

Comme contre-partie des lacunes qui viennent d'être signalées, il faut noter que, pour l'un des rois du royaume du nord, Joas, la formule de renvoi aux Annales est répétée en deux endroits: II **13** 12 et **14** 15.

Qu'était-ce que ce livre des Actes de Salomon? qu'était-ce que ces livres d'Annales des rois d'Israël et des rois de Juda? Il semble que ce fussent des ouvrages essentiellement politiques, relatant pour chacun des deux royaumes, et déjà auparavant pour Salomon, les faits et gestes de chaque souverain ; or nous savons qu'il y avait à la cour des rois, du moins sous David, Salomon, Ezéchias et Josias, un personnage officiel portant le titre de « mémorialiste » ou

Digitized by Google

d' « historiographe[1] » (II Sam. **8** 16, **20** 24, I Rois **4** 3, II **18** 18, 37, II Chron. **34** 8). Or il semblerait assez naturel que les livres des Actes ou des Annales fussent l'œuvre de ces fonctionnaires, et parmi les critiques modernes il en est plusieurs qui se rangent à cette hypothèse. D'autres cependant font remarquer que ces ouvrages, à en juger par les extraits que nous en possédons, ne portent pas le caractère de l'officialité. En particulier dans le royaume du nord, avec le changement continuel des dynasties, on a quelque peine à se représenter les historiographes attitrés poursuivant d'une âme sereine leur tâche accoutumée, alors que les usurpations se succédaient et que les règnes avaient une durée parfois très éphémère. Aussi, sans songer à contester l'existence des mémorialistes royaux et de leurs registres, sommes-nous plutôt disposé à voir dans les sources du livre des Rois des documents historiques indépendants de toute attache officielle et présentant les meilleures garanties de crédibilité.

Nous reviendrons plus loin sur la manière dont ces sources ont été utilisées pour la composition du livre des Rois.

§ **137**. Notre seconde remarque préalable porte sur l'esprit qui anime le livre des Rois et qui a présidé à sa rédaction. C'est, nous avons à peine besoin de le dire, l'esprit deutéronomistique, dont l'influence se retrouve d'un bout à l'autre, beaucoup plus que dans Samuel, au moins autant que dans les Juges et même plus encore. On se rappelle que dans ce dernier livre la personnalité du rédacteur deutéronomistique se fait surtout sentir dans sa façon de concevoir l'histoire du peuple en général et celle de chacun des principaux juges en particulier ; il en résulte un exposé de principes au commencement du corps central de l'ouvrage, et des formules qui se répètent en termes analogues au début et à la fin de chaque biographie. Le livre des Rois présente la même apparence, à cette différence près qu'il ne s'ouvre pas par une

[1] Le mot hébreu *mazkir* signifie proprement « celui qui rappelle, qui enregistre ». Segond le traduit assez improprement par « archiviste » ; Ostervald revisé oscille entre « archiviste » et « chancelier » ; la Bible annotée a tantôt « chancelier », tantôt « rédacteur des chroniques », tantôt enfin « historiographe ».

Digitized by Google

description générale et pour ainsi dire schématique de la période tout entière, et cela pour des raisons faciles à comprendre et tenant aux conditions mêmes où s'est trouvé le peuple ; chaque règne en revanche est caractérisé d'une façon systématique. On remarquera les formules toujours les mêmes par lesquelles sont annoncés l'avènement et la mort des rois. Seulement il faut noter une différence suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des deux royaumes. Pour les rois d'Israël la formule initiale indique seulement le synchronisme avec Juda et la durée du règne, tandis que pour le royaume du sud l'âge au moment de l'avènement et le nom de la mère du nouveau souverain sont indiqués en sus des autres renseignements. Quant aux formules terminales, elles se ressemblent davantage d'un royaume à l'autre ; elles mentionnent la mort et l'enterrement du roi ainsi que le nom de son successeur. Toutefois, pour les rois d'Israël, on peut constater l'omission constante d'une phrase qui est par contre fréquente pour Juda : « Il fut enterré avec ses pères » ; les nombreux changements de dynastie expliquent aisément cette divergence. L'annonce de la mort d'un roi est toujours accompagnée du renvoi au livre des Annales, sauf les quelques exceptions déjà signalées.

Le rédacteur du livre des Rois ne s'est du reste point borné à donner à chaque règne une introduction et une conclusion uniformes : il y a joint une appréciation religieuse et morale, qui précède les détails qu'il juge opportun de donner à propos de chaque roi. Ce jugement est en général exprimé par la phrase suivante : « Il fit ce qui est droit (ou ce qui est mal) aux yeux de l'Eternel ». Le verdict ainsi porté sur les rois d'Israël est sans exception défavorable : tous ont « fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel », tous sont solidaires du « péché de Jéroboam, fils de Nébath », le fondateur du royaume. Cependant il y a des nuances : certains rois sont jugés moins sévèrement que d'autres, tandis que pour quelques-uns la condamnation est particulièrement accentuée. Quant aux rois de Juda, ceux qui ont « fait ce qui est bien » sont Asa, Josaphat, Joas, Amatsia, Azaria (= Ozias), Jotham, Ezéchias et Josias. Encore ici, il faut constater cer-

Digitized by Google

taines distinctions : outre Joas dont la conduite n'est approuvée que pour une partie de sa carrière, d'autres encore ne bénéficient pas d'un éloge sans réserves. Seuls Ezéchias et Josias reçoivent un témoignage d'entière approbation ; de l'un et de l'autre il est dit que ni parmi leurs prédécesseurs, ni parmi leurs successeurs, il n'y eut personne qui leur ait été semblable (II **18** 5, **23** 25). C'est qu'ici intervient l'idée favorite de D, celle du sanctuaire unique. Ezéchias et Josias sont les rois réformateurs qui font disparaître les hauts-lieux. Leurs devanciers, même les plus justes et les plus pieux, n'ont point mis en pratique les principes deutéronomistiques, et cela, ajouterons-nous, par la simple raison qu'ils les ignoraient. Il en résulte que même à propos d'un Asa, d'un Josaphat ou d'un Ozias, après avoir constaté qu'il « fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel », le texte ajoute : « Seulement les hauts-lieux ne disparurent point ». Il importe de reconnaître l'extrême importance que cette question du maintien ou de la suppression des hauts-lieux revêt pour l'auteur deutéronomistique du livre des Rois ; ses jugements en sont fortement influencés. Cependant il n'en fait pas un critère absolu de son admiration ou de son blâme, et ne mérite par conséquent pas les accusations d'intransigeance et de fanatisme qu'on a parfois lancées contre lui. Il regrette, à son point de vue, l'attitude de certains rois de Juda à l'égard des hauts-lieux ; il ne les enveloppe point pour cela dans une réprobation générale, et, sauf cette unique restriction concernant l'unité du sanctuaire, il déclare qu'ils ont « fait ce qui est droit aux yeux de l'Eternel ».

Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que le rédacteur s'est contenté de donner aux biographies des Rois les encadrements que nous venons de décrire et que l'on retrouve à propos de chaque règne. Son travail s'est étendu plus loin : non seulement il a trié, dans les livres des Actes et des Annales, les matériaux qu'il jugeait propres à figurer dans son ouvrage, mais encore il a consulté d'autres sources et les a utilisées, comme nous le verrons, en plusieurs endroits, et de plus, il a introduit, dans son exposé, tantôt de son propre chef, tantôt sur la foi d'autres documents, des notes et des

Digitized by Google

développements de dimensions variables, mais portant son empreinte et écrites de son style caractéristique et aisément reconnaissable.

§ **138**. Notre troisième et dernière remarque préalable concerne la chronologie. On pourrait concevoir une narration embrassant un champ de plusieurs siècles, et ne se préoccupant pourtant à aucun degré des questions de chiffres et de dates. Tel n'est pas le cas du livre des Rois, dans lequel, bien au contraire, ces sujets sont traités d'une façon suivie et systématique. Mais en fait de chronologie, il ne suffit pas de bonnes intentions, ni même d'exactitude scrupuleuse ; il faut un principe, une méthode.

Incontestablement le meilleur système à adopter est celui d'une ère, c'est-à-dire d'un point initial nettement déterminé et généralement accepté, à partir duquel on compte les années ; c'est celui qu'ont pratiqué les Grecs avec leurs olympiades, et dont se servent actuellement les chrétiens, les musulmans, les juifs. Peu importe d'ailleurs que le point de départ soit calculé arbitrairement, comme c'est le cas de la création du monde dans le calendrier judaïque, ou même qu'on l'ait fixé d'une façon erronée, ainsi que l'a fait pour la naissance de Jésus-Christ le moine Denys le Petit. Nous savons actuellement que Jésus est né plusieurs années « avant la naissance de J.-C. », ce qui est parfaitement contradictoire, ce que l'on peut trouver fâcheux et regrettable, mais ce qui ne nuit en rien à la valeur de notre chronologie.

Un second système, moins bon mais encore acceptable, est celui des éponymes, usité chez les Assyriens et chez les Romains. Il consiste à donner à chaque année le nom d'un magistrat (en Assyrie) ou de deux (les consuls à Rome), et à dater les événements en indiquant quel était ou quels étaient les titulaires du moment. Ce procédé répond au but qu'on se propose d'une façon satisfaisante, mais à une condition sine qua non : c'est qu'on ait sous les yeux ou, ce qui est plus difficile, dans la mémoire la liste exacte et complète des magistrats éponymes. A supposer par conséquent que cette liste, pour ce qui concerne l'Assyrie, n'eût pas été retrouvée, les indications chronologiques les plus précises des

Digitized by Google

monuments de Ninive seraient pour nous sans valeur. Il n'en est heureusement pas ainsi, et la chronologie assyrienne peut par conséquent rendre d'inestimables services pour contrôler et rectifier celle des Hébreux. Il est vrai qu'avec le système des éponymes certaines difficultés de détail peuvent encore surgir, lorsque, par exemple, le même titulaire représente deux années à quelque distance l'une de l'autre, ou bien quand on rencontre deux homonymes. Mais à part cela les avantages sont très réels, et les garanties suffisantes.

Très inférieur aux deux précédents systèmes est celui que les Israélites ont connu et employé, et d'après lequel le temps se mesure en enregistrant la durée respective des règnes successifs. Avec ce procédé, qui ressemble par là à celui des éponymes, une date citée n'a de signification que si l'on possède mentalement ou par écrit le tableau de la durée des règnes. En outre d'autres inconvénients se présentent dans l'application. En effet, l'avènement d'un roi ne coïncide pas toujours, tant s'en faut, avec le premier jour de l'année courante et pourtant, quand il s'agit de numéroter les mois d'une année, on procède toujours comme si cette coïncidence existait. De plus, certains règnes (Zimri, Zacharie, Schallum, Joachaz, Jéconias) ont duré moins d'une année. Tant qu'il s'agit simplement, au point de vue pratique, de fixer le moment où s'est passé tel ou tel événement, on obtient un résultat satisfaisant; mais dès qu'on veut généraliser, se rendre compte d'une période plus ou moins longue et déterminer exactement la distance des faits entre eux, on découvre des obscurités faciles à prévoir du reste. En effet, à chaque changement de souverain, il se produit une incertitude portant sur une année; et quand il y a eu, comme c'est le cas en Israël et en Juda, une vingtaine de rois successifs, la durée totale de la période se trouve allongée ou raccourcie d'environ 20 ans, suivant qu'on identifie la dernière année d'un roi avec la première de son successeur ou bien qu'on les distingue et qu'on les additionne séparément. Sans doute, au moyen d'une règle posée à l'avance, on pourrait empêcher toute fluctuation; encore faudrait-il que cette règle fût strictement observée par les écrivains, et, qui plus est, qu'elle

Digitized by Google

fût connue de la postérité. Ainsi, on pourrait statuer que toute année entamée compte tout entière comme faisant partie du règne du roi défunt, et que celui de son successeur ne commence, au point de vue du système chronologique adopté, qu'avec le premier jour de l'année courante qui suit cet avènement. Ou bien on pourrait admettre l'inverse. Ou bien on pourrait tout faire dépendre du fait que le changement de souverain s'est produit avant ou après le milieu de l'année. Peu importerait le procédé adopté, pourvu qu'il fût régulièrement suivi et que nous fussions au courant. Alors nous pourrions peut-être reconstituer, sur les bases bibliques, la chronologie d'Israël au temps des rois. Nous nous heurterions pourtant encore à d'autres difficultés. Qu'il y ait par exemple un fils associé au trône par son père[1] (II **15** 5) et que cet état de choses se prolonge pendant plusieurs années, au règne duquel des deux rois appartiendra cette période? Il peut aussi y avoir compétition de deux prétendants au trône[2] (I **16** 21-22) : le règne du vainqueur datera-t-il de la mort du roi précédent ou bien seulement de la défaite du

[1] Ozias étant devenu lépreux, son fils Jotham prit en mains le gouvernement. Les 16 ans de règne de Jotham (II **15** 33) comprennent-ils le temps où il fut régent du royaume? et ce même temps a-t-il été déduit des 52 ans de règne de son père (II **15** 2)? — On a souvent admis que Joram de Juda avait également régné aux côtés de son père Josaphat. Cette hypothèse se fonde sur le passage II **8** 16 dont voici la traduction littérale : « Dans la cinquième année de Joram, roi d'Israël, et de Josaphat, roi de Juda, Joram, fils de Josaphat, roi de Juda, régna », ce qui impliquerait l'avènement simultané de Joram d'Israël et de Josaphat, contrairement aux faits les mieux établis. L'interprétation donnée à ce verset par Ostervald et la Bible annotée n'est pas conforme à l'hébreu ; quant à Segond, il a simplement retranché, sans note justificative, les mots gênants : « et de Josaphat, roi de Juda ». Il est en effet plausible que ces mots constituent une glose introduite ici, assez maladroitement du reste, pour chercher à sortir d'un inextricable dédale chronologique ; comp. I **16** 29, **22** 41-42, 52, II **1** 17, **3** 1, **8** 16-17, 25-26, **9** 29.

[2] Après la mort de l'usurpateur Zimri, Omri et Thibni se disputent la couronne. Thibni meurt, Omri règne pendant 12 ans (d'après I **16** 23b), ce qui est le chiffre résultant d'une comparaison de **16** 15 avec **16** 29; il comprend les années de lutte entre les deux rivaux. Mais **16** 23a représente l'autre manière de compter, en excluant la période de guerre civile ; dans ce système Omri n'a régné que 8 ans.

Digitized by Google

concurrent malheureux? Dans ce cas, il y aurait un interrègne qui ferait une lacune dans la chronologie générale. D'ailleurs, cette éventualité d'un temps indéfini d'anarchie entre deux règnes peut s'être produite encore dans d'autres circonstances [1].

§ **139.** Le système chronologique adopté par les Hébreux étant tel que nous venons de le décrire, on comprend aisément l'incertitude qui plane soit sur la durée totale de la période allant de l'avènement de Salomon à la mort de Sédécias, soit sur la date précise de chacun des événements survenus au cours de ces quatre siècles. La difficulté d'obtenir des données sûres est encore aggravée par la possibilité d'erreurs qui se seraient produites dans les nombres cités par le livre des Rois, et en second lieu par le fait que, parallèlement à la chronologie judéenne, se déroule celle du royaume du nord, avec d'importantes divergences.

Sur le premier point, les fautes proprement dites commises sinon lors de la rédaction première, du moins par des copistes successifs, nous restons naturellement sur le terrain des suppositions. Il faut pourtant avouer qu'il est excusable de soupçonner une erreur quand on voit un fils n'avoir que 11 ans de moins que son père (comp. II **16** 2 avec **18** 2). Nous avons vu d'ailleurs dans I Sam **13** 1 ce qui peut advenir d'indications chronologiques (voir aussi II Sam. **15** 7) et nous verrons plus tard dans II Chron. **22** 2 (comp. **21** 5) un père mourir à 40 ans en laissant un fils de 42 ans; ici fort heureusement le passage correspondant II Rois **8** 26 rétablit le chiffre de 22 ans.

Sur le second point, la coexistence des deux chronologies parallèles, il faut remarquer qu'à priori il n'y a aucune raison de donner la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre: elles se présentent dans les mêmes conditions. Elles devraient aboutir à des résultats identiques, et pourtant elles diffèrent quant au total des années entre le schisme et la ruine de Samarie.

[1] Il est assez piquant de voir que ces règnes simultanés et ces interrègnes, qui nous apparaissent comme des difficultés, se présentent comme de précieux instruments d'harmonisation pour ceux qui veulent à tout prix faire concorder les chronologies des deux royaumes.

Digitized by Google

Il est vrai de dire que cette dernière date n'est malheureusement pas indiquée dans la chronologie de Juda, et ne peut y être introduite que d'une façon conjecturale, en utilisant les synchronismes calculés par l'auteur du livre des Rois et dont il sera parlé tout à l'heure. Mentionnons auparavant que, sur le long parcours de l'histoire simultanée des deux royaumes, il y a du moins un point de repère: la mort de Joram d'Israël et celle de son neveu Achazia de Juda ont eu lieu non seulement la même année, mais le même jour (II 9 24, 27). En calculant le temps écoulé depuis le schisme jusqu'à ce double événement, on trouve un léger désaccord entre les deux chronologies, et la divergence devient plus grande durant la période ultérieure. Le rédacteur du livre des Rois, en possession des chiffres que les Annales lui fournissaient sur la durée de tous les règnes du nord et du sud, a pris la peine de calculer tous les synchronismes et d'établir ainsi un lien chronologique continu entre les deux narrations qu'il entrelace et unit si étroitement. Il semblerait à première vue qu'il dût en résulter un accroissement de garanties, un avantage positif provenant d'un contrôle rigoureux. Malheureusement il n'en est point ainsi, et quelles qu'aient été les intentions de l'auteur des synchronismes et la conscience avec laquelle il a travaillé, ses efforts n'ont pas abouti à simplifier le problème; ils l'ont plutôt compliqué en augmentant le nombre des données douteuses ou énigmatiques.

En présence d'une situation aussi embarrassante l'historien possède du moins une ressource précieuse, la chronologie assyrienne, qui est maintenant connue d'une façon assez sûre et assez complète pour qu'on puisse l'employer à titre de correctif lorsque celle d'Israël est en défaut. La mention de certains rois de Juda et surtout d'Israël revient assez fréquemment dans les inscriptions cunéiformes pour qu'on puisse en tirer parti et qu'il y ait moyen de trancher certaines questions d'une façon plausible. Le système chronologique assyrien repose, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, sur un fondement solide, sur la liste (ou « canon ») des éponymes ; et celle-ci a l'avantage d'enregistrer avec soin les années où se sont produites des éclipses, dont les astro-

Digitized by Google

nomes modernes sont à même de calculer la date précise. A première vue il semblerait que la chronologie des Egyptiens pût rendre les mêmes services que celle des Assyriens. Mais les points de contact entre l'histoire d'Egypte et celle d'Israël avant l'exil sont trop peu nombreux pour fournir à cet égard des renseignements utiles.

En résumé, la chronologie du livre des Rois constitue pour ceux qui étudient cette période un instrument de travail qui présente de notables imperfections, mais qui a cependant une valeur incontestable. Trop longtemps on en a surfait les mérites, la décrivant comme parfaite et faisant disparaître au moyen d'artifices ses erreurs et ses contradictions. Plus tard, par une réaction compréhensible, on l'a dépréciée à l'excès ; on a soutenu qu'elle était purement factice et que les chiffres assignés à la durée de chaque règne avaient été distribués arbitrairement. De nos jours on paraît être revenu de l'un et de l'autre de ces deux extrêmes. On s'accorde à reconnaître que les données chronologiques du livre des Rois, selon toute apparence empruntées aux Annales, ont une sérieuse valeur documentaire ; les synchronismes, calculés après coup par le rédacteur, présentent toutefois moins de garanties que les nombres fixant la durée des règnes. C'est également à un calcul du rédacteur qu'il convient d'attribuer l'indication chronologique par laquelle la période qui commence avec Salomon est rattachée à la période précédente. On lit dans I 6 1 que la quatrième année de Salomon, celle où il entreprit la construction du temple, était la 480e à partir de la sortie d'Egypte. Ce résultat, comme nous l'avons déjà montré plus haut, p. 295, ne peut avoir été obtenu qu'en faisant le compte des générations, qui, dans telle ou telle généalogie, s'étaient succédé de l'époque de Moïse à celle de l'érection du temple. Nous pouvons encore à l'heure actuelle refaire cette opération qui aboutit au chiffre 12. Qu'on multiplie celui-ci par 40, suivant le procédé déjà signalé précédemment, on arrive tout naturellement à 480. Du reste le verset en question paraît avoir été très tardivement introduit dans le texte, à en juger d'après certains indices. Il semble avoir manqué originairement dans la version des Septante, où on l'introduisit plus

Digitized by Google

tard, en l'insérant à une place différente de celle qu'il occupe dans le texte hébreu. D'ailleurs, à part le chiffre 480, il n'est que la reproduction d'un autre verset du même chapitre **6**, le v. 37, lequel offre toutes les garanties d'antériorité.

Après avoir présenté les trois remarques ci-dessus, dont l'importance nous paraît justifier la place considérable qui leur a été faite, nous pouvons passer à l'analyse du livre.

Première partie : Le règne de Salomon (I 1-11).

§ **140.** Les divers éléments qu'on peut discerner dans cette première partie se groupent en cinq catégories.

1° Une narration faisant directement suite à la biographie de David (II Sam. **6**, **9-20**) et relatant la fin de son règne.

2° Des extraits du livre des Actes de Salomon, consistant en brèves notices, ayant un caractère administratif et statistique.

3° Des anecdotes destinées à illustrer certains détails de la catégorie précédente, spécialement la richesse et la sagesse du roi.

4° Des morceaux étendus, de la plus haute valeur, se rapportant au temple, et qui semblent avoir été empruntés aux archives du sanctuaire avec d'autres renseignements du même ordre que nous rencontrerons dans l'histoire de certains règnes ultérieurs.

5° Des compléments et des développements dus principalement au rédacteur deutéronomistique, et provenant aussi, mais dans une moindre proportion, d'annotateurs plus tardifs.

Il importe d'observer que, dans ces onze chapitres, le nombre des versets qui, dans le texte hébreu et dans les Septante, n'occupent pas la même place est particulièrement considérable.

Les ch. **1** et **2** décrivent la vieillesse de David et montrent en son fils Adonija le prétendant au trône, appuyé par Joab et Abiathar. Ses plans sont déjoués par Nathan, Bath-Schéba et Tsadok, qui obtiennent l'onction pour Salomon encore du vivant de son père. David mourant donne à son

Digitized by Google

successeur des instructions relatives à divers personnages, puis il meurt, et Salomon exécute les ordres reçus à l'égard de Joab et de Schimeï. Le récit y ajoute ce qui concerne Adonija et Abiathar. On reconnaît sans peine dans cette narration les caractères de celle qu'on lit dans II Sam. **6**, **9-20**; il y a lieu de relever, dans **2** 2-4, 10-12, 27, certaines traces de l'intervention du rédacteur deutéronomistique.

Après une brève mention du mariage de Salomon avec la fille du roi d'Egypte et deux versets de réflexions deutéronomistiques à propos des hauts-lieux, le ch. **3** raconte le sacrifice à Gabaon et le songe du jeune roi demandant et obtenant la sagesse; puis il rapporte, à titre d'exemple, la célèbre anecdote connue sous le nom de jugement de Salomon.

Le ch. **4** énumère (1-6), dans une liste rappelant II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26, les fonctionnaires de Salomon, et de plus les douze intendants de provinces (7-19), qui pourvoyaient à l'entretien de la cour (27-28)[1]. Les v. 20-26 rompent l'enchaînement du texte; ils n'en sont pas moins incontestablement de la même provenance que le reste du chapitre[2], et leur présence en cet endroit n'est point le fait d'une intercalation tardive, mais d'une transposition. Les Septante les placent ailleurs, à savoir aussitôt après **2** 46. Est-ce bien là leur place normale? On ne saurait l'affirmer. L'ordonnance primitive de ces premiers chapitres du livre est difficile à reconstituer.

Les derniers versets du ch. **4** (29-34) traitent de la sagesse de Salomon, sans aucune allusion au récit du ch. **3**; ils font intervenir les noms de divers personnages, les uns mentionnés dans Ps. **88** 1, **89** 1, les autres totalement inconnus, et fournissent de curieux détails sur les sentences et les poèmes de Salomon ainsi que sur sa célébrité universelle.

Les préparatifs de Salomon en vue de la construction du temple font le sujet du ch. **5**, qui rapporte à cet effet ses re-

[1] Le v. 27 commence dans le texte hébreu par : « Et ces intendants... », ce qui le rattache directement aux v. 7-19.

[2] A l'exception toutefois du v. 24 qui renferme une trace évidente de postériorité : celui qui a écrit cette phrase était à l'orient de l'Euphrate (comp. v. 21).

Digitized by Google

lations avec le roi de Tyr et les mesures prises pour organiser le service des corvées. Ce morceau peut être extrait du livre des Actes ; mais il est plus probable qu'il provient des archives du temple. Et c'est de là que sont tirés en tout cas les ch. **6** et **7**, ou du moins la majeure partie de ces deux chapitres, à l'exclusion des passages **6** 11-13, adjonction deutéronomistique, et **7** 1-12, concernant le palais royal. Il faut en effet remarquer que les données circonstanciées relatives à la construction du temple ne forment pas un tout continu. Ce qui se rapporte au bâtiment proprement dit et à son ornementation fait le sujet d'un premier morceau (**6** 1-10, 14-38) ; puis, séparé de celui-ci par la péricope **7** 1-12 décrivant le palais royal ainsi que d'autres édifices connexes, vient un second morceau (**7** 13-51) consacré aux travaux d'art exécutés par un Tyrien, nommé Hiram comme son roi, et destinés soit au parvis, soit au sanctuaire même. Seulement, tandis que le texte dépeint en grand détail les colonnes, la grande cuve, les « bases [1] » et les bassins du parvis, il ne mentionne pas le grand autel des holocaustes et énumère sans aucun détail les meubles et les ustensiles du lieu saint, même les plus importants (autel des parfums, table des pains, chandeliers). La disproportion que nous constatons ici a quelque chose d'étrange. Est-elle le fait de l'écrivain lui-même ? ou bien la description, plus complète et mieux coordonnée à l'origine, a-t-elle subi ultérieurement des abréviations causant un dommage irréparable ? Quoi qu'il en soit, le résultat en est que la description du temple présente pour nous les inconséquences et les lacunes les plus regrettables.

§ **141**. Après avoir achevé ce qui concerne la construction du temple, le livre des Rois passe à la dédicace solennelle de cet édifice, **8** 1-**9** 9. Ce morceau est certainement emprunté aux sources anciennes, Actes de Salomon et archives du temple, du moins quant à ses matériaux premiers. Car ici plus qu'ailleurs le rédacteur deutéronomistique a repris et retravaillé les données primitives. Celles-ci ne subsistent guère intactes que dans **8** 12-22, 62-66. Dans tout le reste on

[1] Ces « bases » étaient des espèces de tables sur roues, destinées à supporter les bassins pour les ablutions.

Digitized by Google

reconnaît la note caractéristique et les développements accoutumés de l'école de D.

8 1-11 décrit le début des cérémonies, à savoir l'installation de l'arche dans le nouveau sanctuaire. Dans les Septante les v. 1-5 figurent sous une forme plus abrégée que dans l'hébreu. Les v. 12-13 constituent un fragment à part, qui n'a rien de deutéronomistique. C'est bien plutôt un reste de poésie antique, et certainement la plus authentique des œuvres attribuées à Salomon dans toute la Bible. Les Septante placent ces deux versets ailleurs, après le v. 53, et n'établissent par conséquent pas de lien entre eux et le v. 11. De plus, ils y ajoutent l'intéressante remarque : « Ceci n'est-il pas écrit dans le Livre du Chant (ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς) ? » Or il n'y a guère lieu de douter que ce Livre du Chant doive être identifié avec le Livre du *yaschar* (ou du Juste)[1], déjà cité dans Jos. **10** 13 et II Sam. **1** 18. Le texte grec est en outre plus étendu que l'hébreu, et diffère sensiblement de ce dernier. Il est difficile de dire auquel on doit accorder la préférence[2].

Les v. 14-21, non retouchés par le rédacteur, rappellent le souvenir de David et du projet qu'il avait formé de bâtir un temple (II Sam. 7). Le v. 22, qui appartient également à l'ancienne source, servait sans doute d'introduction à la prière de dédicace (23-53), laquelle ne nous est parvenue que sous une forme considérablement modifiée et développée à la façon de D. C'est du reste parmi les pages deutéronomistiques de l'A. T. l'une des plus belles et des plus impressionnantes. La main du rédacteur se fait encore sentir dans **8** 54-61 (bénédiction donnée au peuple par Salomon) et dans **9** 1-9 (ap-

[1] En effet chant se dit en hébreu *schir*, et les deux mots *schir* et *yaschar* ne diffèrent que par l'interversion de deux lettres; la version syriaque présente la même leçon dans Jos. **10** 13. La question est de savoir si la désignation primitive de ce vieux recueil était Livre du Juste ou bien Livre du Chant. — Comp. plus haut, p. 263 et 325.

[2] La traduction du texte hébreu se trouve dans toutes nos Bibles; voici celle du grec, rectifiée au moyen d'une ou deux corrections qui s'imposent :

L'Eternel a placé le soleil dans les cieux,
Lui-même a déclaré vouloir habiter dans l'obscurité.
Bâtis ma maison, une maison qui soit mon habitation,
Afin que j'y demeure à toujours.

Digitized by Google

parition de l'Eternel à Salomon, faisant pendant à celle de **3** 4-14). En revanche **8** 62-66 n'a pas été retouché par le rédacteur deutéronomistique. Mais une glose a été intercalée dans le texte du v. 65 (« et sept autres jours, soit quatorze jours »), sans doute dans le but de mettre le récit en harmonie avec les usages légaux postexiliques ; comp. II Chron. **7** 8-10. Les mots du v. 66 : « Le huitième jour il renvoya le peuple » montrent que l'adjonction ci-dessus est incompatible avec le texte primitif ; elle manque d'ailleurs dans l'un des meilleurs manuscrits des Septante.

La seconde partie du ch. **9** (10-23) provient des Actes de Salomon, et complète rétrospectivement les détails du ch. **5**, en parlant du règlement des comptes de Salomon avec Hiram et des travaux exécutés par les hommes de corvée. A propos de ces derniers, les v. 20-23 font, entre les descendants des Cananéens et les Israélites, une distinction qui pourrait bien avoir été sinon introduite, du moins renforcée après coup ; car elle ne s'accorde ni avec **5** 13, ni avec **11** 28, ni surtout avec les causes déterminantes du schisme (ch. **12**). Enfin les derniers versets du ch. **9** (24-28) et le ch. **10** en entier sont remplis par toute une série de menus faits, tirés des Actes, et faisant ressortir la richesse de Salomon et sa sagesse, sans parler d'autres détails concernant son administration. Le groupement de ces diverses informations n'a rien de systématique. Ainsi **10** 11-12 devrait suivre immédiatement **9** 26-28, et de cette façon **10** 13 suivrait **10** 10 auquel il se rattache étroitement ; **10** 22 revient sur un sujet déjà deux fois traité, sans qu'on puisse aisément accorder le « tous les trois ans » de ce passage avec le « chaque année » de **10** 14. La note conservée dans **9** 25 sur les sacrifices de Salomon se termine par une courte phrase qui semble la rattacher à un récit de la construction du temple. L'ordonnance générale de ces textes n'est pas la même dans les Septante que dans le texte hébreu. Le seul sujet qui soit traité d'une façon quelque peu circonstanciée est la visite de la reine de Séba (**10** 1-10, 13) ; l'élément anecdotique réapparaît à cette occasion.

L'histoire de Salomon se termine par le ch. **11** qui prépare le récit du schisme en relevant successivement les

Digitized by Google

côtés fâcheux de son règne : les v. 1-13 décrivent la complaisance avec laquelle Salomon bâtit pour les femmes de son nombreux harem des sanctuaires idolâtres aux portes de Jérusalem, ainsi que le mécontentement divin provoqué par cette conduite; ensuite vient la mention de deux ennemis du dehors, un Edomite et un Syrien (14-25); puis celle de Jéroboam, de sa rencontre avec le prophète Achija et de sa fuite en Egypte (26-40). La coloration deutéronomistique est aisément perceptible dans 1-13, 32-39 ; mais le fond de ces deux récits ne provient pas moins des sources anciennes. Enfin, le rédacteur termine l'histoire de Salomon (41-43) par ses formules habituelles, dont nous retrouverons l'analogue plus loin, à la fin de chaque règne.

Seconde partie : Les rois d'Israël et de Juda (I 12-II 17).

§ **142.** Ayant à retracer l'histoire de deux royaumes voisins pendant plus de deux siècles, notre auteur a pu se trouver embarrassé quant à la marche à suivre. Sans doute il aurait pu prendre d'abord l'histoire de l'un des deux royaumes et la traiter intégralement, puis procéder de même pour l'autre. Mais ce plan, très acceptable lorsqu'il s'agit de deux pays distants l'un de l'autre et n'ayant guère entretenu de rapports pacifiques ou guerriers, devient totalement inadmissible du moment que les deux nations en cause sont limitrophes et que leurs destinées sont constamment mêlées. D'autre part, on pourrait concevoir un mode de narration d'après lequel l'auteur promènerait sans cesse son lecteur du nord au sud et du sud au nord, enregistrant au fur et à mesure, et pour ainsi dire d'année en année, les événements qui se produisent tantôt ici et tantôt là. Ce procédé aurait d'incontestables avantages, mais il engendrerait forcément une certaine monotonie, et ne serait d'ailleurs applicable qu'à la condition d'adopter une méthode narrative uniformément détaillée; il n'y aurait pas moyen de traiter très inégalement les périodes diverses, les unes sommairement, les autres d'une façon circonstanciée. Notre auteur a choisi un moyen terme, consistant à passer d'un royaume à l'autre à

Digitized by Google

l'occasion des changements de souverains. Ainsi, après avoir mentionné l'avènement d'un roi de Juda, il raconte son règne en entier, quelque long qu'il puisse être. Puis, après avoir enregistré sa mort, il revient en arrière, et traite l'histoire du roi ou des rois d'Israël dont l'avènement a eu lieu dans l'intervalle. De cette façon, la durée des règnes étant très inégale, il peut arriver que plusieurs rois du même royaume se suivent immédiatement. Par exemple, dans II **15**, après avoir parlé d'Azaria (Ozias) de Juda, le récit passe en Israël et énumère successivement Zacharie, Schallum, Menahem, Pékachia et Pékach, donc cinq rois consécutifs de Samarie; il est vrai qu'Azaria a régné 52 ans. Le procédé que nous venons de décrire a le sérieux avantage de mener de front les deux histoires sans les hâcher en trop menus morceaux et d'éviter pourtant des retours en arrière trop considérables. D'autre part, il présente bien aussi ses inconvénients. Ici le nom d'un roi apparaît dans le texte à propos de ses relations avec le royaume voisin, et cela avant que son avènement ait été signalé ; ainsi Baëscha, roi d'Israël, est introduit (I **15** 16) dans l'histoire d'Asa, roi de Juda, avant le passage (I **15** 27) qui raconte la conspiration dont il fut l'auteur contre Nadab et celui (I **15** 33) qui constate officiellement le début de son règne. Ailleurs, en revanche, on voit agir un souverain dont la mort a déjà été rapportée; Josaphat de Juda, par exemple, « se coucha avec ses pères et fut enterré » selon I **22** 51, et plus loin (II **3**) nous le voyons faire campagne contre Moab comme allié de Joram d'Israël, dans l'histoire duquel le récit de cette expédition figure. Comme on le voit, dans des cas de ce genre la porte est ouverte à l'arbitraire. Au lieu de raconter déjà à propos d'Asa la guerre de celui-ci avec Baëscha, l'auteur aurait pu attendre d'en parler à l'occasion du règne de ce dernier. Inversement il aurait pu décrire déjà dans la biographie de Josaphat la guerre contre les Moabites. Mais il est probable qu'il a été guidé en cela par ses sources, et qu'il a laissé les épisodes en question à la place qu'ils occupaient originairement dans les extraits des Annales soit d'Israël, soit de Juda.

L'auteur du livre des Rois a-t-il tenu la balance égale entre

Digitized by Google

les deux royaumes? Etant donné qu'il appartenait lui-même à Juda, il serait naturel et excusable qu'il eût accordé plus d'importance et plus de développements aux récits concernant sa propre patrie. En fait on ne peut dire qu'il en soit ainsi: le royaume d'Israël est sans doute, dans le livre des Rois, l'objet de jugements plus sévères, mais ses destinées sont décrites d'une façon tout aussi complète que celles du royaume voisin. On peut même affirmer qu'à l'exception d'Ezéchias et de Josias, tous deux d'ailleurs postérieurs à la ruine de Samarie, aucun roi de Juda n'est traité avec autant de détails que les monarques de la dynastie des Omrides, Achab et ses fils. Ce fait est d'autant plus frappant que certains règnes en Juda, tel que celui d'Ozias, sont rapportés d'une façon singulièrement brève malgré leur importance (II **15** 1-7). Mais il est une circonstance particulière qui explique pourquoi les narrations relatives au temps d'Achab et de ses successeurs revêtent une ampleur inaccoutumée: c'est l'époque des deux grands prophètes Elie et Elisée. Ceci nous amène à reprendre la question des sources.

La seconde partie du livre des Rois est certainement basée dans son ensemble sur les deux recueils d'Annales. La méthode de notre auteur paraît avoir été d'y puiser, à propos de chaque roi, les informations qui cadraient avec le but essentiellement religieux de son livre; après quoi, pour tout le reste, c'est-à-dire pour tout ce qui est purement de l'ordre politique, il renvoie, à l'issue de chaque règne, à la source que lui-même a consultée et qui était, paraît-il, encore accessible à ses lecteurs. Mais à côté de ces documents qui lui fournissaient des matériaux pour la période tout entière, il a disposé d'un cycle de narrations relatives à Elie et à Elisée, ou plutôt de deux cycles distincts, car, suivant qu'il s'agit de l'un ou de l'autre des deux prophètes, les récits ne présentent pas tout à fait les mêmes caractères. Il est donc légitime de parler du cycle d'Elie et du cycle d'Elisée. Ces deux recueils ont quelque chose d'anecdotique et de moins strictement historique que les Annales. Volontiers, les personnages mis en scène demeurent anonymes ; c'est « le roi d'Israël » ou « le roi de Syrie », sans que leurs noms soient prononcés.

Digitized by Google

Les questions de date demeurent en suspens. Ces remarques, ajoutons-le, s'appliquent essentiellement au cycle d'Elisée. Celui d'Elie est certainement supérieur. Il renferme quelques-unes des pages les plus remarquables, au point de vue religieux et moral, non seulement du livre des Rois, mais de l'historiographie israélite en général. Elie à Sarepta, Elie au Carmel, Elie dans le désert, Elie au mont Horeb, Elie devant Achab dans la vigne de Naboth : autant de scènes impressives et inoubliables.

Afin de compléter ses sources, ou, pour mieux dire, afin de donner à son œuvre l'empreinte et la tendance de l'école à laquelle il appartenait, le rédacteur du livre des Rois a, dans cette seconde partie, comme dans l'histoire de Salomon, introduit des développements, plus ou moins étendus, de sa propre main. En outre, c'est de lui, ainsi qu'il a été dit plus haut, que procède ce qu'on peut appeler l'encadrement généalogique et chronologique de chaque règne.

§ **143**. Notre analyse reprend le fil de l'histoire au moment où Salomon vient de mourir. Son successeur naturel est son fils Roboam. Mais, mécontentes du passé et appréhendant l'avenir, toutes les tribus du centre et du nord se séparent et forment un royaume à part sous Jéroboam (**12** 1-20). Ce morceau paraît n'être pas de provenance judéenne, il attribue tous les torts à Salomon et surtout à Roboam, qui est présenté comme un jeune homme, tandis que, d'après **14** 21, il aurait eu 41 ans à son avènement. Le récit renferme (**12** 16) une allusion évidente à II Sam. **20** 1, et rappelle du reste par la vivacité de son style et le coloris de ses tableaux les meilleures pages des biographies de David et de Salomon. Les v. 21-24 sont une adjonction judéenne, complétant les données précédentes. La suite (25-33) décrit les mesures prises, au point de vue du culte, par le nouveau roi Jéroboam, et les expose d'une façon objective, non sans un mot de blâme ; ce morceau est sans doute extrait des Annales d'Israël. Par contre le ch. **13** constitue un véhément réquisitoire contre Jéroboam et ses innovations ; il prédit la réforme de Josias, en désignant ce dernier par son nom. L'homme de Dieu anonyme, dont ce récit raconte l'inter-

Digitized by Google

vention à Béthel et la fin tragique, est présenté comme venu de Juda. Il n'est possible de rapporter ce morceau ni aux Annales d'Israël, ni à celles de Juda, et contrairement à ce qu'on pourrait attendre, il ne présente pas les caractères spécifiques de l'école deutéronomistique. Sa provenance est donc assez énigmatique. Quelques critiques le considèrent comme une adjonction tardive, postexilique[1], et il faut reconnaître que le ton général est en effet celui d'une époque postérieure. D'autre part, certains détails, surtout dans la seconde moitié du chapitre, ont plutôt un cachet d'ancienneté, et la supposition la plus vraisemblable est que nous avons affaire à un développement assez libre de quelques brèves données traditionnelles[2].

Une autre narration (**14** 1-18) également défavorable à Jéroboam, fait suite à celle du ch. **13**, à laquelle elle n'est du reste rattachée que d'une façon vague par l'expression « dans ce temps-là ». Il y est parlé du prophète Achija (comp. **11** 29 ss.), consulté par la femme de Jéroboam au sujet de son enfant malade. Le discours menaçant d'Achija est fortement teinté d'expressions deutéronomistiques ; le rédacteur du livre des Rois a sans doute travaillé ici sur un thème que lui fournissaient ses sources.

A partir de **14** 21 jusqu'à **16** 34, les biographies des rois Roboam, Abijam, Asa de Juda, Nadab, Baëscha, Ela, Zimri, Omri d'Israël se succèdent sans qu'aucune d'entre elles se distingue des autres par plus de détails ou par l'insertion de quelque anecdote sortant du cadre accoutumé des renseignements extraits des Annales. Le rédacteur ne manque naturellement pas, à propos de chaque règne, de formuler ses appréciations, auxquelles il donne çà et là quelques développements ; ceux-ci ont parfois quelque chose d'assez imprévu, comme c'est le cas à propos d'Abijam (**15** 3-5). Ailleurs il fait intervenir certains prophètes : Achija (**15** 29),

[1] Mentionnons, à titre de renseignement, l'hypothèse de Wellhausen, d'après laquelle la venue d'Amos à Béthel sous Jéroboam II serait le fait historique qui aurait donné naissance au récit de I Rois **13** ; il y aurait eu confusion entre Jéroboam I et Jéroboam II.

[2] II Rois **23** 16-18 nous fournira l'occasion de revenir sur ce sujet.

Digitized by Google

Jéhu, fils de Hanani (**16** 1-4, 7, 12). La fin du ch. **16** contient le début du règne d'Achab et renferme (34) une allusion à Jos. **6** 26.

A partir du ch. **17** commence une subdivision du livre des Rois qui s'étend jusqu'à II **10** (avec quelques interruptions) et qui se fait remarquer par l'ampleur de ses narrations : c'est celle qui renferme les récits relatifs à Elie et à Elisée. Selon toute vraisemblance, ils sont puisés à une source éphraïmite. Le début est extrêmement abrupt (**17** 1) ; sans aucun doute le commencement de la biographie d'Elie a été retranché. Le ch. **17** raconte la sécheresse prolongée prédite par le prophète et les séjours de celui-ci aux bords du Kerith et à Sarepta. Le ch. **18** décrit la rencontre d'Elie avec Abdias, intendant d'Achab, puis avec le roi lui-même, la convocation d'une assemblée du peuple sur le Carmel, la joute d'Elie avec les prophètes de Baal et la cessation de la sécheresse. Le ch. **19** rapporte la fuite d'Elie au désert de Beer-Schéba, son pèlerinage au mont Horeb, sa vision et la vocation d'Elisée. Ces trois chapitres forment un tout auquel nous pouvons adjoindre immédiatement le ch. **21**, consacré à l'histoire de Naboth. D'un bout à l'autre de ces récits le point de vue est exclusivement religieux et moral, et le côté politique est entièrement négligé. Ces pages, où la personnalité d'Elie occupe le premier plan, figurent parmi les meilleurs spécimens que nous possédions de la prose narrative hébraïque. Elles ont eu en somme très peu à souffrir de retouches et de changements postérieurs [1]. Pourtant il est permis de supposer que **19** 13b-14 peut être une répétition immotivée de 9b-10. En outre les v. 15-18 ne sont pas rattachés à ce qui précède d'une façon bien satisfaisante. Enfin on peut se demander si, après avoir rapporté la vocation d'Elisée (**19** 19-21), le document original ne contenait pas des indications relatives à l'accomplissement des deux autres points du programme tracé à Elie concernant Hazaël et Jéhu. De même, la partie terminale du ch. **21** n'est probablement pas conservée dans sa teneur primitive.

[1] Il est difficile de ne pas considérer comme une glose introduite dans le texte les mots de **18** 31b, qui sont une citation textuelle de Gen. **35** 10 P et qui forment une incidente tout à fait superflue.

Digitized by Google

Les v. 25-26 sont en tout cas une intercalation qui coupe le récit de la façon la plus fâcheuse. Peut-être le ch. **21** a-t-il encore subi quelques remaniements sur d'autres points ; voir en particulier 20-23.

Le document éphraïmite, consacré à la biographie d'Elie et auquel l'auteur du livre des Rois a emprunté quelques pages, en contenait-il encore d'autres? Il est permis de le supposer et, dans ce cas, nous devons vivement regretter d'en être privés. En effet, quoique Elie reparaisse encore çà et là dans la suite du livre, nous n'y retrouvons pas de narrations qui supportent la comparaison avec celles que nous venons d'étudier.

Les ch. **20** et **22** 1-38 n'appartiennent pas au cycle d'Elie, quoiqu'ils se rapportent au règne d'Achab. Ils se placent tous deux sur le terrain de l'histoire politique, et racontent les luttes contre les Syriens : au ch. **20** il s'agit du siège de Samarie, aboutissant contre toute attente à la déroute des assiégeants, puis d'une autre victoire d'Achab et d'une paix conclue avec le roi de Damas. Au ch. **22**, Achab et Josaphat, son allié, se mettent en campagne pour reprendre aux Syriens la ville de Ramoth en Galaad, et Achab périt dans la mêlée. L'élément religieux ne fait pas défaut dans ces chapitres ; il est représenté dans **20** par l'intervention successive de deux prophètes anonymes (13-15, 22, 35-43), et dans **22** par celle de Michée, fils de Jimla [1]. Le récit de la mort d'Achab et de son enterrement semble renfermer (**22** 37-38) une allusion à **21** 19. L'accord de ces deux textes n'est pourtant pas complet : l'un se rapporte à Jizréel (comp. aussi II **9** 25-26) et l'autre à Samarie, et ce dernier renferme un détail qui lui est tout à fait spécial. On pourrait donc conclure que **22** 37-38 se rattache à une « parole de l'Eternel » parallèle à celle de **21** 19, mais non pas précisément à celle-ci. Cette hypothèse cadrerait avec l'observation déjà faite ci-dessus que **21** appartient au cycle d'Elie et **22** à une autre source ; celle-ci paraît avoir consisté en une série de récits concernant Achab

[1] Ce prophète Michée ne doit pas être confondu avec son homonyme, Michée de Moréscheth, dont le livre figure dans le recueil des Douze. I Rois **22** 28b est une glose ; comp. plus bas, § **260**.

Digitized by Google

et sa maison, dans leurs rapports avec des prophètes autres qu'Elie. On pourrait les désigner par le terme de cycle d'Achab pour faire pendant aux cycles d'Elie et d'Elisée. La difficulté que soulève la comparaison entre **21** 19 et **22** 37-38 est levée aux yeux de quelques critiques par la supposition que le dernier de ces deux passages aurait été l'objet de retouches postérieures.

Après avoir clos l'histoire du règne d'Achab par la formule habituelle (**22** 39-40), l'auteur du livre des Rois a inséré à la suite (41-51) un court extrait des Annales de Juda relatif au règne de Josaphat, avec le préambule et la conclusion ordinaires. Les v. 47-50 devraient précéder le v. 46.

§ **144.** L'histoire suivante est celle d'Achazia, fils d'Achab (I **22** 52-II **1** 18). Le seul détail emprunté aux Annales d'Israël est (II **1** 1) une courte mention de la révolte de Moab, détachée de son contexte historique que nous trouverons dans **3** 4-27 ; voir en particulier **3** 5. Quant au morceau **1** 2-16, il offre un tout autre caractère. Elie y figure, faisant consumer par le feu du ciel les soldats envoyés contre lui et prédisant à Achazia, malade, sa fin prochaine. Il y a là, semble-t-il, deux épisodes distincts mélangés l'un à l'autre. L'un, la chute d'Achazia, son envoi de messagers auprès de Baal-Zebub et la sentence proférée par Elie, peut avoir appartenu au cycle d'Elie. L'autre, relatif aux trois troupes successives chargées de saisir le prophète et au destin funeste des deux premières, ressemble davantage par ses allures aux récits du cycle d'Elisée qu'à ceux du cycle d'Elie, et pourrait bien constituer une amplification d'un thème primitif plus sobre. Le texte des Septante dans ce chapitre diffère sensiblement du texte hébreu.

Avec le ch. **2** nous entrons dans le cycle d'Elisée, auquel appartiennent les récits de l'enlèvement d'Elie (1-18), de l'assainissement des eaux de Jéricho (19-22) et des petits garçons de Béthel dévorés par les ours (23-24). Le v. 25 sert de transition au récit suivant. Le ch. **3** débute par la formule consacrée, introduisant un nouveau souverain, Joram, fils d'Achab et frère d'Achazia. Il raconte ensuite la guerre de ce roi, de Josaphat, roi de Juda, et du roi d'Edom contre

Digitized by Google

Moab[1]. La mention de la révolte de Méscha, roi des Moabites, pourrait provenir des Annales; mais la narration circonstanciée de l'expédition semble extraite de la même source que I **20** et **22**; nous avons désigné cette dernière sous le nom de cycle d'Achab; il serait encore plus exact de dire cycle de la maison d'Achab.

Le ch. **3** nous avait conduits dans le domaine politique et guerrier. Avec le ch. **4** recommencent les anecdotes relatives à ce qu'on pourrait appeler la vie privée du prophète : la multiplication de l'huile d'une veuve (1-7); Elisée et la Sunamite (8-37); le potage empoisonné (38-41); la multiplication des pains (42-44). Et, quoique le ch. **5** ait pour principal personnage un général syrien, Naaman le lépreux, l'histoire de sa guérison et du châtiment infligé à Guéhazi, serviteur d'Elisée, n'a rien à faire avec l'histoire générale du temps. C'est simplement un fragment du cycle d'Elisée, comme les morceaux précédents et comme les suivants (**6** 1-**8** 15), où nous trouvons successivement : l'anecdote de la hache perdue et retrouvée (**6** 1-7); le récit, beaucoup plus important, sur Elisée à Dothan (8-23); celui d'un siège de Samarie par le roi de Syrie (**6** 24-**7** 20), qui se termine d'une façon aussi heureuse pour les assiégés que I **20**, mais dans des conditions très différentes; une deuxième anecdote relative à la Sunamite (**8** 1-6); enfin la relation d'un voyage d'Elisée à Damas et de son entrevue avec Hazaël (7-15). Ce dernier épisode met en scène un roi de Syrie, Ben-Hadad II, et l'usurpateur qui lui succéda. Dans quatre des récits précédents figurent des rois d'Israël, dont aucun n'est nommé[2]. Le cycle d'Elisée ne renferme guère de noms

[1] Au v. 27b l'original hébreu signifie littéralement : « une grande colère fut sur Israël », et cela veut dire que, victimes de quelque catastrophe, les Israélites durent abandonner la place. Les efforts de nos traducteurs français pour dissimuler le vrai sens de ce passage aboutissent à une contradiction : l'indignation ressentie à la vue d'un forfait abominable ne pousse pas à la retraite, mais bien plutôt à une sévère intervention.

[2] Le roi de Syrie est mentionné à trois reprises; dans **5** 1-27 et **6** 8-23 il est anonyme; en revanche **6** 24-**7** 20 contient le nom de Ben-Hadad. Cette circonstance, jointe à d'autres indices, serait de nature à faire ratta-

Digitized by Google

propres et encore moins d'indications chronologiques. Il en résulte une grande incertitude relativement à la place qu'il faut assigner à ces incidents dans la succession des règnes. Si l'on s'en tient au groupement actuel des morceaux dans le livre des Rois, il faudrait admettre que, dans tous les cas mentionnés ci-dessus où le roi d'Israël joue un rôle, il s'agit de Joram, fils d'Achab. Mais il est très possible qu'il faille distribuer autrement les matériaux rassemblés ici, et le roi mis en cause pourrait tout aussi bien être l'un des premiers souverains de la dynastie des Nimschides, sinon Jéhu, du moins son fils Joachaz, ou son petit-fils Joas.

A la suite des morceaux nombreux et circonstanciés que l'auteur du livre des Rois a empruntés au cycle d'Elisée, il a inséré la brève description des règnes de deux rois de Juda, fils et petit-fils de Josaphat, Joram (**8** 16-24) et Achazia (25-29). Nous y trouvons, comme on peut du reste s'y attendre, les formules initiales accoutumées, de courtes indications puisées aux Annales de Juda, enfin, pour Joram tout au moins, la phrase terminale de rigueur. Pour Achazia toutefois, cette conclusion manque complètement ; elle ne se rencontre pas ici, où elle ne serait pas déplacée, étant donnés certains cas analogues, mais où pourtant elle anticiperait d'une façon un peu fâcheuse sur la suite immédiate de la narration ; et elle est également absente plus loin, à l'endroit où la mort d'Achazia est racontée en détail, en corrélation avec celle de Joram d'Israël[1].

Les ch. **9** et **10** racontent avec beaucoup de vie et une abondance de détails pittoresques la révolution sanglante qui mit fin au règne du dernier des Omrides et plaça sur le trône l'usurpateur Jéhu. Elisée apparaît tout au début, comme instigateur du mouvement; il n'est pas mentionné dans la suite du récit. Les principaux incidents sont : l'onction conférée par un prophète à Jéhu ; la brusque arrivée de celui-ci à Jizréel ; la mort du roi Joram d'Israël, du roi

cher ce récit plutôt au cycle de la maison d'Achab qu'au cycle d'Elisée, duquel proviennent tous les autres morceaux.

[1] La formule deutéronomistique habituelle manque également pour celui-ci ; voir plus haut, p. 340.

Digitized by Google

Achazia de Juda, de la reine mère Jézabel, de soixante-dix princes de la maison d'Achab et de quarante-deux princes de la maison royale de Juda ; la rencontre de Jéhu avec Jonadab, père des Récabites (comp. Jér. **35**) ; les mesures prises par le nouveau roi à l'égard des prophètes de Baal et du temple consacré à ce dieu. Toute cette narration paraît appartenir au même cycle que I **20** et **22**, II **3** 4-27 et peut-être **6** 24-**7** 20. Le rédacteur deutéronomistique termine le compte rendu du règne de Jéhu par une appréciation plus développée que d'ordinaire (**10** 28-31) ; il y ajoute quelques détails empruntés aux Annales d'Israël (32-33) et sa formule usuelle de clôture (34-35).

La vacance inopinée du trône de Juda par suite de la mort d'Achazia, survenue après un an de règne seulement, amène toute une série d'événements, racontés d'une façon détaillée dans les ch. **11** et **12**. C'est la première fois que, depuis le schisme, nous nous trouvons en présence d'un morceau qui concerne le royaume du sud et qui ne soit pas d'une allure sommaire. Il n'est pas probable, dans ces conditions, que nous ayons affaire ici à un extrait des Annales de Juda. Comme d'autre part le temple et le sacerdoce jouent un rôle marqué dans les ch. **11** et **12**, il paraît très vraisemblable que ceux-ci (avec le ch. **16** qui offre les mêmes caractères) proviennent de la source que nous avons appelée archives du temple[1] et d'où procède I **6-7**. Le ch. **11** est consacré au règne de l'usurpatrice Athalie, mère d'Achazia, qui s'empara du trône en faisant mourir tous ses petits-fils. L'un de ces derniers toutefois, Joas, ayant échappé au massacre et étant demeuré caché dans le temple, le prêtre Jéhojada réussit, après quelques années, à ourdir une conspiration qui aboutit à la mort d'Athalie, et à la restauration de la royauté légitime en la personne de Joas. Le règne de celui-ci fait le sujet du ch. **12** qui, à part les formules du début (1-3) et de la fin (19-21) roule exclusivement (4-16) sur le temple de Jérusalem, les

[1] On pourrait faire remarquer qu'un incident du règne d'Asa (I **15** 16-22) est rapporté d'une façon quelque peu détaillée ; or il n'est pas sans intérêt de constater que le temple et ses trésors y jouent un rôle, ce qui pourrait être un indice de son origine.

Digitized by Google

réparations qui y furent faites par ordre du roi Joas, et les mesures financières prises à cet effet. De même, dans les v. 17-18 traitant des rapports de Joas avec le roi de Syrie Hazaël, l'accent est mis sur l'enlèvement des trésors du temple.

§ **145**. Le ch. **13** nous ramène dans le royaume des Dix tribus, et relate les règnes des deux successeurs de Jéhu. Sur Joachaz (1-9) les données sont peu abondantes. Sur Joas, son fils, les renseignements feraient encore bien plus défaut, puisque la formule initiale (10-11) est immédiatement suivie de la formule terminale (12-13), s'il n'y était pourvu autrement. En effet un extrait du cycle d'Elisée (14-19, 22-25) met en scène le roi Joas à côté du prophète mourant, et rattache à cette entrevue suprême trois victoires de Joas sur le successeur d'Hazaël. Intercalée au milieu de ce récit, se trouve une anecdote (20-21), appartenant au même cycle : il s'agit d'un miracle opéré par les ossements d'Elisée.

Le règne d'Amatsia, fils de Joas, roi de Juda, fait le sujet de **14** 1-22. L'appréciation formulée à propos de son avènement par le rédacteur présente une extension inusitée et renferme une citation textuelle de Deut. **24** 16. Le principal événement de ce règne est la guerre d'Amatsia contre son voisin Joas, roi d'Israël. La source à laquelle le récit a été puisé peut à priori avoir été éphraïmite ou judéenne. En examinant de près le texte, on en vient à conclure qu'elle appartient au royaume du nord, probablement aux Annales d'Israël. En effet, 1° le conflit s'est terminé à l'avantage de Joas ; 2° l'expression « Beth-Schémesch qui appartient à Juda » (11) est plus naturelle sous la plume d'un écrivain non judéen (comp. I **19** 3 : « Beer-Schéba qui appartient à Juda » dans un morceau certainement éphraïmite) ; 3° immédiatement après l'histoire de la guerre se trouve répétée la formule terminale concernant Joas (15-16), que nous avons déjà rencontrée plus haut (**13** 12-13). Il est permis de supposer que l'auteur des Rois avait premièrement destiné le morceau qui nous occupe (**14** 8-14) à figurer dans la biographie de Joas d'Israël et l'avait placé entre **13** 10-11 et **13** 12-13. Puis, quand il l'a enlevé de cette place pour le transporter de pré-

Digitized by Google

férence dans la biographie d'Amatsia, les deux versets terminaux y sont demeurés attachés par inadvertance. Ainsi s'expliquerait leur répétition, et se trouverait confirmée l'origine éphraïmite du fragment en question.

Après Amatsia, le livre des Rois enregistre successivement plusieurs règnes, les uns à Samarie, les autres à Jérusalem, en ne donnant sur chacun d'eux que de très maigres renseignements; et pourtant les uns ont eu une longue durée (41 ans, 52 ans), de l'importance et de l'éclat, tandis que d'autres ont été insignifiants et éphémères (6 mois, 1 mois). Voici du reste quels sont les rois en question : Jéroboam II d'Israël (**14** 23-29); Azaria (Ozias) de Juda (**15** 1-7); Zacharie d'Israël (8-12); Schallum d'Israël (13-16); Menahem d'Israël (17-22); Pékachia d'Israël (23-26); Pékach d'Israël (27-31); Jotham de Juda (32-38).

L'examen de ces courtes notices biographiques suggère quelques remarques. Le fils et successeur d'Amatsia est appelé Azaria dans **14** 21-22, **15** 1, 6, 7, 8, 17, 23, 27, mais il est désigné sous le nom d'Ozias[1] dans **15** 13, 30, 32, 34. Cette alternance est difficile à expliquer; il ne semble guère possible d'y voir uniquement des erreurs de copistes; Ozias, il est vrai, ne diffère en hébreu d'Azaria que par le retranchement d'une lettre; il serait toutefois étrange que cette mutilation accidentelle eût pris de semblables proportions. Un autre cas analogue jusqu'à un certain point est celui de Pul, roi d'Assyrie (**15** 19-20), et de Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie (29), qui sont, en fait, un seul et même personnage; l'auteur du livre des Rois l'a sans doute ignoré, et il n'y a rien d'extraordinaire à cela : il s'est borné à reproduire ses sources. Notons encore qu'un des plus intéressants détails concernant le règne d'Azaria est inséré dans **14** 22 au lieu de figurer dans l'histoire même de ce règne (**15** 1-7). Enfin signalons dans **14** 25 la mention du prophète Jonas, fils d'Amitthaï, que nous retrouverons dans le livre des Douze prophètes.

L'histoire du successeur de Jotham, Achaz, au ch. **16**, est

[1] Ailleurs dans l'A. T. le nom d'Ozias est seul employé : Es. **1** 1, **6** 1, **7** 1; Os. **1** 1; II Chron. **26** 1, 3, 8, 9, 11, 14, 18, 19, 21-23, **27** 2. Seule la table généalogique de I Chron. **3** 12 fait exception et porte Azaria.

Digitized by Google

beaucoup plus circonstanciée que celle qui précède ; elle se rapproche de celle d'Athalie et de Joas (**11-12**). La place importante qu'y occupent les changements introduits par Achaz dans le parvis du sanctuaire nous encourage à penser que ce morceau est, lui aussi, emprunté aux documents des archives du temple.

Enfin le ch. **17** raconte (1-6) le règne du dernier roi d'Israël, Osée, la chute définitive du royaume de Samarie et la déportation de ses habitants. Le rédacteur deutéronomistique y ajoute (7-23) un long développement de sa composition sur les infidélités des Israélites et la justice du châtiment qui les a atteints. Dans une troisième péricope (24-33) nous trouvons quelques détails historiques puisés aux sources, mais arrangés par le rédacteur. Enfin les v. 34-41 sont de nouveau purement et simplement un fragment parénétique du deutéronomisme le plus évident.

Troisième partie : Le royaume de Juda (II 18-25).

§ **146**. A partir de la ruine de Samarie la tâche du narrateur du livre des Rois se trouve grandement simplifiée. La dualité qui, à dater du schisme, lui suscitait des obstacles incessants, a pris fin avec la chute d'Osée, et le royaume de Juda demeure seul en cause. Il n'y a donc pas lieu de prévoir l'existence, dans cette partie du livre, des difficultés que nous avons constatées dans l'histoire simultanée des deux royaumes à partir du schisme. Les sources demeurent d'ailleurs les mêmes : Annales des rois de Juda et archives du temple.

Le règne d'Ezéchias remplit à lui tout seul les ch. **18-20**. Après le préambule habituel, qui revêt ici des proportions plus étendues et renferme un éloge sans réserves (**18** 1-8), vient une péricope (9-12) qui ne concerne en rien le royaume de Juda et qui répète les données de **17** 5-6 au sujet de Samarie. Avec le v. 13 commence une série de récits étendus qui nous ont été conservés à la fois ici et dans le livre d'Esaïe (**36-39**). Les deux textes parallèles présentent un grand nombre de variantes ; celui du livre des Rois paraît être dans un meilleur état de conservation. Les deux divergences prin-

Digitized by Google

cipales sont les suivantes. Le morceau II Rois **18** 14-16, relatant l'humiliation d'Ezéchias devant le roi d'Assyrie et l'énorme tribut qu'il dut lui payer, manque totalement dans Esaïe. En revanche Es. **38** 9-20 insère dans la narration un psaume d'Ezéchias qui n'est point reproduit dans le livre des Rois.

Les trois sujets traités successivement dans ces chapitres sont: 1° l'expédition de Sanchérib en Juda, les pourparlers d'Ezéchias avec les ambassadeurs du roi d'Assyrie, les encouragements donnés par Esaïe, la catastrophe dont l'armée assyrienne est victime, la retraite et la mort de Sanchérib (**18** 13-**19** 37; comp. Es. **36** 1-**37** 38); 2° la maladie d'Ezéchias et sa guérison, avec le « signe » du cadran d'Achaz (**20** 1-11; comp. Es. **38**); 3° l'ambassade de Mérodac-Baladan[1], roi de Babylone, auprès d'Ezéchias (**20** 12-19; comp. Es. **39**). Le premier de ces trois récits, qui est le plus long de beaucoup, n'est pas d'une homogénéité indiscutable; il se pourrait fort bien que **19** 9-36 provînt d'une autre source que **18** 13-**19** 8, non pas qu'il y ait incompatibilité entre ces deux morceaux, mais parce qu'ils présentent des caractères distinctifs assez marqués. Nous n'avons du reste pas à entreprendre ici l'examen des questions chronologiques et autres que soulèvent ces chapitres; elles sont du domaine historique et non pas littéraire. Quant à l'authenticité des paroles d'Esaïe et du cantique d'Ezéchias, nous en parlerons à propos d'Es. **36-39**. En revanche, nous devons dire dès maintenant que la place primitive de ce groupe de récits paraît être dans le livre des Rois et non pas dans celui d'Esaïe. Dans les Rois en effet il rentre à tous égards dans le plan de l'ouvrage et présente les mêmes caractères de provenance et d'expression que plusieurs autres morceaux concernant les rois de Juda. Dans Esaïe, au contraire, on trouve ces chapitres comme une sorte de hors-d'œuvre, comme un appendice dont l'insertion se justifie par la mention qui y est faite d'Esaïe et de quelques-unes de ses paroles. La comparaison des deux

[1] Le livre des Rois dit Bérodac au lieu de Mérodac; c'est une erreur évidente, car il s'agit du nom bien connu du dieu babylonien Mardouk. Voir Jér. **50** 2.

Digitized by Google

textes milite également en faveur de l'antériorité des Rois[1]. Le retranchement de **18** 14-16 dans Esaïe (entre **36** 1 et **36** 2) s'explique aisément ; celui du psaume d'Ezéchias, par contre, serait difficile à comprendre de la part du livre des Rois, s'il l'avait connu.

Après avoir consacré à Ezéchias les deux versets d'usage pour constater sa mort et renvoyer à son propos aux Annales de Juda, notre auteur passe à Manassé (**21** 1-18). Ce long règne de 55 ans ne lui fournit pas l'occasion de citer un seul événement d'ordre politique. En revanche, avec force développements deutéronomistiques, il décrit les mesures prises par Manassé pour favoriser et propager l'idolâtrie. L'énergie avec laquelle l'auteur du livre des Rois s'exprime à ce propos n'est pas faite pour nous surprendre: les faits en question étaient encore tout récents à l'époque où il a vécu et l'impression qu'ils avaient produite était intense, comme l'atteste également un passage du livre de Jérémie (**15** 4). Amon, successeur de Manassé, fait l'objet de la péricope suivante (19-26).

§ **147**. A ces deux rois, dont la conduite motive les jugements les plus défavorables, succède Josias, l'auteur de la réforme deutéronomistique et par conséquent de tous les rois de Juda le plus sympathique à l'auteur du livre des Rois. Sa carrière — il a régné 31 ans, — n'est pourtant pas décrite en détail. Seuls les événements de la dix-huitième année de son règne sont consignés tout au long (**22-23**). Dans cette description les remarques de l'auteur du livre des Rois se mélangent et s'unissent très étroitement avec le récit des événements, comme on peut s'y attendre de la part d'un contemporain. Les passages où les particularités du langage deutéronomistique sont le plus aisées à constater sont **22** 13b, 16-20, **23** 3, 19, 21-27[2]. Au ch. **23**, les v. 16-18 contien-

[1] Cette comparaison présente d'ailleurs un intérêt plus général en montrant avec quelle liberté s'opéraient les reproductions de textes dans la littérature hébraïque; les traductions voilent en partie les faits que l'on peut constater à cet égard dans l'original.

[2] On retrouve dans 25 la célèbre formule de Deut. **6** 5 : « De tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force ». Ces deux passages sont les

Digitized by Google

nent une allusion à I Rois **13**. Dans le cas où ce chapitre serait, comme le pensent certains critiques (comp. plus haut, p. 359), d'une époque tardive, c'est-à-dire postexilique, il faudrait aussi nécessairement admettre la même origine récente pour II **23** 16-18. Mais il ne nous paraît pas démontré que le récit de I **13** ne puisse pas avoir été rédigé avant l'exil sur la base de données plus anciennes et incorporé au livre des Rois dès l'époque de sa composition.

La fin du ch. **23** rapporte la mort de Josias (28-30), puis l'avènement et le règne éphémère de son fils Joachaz (31-33), et son remplacement par son frère aîné Jéhojakim (**23** 34-**24** 7). Le renvoi usuel aux Annales des rois de Juda se rencontre encore à propos de Josias et de Jéhojakim ; il fait en revanche défaut pour Joachaz et pour les deux derniers règnes, qui sont celui de Jéhojakin-Jéconias (**24** 8-17) et celui de Sédécias (**24** 18-**25** 21). Ils aboutissent l'un et l'autre à une prise de Jérusalem par les Babyloniens (597 et 586), et ce sont les détails donnés à ce propos qui remplissent les deux péricopes consacrées à ces rois, desquels il n'y aurait sans cela que peu de chose à dire. Le livre se termine par la mention de deux faits survenus l'un immédiatement après la ruine du royaume de Juda (le meurtre du gouverneur Guedalia, 22-26), l'autre bien des années plus tard, en 561 (la libération du roi Jéhojakin, 27-30). Pour cette période finale de l'histoire de Juda, la question des sources perd de son importance, l'auteur du livre des Rois ayant pu raconter *de visu* les événements dont il a été témoin, et recourir, comme nous allons le voir, au livre de Jérémie.

Le ch. **25** et dernier de II Rois se retrouve à peu près textuellement dans Jér. **52**. Plus exactement, voici comment se présente la relation des deux textes. II Rois **24** 18-**25** 17 correspond à Jér. **52** 1-22 ; II Rois **25** 18-21 à Jér. **52** 24-27 ; enfin II Rois **25** 27-30 à Jér. **52** 31-34. Les deux textes parallèles présentent de très nombreuses divergences, sans qu'on puisse dire lequel des deux est préférable à l'autre. En outre,

seuls où on la rencontre (voir plus haut, p. 202), les seuls aussi où le mot signifiant *force* soit employé comme substantif, tandis qu'il est d'un usage constant comme adverbe dans tout le reste de l'A. T.

Digitized by Google

il faut noter dans Jér. **52** la présence (23) d'une phrase complémentaire qui manque totalement dans les Rois, et surtout celle (28-30) d'une curieuse statistique des déportés ; ces renseignements nous seraient inconnus si le livre de Jérémie ne venait ici s'ajouter à celui des Rois, incomplet sur ce point, sinon peut-être originairement, du moins sous la forme où il nous est parvenu. D'autre part II Rois **25** renferme (22-26) une péricope qui ne figure pas dans le récit parallèle de Jér. **52** ; mais on s'aperçoit aisément de la provenance de ces quelques versets, qui ne sont autre chose qu'un extrait abrégé de Jér. **40-41** (voir en particulier **40** 7-9, **41** 1-2 ; comp. aussi **42** 1, 8, **43** 7, **41** 18).

La situation qui se dégage des faits que nous venons d'indiquer est assez complexe. On ne peut parler d'une façon absolue, ni de l'antériorité du livre de Jérémie, ni de celle du livre des Rois. Voici bien plutôt la voie sur laquelle il convient de chercher la solution du problème. Il faut admettre que la narration circonstanciée de Jér. **37-44** a préexisté à la rédaction du livre des Rois, et qu'elle a pu servir à compléter les informations de l'auteur et, cas échéant, ses souvenirs personnels. Ainsi aurait pris naissance II **24** 18-**25** 30. Plus tard, ce récit du règne de Sédécias et de la ruine de Jérusalem aurait été adjoint, sous forme d'appendice, au livre de Jérémie, moyennant la suppression du morceau **25** 22-26, lequel ne fait que répéter en abrégé les données plus complètes de Jér. **40** ss. La seule objection à présenter contre cette explication, c'est qu'elle ne rend pas compte de Jér. **52** 23, 28-30, dont l'équivalent ne figure pas dans le livre des Rois. Cette difficulté ne disparaît que si l'on consent à admettre que, primitivement, ces passages faisaient partie du texte des Rois et qu'ils en ont été retranchés ultérieurement, soit par mégarde, soit à dessein, ou bien, au contraire, si l'on veut y voir des adjonctions très tardives. La comparaison avec les Septante, dans Jérémie, favorise cette dernière explication, sans exclure totalement la première.

§ **148.** Les dernières lignes du livre des Rois se rapportant à un incident postérieur d'un quart de siècle à la des-

Digitized by Google

truction de Jérusalem, personne ne peut songer à placer la composition de ce livre avant la date en question (561 av. J.-C.), à moins qu'on ne veuille voir dans ces quelques lignes terminales une sorte de post-scriptum; encore faut-il noter qu'aucun indice de langage ou de terminologie ne permet d'assigner à ce morceau une provenance autre que celle du livre en général. La conclusion qui semblerait ainsi s'imposer, c'est que le livre des Rois est l'œuvre d'un Juif pieux, profondément imbu de l'esprit et des tendances de l'école deutéronomistique, et qui vivait durant la période de l'exil, vers l'année 550. Il n'y a pas de raison pour assigner à cet écrivain une date plus récente. En revanche, il y a de sérieux motifs de se demander si l'ouvrage n'a pas été entrepris et exécuté au moins en partie avant que le royaume de Juda eût cessé d'exister et que l'élite de ses habitants eût été déportée dans des pays lointains. Il va sans dire que la réforme de Josias en 621 constitue la limite extrême au delà de laquelle il est impossible de remonter; il faut en effet que les principes du Deutéronomiste aient pu se manifester et gagner de chaleureuses et durables adhésions. Mais, cela dit, le travail de recherches auquel s'est livré l'auteur du livre des Rois ne se conçoit-il pas mieux à Jérusalem qu'ailleurs? n'est-ce pas là que les livres d'Annales, les archives du temple et même les récits appartenant aux cycles prophétiques étaient le plus aisément à sa portée et à sa disposition? A cette considération vient s'en joindre une autre, tirée du fait que, d'un bout à l'autre de l'ouvrage, le point de vue adopté par l'auteur est celui d'un habitant de Jérusalem, et que rien ne vient indiquer qu'au moment où il rédige, la destruction de sa patrie soit déjà un fait accompli. On peut encore ajouter à ces arguments une présomption dans le même sens tirée de l'emploi fréquent de l'expression « jusqu'à ce jour », à propos de faits dont l'existence a pris fin avec la catastrophe de 586 (I **8** 8, **9** 21, **12** 19, II **8** 22, **10** 27); cette même expression se rencontre d'ailleurs aussi dans de nombreux passages où, sans être absolument incompatible avec la situation de l'exil, elle est pourtant mieux d'accord avec celle des temps antérieurs (I **9** 13, **10** 12, II **2** 22, **14** 7, **16** 6, **17** 23, 34, 41). Il serait,

Digitized by Google

il est vrai, admissible à la rigueur que cette indication se rapportât au moment de la rédaction des sources et non pas à celui de la composition du livre ; mais cette supposition est rendue invraisemblable par la fréquente répétition de cette formule et par le fait qu'elle se trouve ordinairement dans des phrases qui présentent tous les caractères d'une remarque incidente.

Si l'on prend en considération les circonstances que nous venons de relever, on aboutit à placer le rédacteur du livre des Rois à Jérusalem avant la ruine. Si d'autre part on tient compte des dernières pages du livre, décrivant le règne de Sédécias et la ruine de Jérusalem, mentionnant même un incident sensiblement postérieur, on arrive à un résultat différent, et l'on conclut que l'auteur a dû vivre dans l'exil. La synthèse de ces deux opinions contraires a été cherchée dans la supposition de deux auteurs ou rédacteurs successifs, dont le deuxième aurait repris et parachevé l'œuvre de son devancier immédiat. Ils ne sauraient en tout cas être fort distants l'un de l'autre, puisque le plus ancien doit, comme le plus jeune, appartenir à l'école deutéronomistique et ne peut avoir vécu qu'après la réforme de Josias. Dans cette hypothèse, il s'agit de répartir de la façon la plus plausible entre les deux rédacteurs le travail que représente le livre des Rois tel qu'il est. On pense généralement que le premier des deux a fait la plus grande partie de la besogne, recueillant et dépouillant les diverses sources auxquelles il avait accès et donnant en somme au livre la physionomie d'ensemble que nous lui connaissons. Le rôle du second aurait été plus modeste : il se serait borné à introduire çà et là quelques informations complémentaires, et à terminer l'ouvrage en racontant les événements survenus après l'achèvement de l'œuvre de son prédécesseur. Peut-être aussi devrait-on lui attribuer le calcul des synchronismes et leur introduction dans le texte. La théorie, esquissée ci-dessus, de deux rédacteurs consécutifs, non seulement rend raison des faits que nous avons signalés, mais présente encore l'avantage d'expliquer certaines fluctuations qu'on a cru remarquer dans les procédés rédactionnels. Dans ces conditions on ne voit pas quel motif il pourrait y

Digitized by Google

avoir de la repousser sans en avoir soigneusement examiné le pour et le contre. Il est juste d'ajouter que certains savants, après avoir discuté cette hypothèse, la jugent sinon inadmissible, du moins superflue. En effet, il suffit de supposer que l'auteur unique, après avoir fait tout l'essentiel de son travail avant la déportation, a vécu encore assez longtemps pour pouvoir achever son œuvre d'une façon définitive. En tout cas rien n'exclut la possibilité de certaines adjonctions tardives, indépendantes du travail de composition proprement dit; de ce nombre pourrait être, au moins en partie, la péricope I **4** 20-26, qui occupe dans les Septante une autre place que dans le texte hébreu, et qui contient en particulier le v. 24 manifestement écrit sur la rive orientale de l'Euphrate.

On chercherait vainement dans le livre des Rois un indice quelconque permettant de supposer que son ou ses auteurs aient eu connaissance de l'édit de Cyrus et de la restauration; il n'y est pas non plus fait allusion dans les passages qui pourraient avoir été intercalés après coup.

§ **149**. En additionnant ensemble les livres bibliques étudiés jusqu'ici, à savoir la *Thora* et les *Nebiim rischonim*, on trouve un total de 9 livres dans la Bible massorétique primitive, de 11 dans la Bible grecque et dans les Bibles modernes, ainsi que dans les Bibles hébraïques imprimées. Ces livres forment une histoire suivie, qui va de la création du monde jusqu'à la ruine de Jérusalem en 586. Quoiqu'ils présentent chacun ses particularités, ils sont pourtant reliés les uns aux autres et constituent ensemble une œuvre monumentale. Il ne sera pas inutile de formuler ici quelques conclusions générales à ce sujet.

Nous sommes conduits à discerner cinq étapes successives dans la formation graduelle du recueil des livres renfermant l'histoire nationale et religieuse du peuple d'Israël.

Nous avons en premier lieu l'âge de la tradition orale, au sujet duquel nous ne pouvons raisonner que par voie d'induction. Il est toutefois indubitable que, pendant un temps plus ou moins long et dans des conditions que nous ne pouvons définir d'une façon précise, les traditions relatives aux

Digitized by Google

ancêtres et aux événements du passé se sont transmises de bouche en bouche et de génération en génération.

A cette première phase a succédé celle de la documentation écrite ; mais nous sommes encore ici sur le terrain de l'hypothèse. Nous pouvons statuer, d'une façon suffisamment plausible, qu'un temps est arrivé où les traditions se sont fixées, où l'écriture est intervenue, mais nous ignorons quand et comment cette révolution s'est effectuée. Quelques traces de ces écrits primitifs paraissent nous avoir été conservées ; il faut les chercher dans des morceaux poétiques et dans des textes de lois, mais l'on n'est jamais sûr de posséder la forme première, non retouchée, de ces antiques documents.

Avec la phase suivante — la troisième — nous entrons sur le terrain des faits positifs. Il s'est fait en Israël, après l'établissement de la royauté, par conséquent du xe au viie siècle, un travail littéraire considérable. L'histoire nationale, à partir des origines les plus reculées jusqu'aux événements de date récente, est devenue l'objet de recherches persévérantes, et les matériaux rassemblés ont fini par constituer un très riche recueil de narrations. Il serait plus exact de dire deux recueils, car nous pouvons discerner deux foyers contemporains d'activité littéraire, l'un dans le royaume d'Israël, l'autre dans le royaume de Juda. Le caractère commun de ces deux collections est d'être animées du même esprit religieux et patriotique et revêtues d'une forme populaire. Ces récits, nous les possédons, nous en possédons du moins une bonne partie. De la Genèse au livre des Rois, ils nous ont conservé la conception prime-sautière, simple, élevée, parfois enfantine, constamment pieuse et sincère qu'avaient des faits de leur histoire les Israélites contemporains des grands prophètes. Cette littérature florissante nous a fourni le Yahviste et l'Elohiste du Pentateuque et du livre de Josué, les narrations du livre des Juges, les deux grandes sources du livre de Samuel, les Annales et les histoires de prophètes du livre des Rois.

§ **150.** La quatrième phase peut être appelée la phase deutéronomistique. Vers la fin du viie siècle av. J.-C. le

Digitized by Google

royaume de Juda a passé par une crise religieuse, dont un livre a été l'instrument, et qui a exercé une influence profonde, non seulement sur la littérature postérieure, mais aussi d'une façon rétroactive sur celle qui existait déjà. En effet les produits déjà assemblés et amalgamés de l'activité scripturaire en Ephraïm et en Juda ont été retravaillés, ordonnés et annotés dans l'esprit du Deutéronomiste. Cette action, il est vrai, ne s'est pas portée sur ce que nous appelons les quatre premiers livres du Pentateuque, ou pour mieux dire sur les éléments yahvistes et élohistes qui entrent pour une part dans la composition de ces livres. En revanche, le document deutéronomiste lui-même a été intégralement inséré à leur suite ; il remplit, à peu de chose près, le livre connu sous le nom de Deutéronome. L'école deutéronomistique a fortement marqué de son empreinte les récits du livre de Josué ; elle a dressé le plan du livre des Juges et a coulé dans un moule spécial les détails biographiques fournis sur le compte des juges par les sources antérieures ; elle n'est pas demeurée étrangère à la rédaction du livre de Samuel où, il est vrai, son intervention se fait sentir dans une mesure moindre ; enfin elle s'est donné libre essor dans la composition du livre des Rois, qui, on peut le dire, en représente le point de vue de la façon la plus nette. Ce point de vue est celui que l'on considère souvent comme étant commun à toute l'historiographie biblique. Mais en fait les narrations provenant des sources antérieures à l'école deutéronomistique ont pris, à cet égard, une attitude différente. Sans doute, pour elles aussi, le Dieu d'Israël est un Dieu vivant, qui a fait choix de son peuple, qui prend soin de lui et ne l'abandonne point dans les difficultés et les détresses. Mais elles n'ont pas encore introduit dans leur conception de l'histoire la notion stricte de la rémunération rigoureuse. C'est le Deutéronomiste qui a proclamé et fait triompher cette conception, destinée à exercer une influence si considérable sur l'évolution ultérieure du judaïsme. Trois remarques s'imposent à ce sujet.

1° Le principe posé par le Deutéronomiste est un principe juste et fécond ; il est en accord avec l'idée de Dieu, telle qu'elle se dégage des récits tant israélites que judéens et

Digitized by Google

surtout de la prédication des prophètes. Il convient seulement de ne pas pousser jusque dans le détail l'application de ce principe, et surtout de ne pas confondre les exigences morales de Dieu avec les préceptes de l'ordre cérémoniel.

2° Le Deutéronomiste et son école n'ont pas entièrement évité cet écueil. Ils ne tombent pas, il est vrai, dans le légalisme qu'on peut reprocher au Document sacerdotal, et ne commettent pas les exagérations dont le livre des Chroniques nous fournit maint exemple; ils ne déforment pas l'histoire pour donner à leur principe une sanction périodique et infaillible. Mais en attachant une importance démesurée à tel fait extérieur, à savoir au sanctuaire unique et à l'abolition des hauts-lieux, ils ont un peu dévié de la ligne tracée par le spiritualisme des prophètes et adopté pour leurs jugements une norme permanente qui constitue un anachronisme.

3° Du moment que l'école deutéronomistique entreprenait un travail d'ensemble sur les documents historiques fournis par la littérature antérieure, rien ne se serait opposé à ce qu'elle les modifiât profondément, en reprenant pour ainsi dire chaque récit en sous-œuvre et en ne se contentant pas d'opérer des retouches, mais en effectuant de véritables remaniements. Si elle eût agi ainsi il serait malaisé et même à peu près impossible de remonter ce courant et de reconstituer les données de la période précédente. En d'autres termes, toute l'histoire d'Israël nous apparaîtrait comme au travers d'un verre coloré; le spectacle serait intéressant, instructif, et offrirait un caractère d'homogénéité. Mais nous serions privés de la connaissance des faits et des idées tels que les concevaient les écrivains plus anciens que l'âge deutéronomistique. Heureusement le travail dont nous parlons s'est maintenu à un niveau plus superficiel : l'école deutéronomistique n'a pas transformé les narrations traditionnelles; elle ne leur a pas même fait subir d'importantes modifications. Elle a pris à tâche de les annoter et surtout de les encadrer d'une façon systématique. Ce procédé est particulièrement sensible dans les deux livres des Juges et des Rois, qui sont, nous l'avons dit, les plus purs produits de l'action deutéronomistique. Même là, il n'est point difficile de déga-

Digitized by Google

ger les éléments tirés des sources antérieures et de les séparer du cadre dans lequel ils ont été placés. Nous ne devons donc point nous décourager de poursuivre des recherches sur l'activité historico-littéraire des temps qui ont précédé l'apparition du Deutéronomiste. Indépendamment des lumières et du contrôle que nous fournissent les écrits des prophètes du VIIIe et du VIIe siècle, nous avons dans les sources historiques anciennes de la grande œuvre Genèse-Rois une mine précieuse de renseignements dont la teneur et la signification ne sont point voilées. Reste, il est vrai, la question, forcément destinée à demeurer sans réponse, des éliminations qui peuvent avoir été pratiquées par les rédacteurs deutéronomistiques. Nous ne savons et ne saurons jamais si peut-être tel ou tel fait mentionné dans leurs sources a été volontairement passé sous silence, et, s'il en a été ainsi, quels ont été les mobiles de cette suppression. Il ne paraît toutefois pas, malgré l'existence de lacunes considérables dans la suite des récits qui nous ont été transmis, qu'on puisse en aucun cas soupçonner un retranchement intentionnel, opéré au nom d'une idée préconçue. Quelques critiques supposent, à vrai dire, que certains morceaux, comme Jug. **16** et II Sam. **9-20**, ont été effectivement mis de côté à dessein par les rédacteurs, mais ne se sont point perdus pour cela, et ont été réintroduits ultérieurement dans le texte. Si cette conjecture est fondée, il faut en tout cas reconnaître que les éliminations supposées ont rencontré de la résistance et n'ont finalement pas réussi à prévaloir.

§ **151.** A la phase dite deutéronomistique dans la littérature historique des Hébreux succède, après l'exil, une cinquième phase, marquée non seulement par l'apparition du régime sacerdotal, mais par sa prépondérance ou même sa suprématie. Nous n'avons pas à aborder ici l'exposé des effets produits par cette tendance dans le domaine historique, politique ou religieux. Mais rien qu'en nous bornant au point de vue littéraire, nous constatons quel changement s'effectua alors dans la façon de présenter l'histoire du peuple israélite. Un grand ouvrage, conséquent et méthodique, contenant surtout des éléments législatifs et y subordonnant ses

Digitized by Google

parties narratives, prit naissance au ve siècle av. J.-C. et acquit en peu de temps une autorité souveraine. C'est le document dit sacerdotal, couramment désigné par la lettre P, et qui occupe une place si considérable dans les livres du Pentateuque et de Josué. Il est inutile de revenir ici sur ce qui a été dit précédemment à ce sujet. En revanche, ce qu'il faut constater, c'est que les livres des Juges, de Samuel et des Rois, ont échappé à l'intrusion des éléments sacerdotaux et n'ont été aucunement refondus, retravaillés, ni même retouchés par un rédacteur de l'école de P. S'il en eût été autrement, si des opérations de ce genre eussent été entreprises et systématiquement poursuivies, on peut se demander s'il nous fût resté la moindre chance de connaître l'histoire d'Israël telle qu'elle était racontée à l'époque préexilique et prédeutéronomistique. C'est précisément parce que les Juges, Samuel et les Rois sont demeurés exempts de remaniements sacerdotaux qu'ils fournissent à la science, ainsi que nous l'avons vu, de si précieuses ressources pour élucider la question du Pentateuque. Au reste, point n'est besoin de raisonner *in abstracto* et de se livrer à des suppositions sur ce que serait une histoire d'Israël, de l'époque des juges à celle des rois, écrite au point de vue sacerdotal. Cet ouvrage, nous le possédons, sinon pour la première partie de cette période, de Josué à Saül, du moins pour la deuxième, de David à Sédécias. C'est le livre des Chroniques.

Pour être exact et complet, il importe de dire que, si les livres des Juges, de Samuel et des Rois n'ont été ni rédigés à nouveau par une plume sacerdotale, ni combinés et amalgamés avec un écrit sacerdotal parallèle, il ne faudrait pourtant pas croire qu'aucune infiltration postexilique n'y ait pénétré. Çà et là, et sur une très petite échelle, on peut relever dans leur texte des adjonctions tardives, postdeutéronomistiques. Le passage le plus saillant à cet égard appartient à l'appendice du livre des Juges ; il fait partie du second épisode, et se rapporte à la guerre de tout Israël contre la tribu de Benjamin (**20-21**).

Digitized by Google

SECONDE SECTION

LES PROPHÈTES DE LA SECONDE SÉRIE

(NEBIIM AKHARONIM)

CHAPITRE PREMIER

Le livre d'Esaïe.

§ **152.** Les livres qui dans la Bible hébraïque forment la subdivision des *Nebiim akharonim*, c'est-à-dire des prophètes de la seconde série, sont précisément ceux que dans nos Bibles nous appelons proprement les livres prophétiques. Il est vrai que nous leur adjoignons les Lamentations et Daniel, tandis que dans le canon hébreu ces derniers font partie du troisième recueil, celui des Ketoubim. A cette différence près nous allons avoir affaire à ce qu'on appelle couramment et avec raison « les prophètes », et il sera bon de dire en quelques mots quel est le vrai sens historique de ce terme.

Le mot hébreu que nous traduisons par prophète est *nabi* (pluriel *nebiim*), qui se rattache étymologiquement à un verbe signifiant parler. Suivant que l'on considère nabi comme une forme active ou passive, le prophète est un homme qui parle, ou bien un homme auquel il est parlé, c'est-à-dire qui entend une voix intérieure, mystérieuse et intelligible pour lui seul. Cette seconde interprétation n'est point inadmissible. La première toutefois semble devoir être préférée; mais il s'agit de s'entendre sur le sens précis du mot parler. Il n'est pas question de faire des discours, le nabi n'est pas un orateur ou un prédicateur. Parler veut dire ici émettre des

Digitized by Google

sons, et le phénomène qui, à l'origine, a donné naissance à ce terme est sans doute proche parent de celui que l'on connaît sous le nom de glossolalie, « parler en langues » (comp. I Cor. **14**). La désignation de nabi paraît avoir été primitivement appliquée aux membres de ces confréries religieuses qui apparaissent dans l'histoire de Samuel, de Saül et de David, puis dans celle d'Elie et d'Elisée ; ces hommes vivaient en commun, formant des espèces de colonies ; ils pouvaient être mariés et se divisaient en prophètes et fils de prophètes, ces derniers représentant sans doute un degré inférieur d'initiation, peut-être une sorte de noviciat. Ils avaient l'habitude des manifestations bruyantes, avec accompagnement de musique, et, quand il est appliqué à leurs agissements, le verbe « prophétiser » a le sens d'être en délire, en extase, parfois même celui de se démener et de crier jusqu'à l'épuisement complet[1]. Leur rôle religieux est incontestable ; on les voit figurer par centaines dans maints récits. Les grands hommes de Dieu, Samuel, Elie, Elisée, tout en dominant de très haut la foule des prophètes de leur temps, paraissent pourtant avoir été affiliés à leurs confréries et avoir exercé une activité dans leur sein. Une note, peut-être tardive, mais certainement conforme à la réalité historique et insérée dans I Sam. **9** 9, nous apprend qu'aux temps anciens un homme comme Samuel était qualifié de voyant, et que ce terme a été ultérieurement remplacé par celui de *nabi*, prophète. Cela ne signifie point que nabi soit un mot nouveau, de création postérieure ; cela veut dire au contraire qu'il a subi un changement de sens, qu'originairement appliqué aux membres des confréries religieuses, il a fini par devenir l'appellation la plus haute par laquelle on pût désigner un homme de Dieu. C'est dans ce sens qu'Amos, Osée, Esaïe, Michée ont été des prophètes, des nabis. Pour la plupart d'entre eux, il n'est

[1] Ceux qui ont eu l'occasion de voir les derviches orientaux, et en particulier les derviches dits tourneurs et hurleurs, peuvent plus aisément se figurer ce qu'étaient ces confréries de nabis. Il ne faut pas perdre de vue que les derviches, ceux-là même qui donnent le spectacle de ces scènes étranges, sont souvent des lettrés et des sages. On a vu des phénomènes analogues au moyen âge.

Digitized by Google

pas prouvé qu'ils aient appartenu à une confrérie. Amos affirme catégoriquement (7 14) n'être « ni prophète, ni fils de prophète »; tout au plus peut-on supposer — et encore sans fondement assuré, — que Jérémie a revêtu le caractère en quelque sorte professionnel de nabi. Quoi qu'il en soit, avec les hommes dont nous venons de prononcer les noms, et dont nous allons étudier les œuvres, le nom de prophète ne s'applique plus aux membres d'une corporation, il perd tout caractère extérieur: les prophètes ne sont plus autre chose que les hommes de Dieu, les serviteurs de Yahvé, accomplissant la mission spirituelle qui leur est confiée.

§ **153.** Après ces explications relatives aux origines hébraïques du terme que nous étudions, il importe d'en donner d'autres concernant l'emploi de ce même mot dans le langage courant. En effet, si l'on abordait l'étude des prophètes avec la notion généralement répandue qu'un prophète est essentiellement un homme qui prédit l'avenir, on s'exposerait à ne rien comprendre à leurs ouvrages, et l'on risquerait d'en méconnaître la haute portée, le profond intérêt et la valeur permanente.

Sur ce point l'opinion a été égarée par deux ordres de considérations. D'abord, au point de vue étymologique, on a faussement interprété le sens du mot grec *προφήτης*, prophète, par lequel les Septante, et à leur suite le N. T., Josèphe et les écrivains ecclésiastiques ont rendu l'hébreu nabi. On a cru que la préposition grecque *pro*, qui signifie avant, devant, devait être prise ici au sens temporel, et que le prophète était celui qui dit à l'avance, qui prédit. Or cette préposition doit bien plutôt avoir une signification locale : le prophète, c'est celui qui parle devant une assemblée, c'est le prédicateur. Sur le terrain linguistique toute la question est donc là: s'agit-il, à propos des prophètes, de prédication ou de prédiction? L'usage habituel s'est prononcé à tort pour la seconde explication. En outre, une considération religieuse, ou plutôt théologique, a contribué à orienter de plus en plus dans ce sens-là la pensée et le langage de la chrétienté. On a fait, plus ou moins inconsciemment, une sélection parmi les paroles des prophètes d'Israël. On s'est attaché surtout,

Digitized by Google

pour ne pas dire exclusivement, à celles d'entre elles qui visaient ou semblaient viser directement l'avenir messianique. Le reste des discours prophétiques a été laissé dans l'ombre; on n'a plus vu dans les prophètes que des hommes ayant pour mission d'annoncer les événements futurs. L'importance d'un ministère prophétique ou d'un livre prophétique s'est dès lors mesurée d'après le nombre et la portée des prédictions qu'on pouvait y rattacher.

Nous ne songeons pas à nier la part que l'avenir peut revendiquer dans les préoccupations des prophètes et dans leurs prédications. Il est impossible d'exercer une action religieuse et morale, ce qui est la tâche essentielle du prophétisme, en se contentant d'évoquer le passé et de caractériser le présent; il faut de toute nécessité regarder en avant, préparer les temps futurs, employer tour à tour les promesses et les menaces, faire naître, entretenir et développer les espérances. Les prophètes n'y ont point manqué, mais nous devons nous garder, dans l'appréciation de leur œuvre, de déplacer le centre de gravité, et de prendre pour le but poursuivi par eux ce qui n'est en réalité qu'un des moyens employés. Tel prophète, comme Amos ou Osée, qui, selon les idées traditionnelles, n'avait qu'une importance secondaire parce que son livre ne renferme guère de perspectives messianiques, demeurait à peu près inconnu; on le négligeait pour reporter une attention d'autant plus grande sur d'autres écrits ou sur d'autres passages, rentrant dans le cadre des prédictions. De nos jours une réaction salutaire est intervenue. Sans méconnaître l'intérêt et la valeur des tableaux prophétiques concernant le salut à venir, on a remis en lumière toutes les faces de l'activité des prophètes; on les a replacés dans leur milieu historique; on a compris la grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie; on a vu en eux les porteurs d'une révélation religieuse, chargés auprès de leurs contemporains d'une mission à la fois conservatrice et novatrice, en un mot des réformateurs. Dès lors, l'étude de leurs livres devient, en première ligne, celle de leur personnalité. Il s'agit de les retrouver eux-mêmes dans les discours, souvent fragmentaires, qu'ils nous ont laissés. Lorsque des mor-

Digitized by Google

ceaux narratifs, rapportant certains épisodes de leur vie, accompagnent le recueil de leurs prédications, notre tâche est facilitée. Il en est ainsi tout particulièrement pour Jérémie, à un moindre degré pour Ezéchiel et Esaïe, moins encore pour Osée et Amos. Pour d'autres, tels que le Second Esaïe, Michée, Habacuc, Joël, Malachie, ces renseignements biographiques font totalement défaut, et nous en sommes réduits à chercher et à retrouver l'individualité de ces prophètes uniquement dans leurs écrits.

Nous suivrons dans notre examen des livres prophétiques l'ordre dans lequel ils se présentent à nous dans l'A. T. hébreu. Nous ne méconnaissons pourtant pas l'avantage qu'il y aurait à les classer d'après leur succession chronologique, et nous ne nous ferions pas scrupule d'abandonner pour cela l'ordre du canon hébreu. Mais il est une autre difficulté qui nous arrête. Non seulement la date respective de quelques livres ne peut pas être fixée avec une certitude suffisante, mais encore et surtout les livres ne sont pas homogènes; plusieurs d'entre eux renferment des éléments de provenance diverse et d'époques différentes. Il faudrait, si l'on adoptait la marche chronologique, ranger chacun de ces morceaux, petits ou grands, à la place que son âge lui assigne. Il en résulterait un fâcheux émiettement. Il nous a donc paru préférable de traiter en bloc l'ensemble de chaque livre, et une fois qu'il en est ainsi, l'ordre biblique est celui qui s'impose tout naturellement. Voici d'ailleurs un tableau dans lequel les prophètes se trouvent rangés par ordre d'ancienneté.

Amos :	760	Second Esaïe :	peu avant 538
Osée :	750	Aggée :	520
Esaïe :	740	Zacharie :	520
Michée :	725	Troisième Esaïe :	ve siècle
Nahum :	650, 625	Malachie :	440
Jérémie :	626	Joël :	v^e ou ive siècle
Sophonie :	625	Esaïe **24-27** :	v^e ou ive siècle
Habacuc :	608, 604	Jonas :	ive siècle
Ezéchiel :	592	Second Zacharie :	300.
Abdias :	vi^e siècle.		

Digitized by Google

Dans le tableau ci-dessus, nous avons laissé de côté les fragments peu considérables, insérés çà et là au milieu des œuvres d'écrivains antérieurs. Quant aux indications chronologiques, elles ont, à peu d'exceptions près, un caractère approximatif; nous renvoyons à ce sujet aux passages où nous traiterons, plus loin, des questions de dates à propos de chacun des écrits prophétiques.

§ **154.** Le livre d'Esaïe tire son nom du prophète dont il renferme les écrits. En hébreu ce nom, *Yeschayahou*, signifie « salut de l'Eternel », et se rattache à la même racine d'où viennent, entre autres, les noms de Josué, d'Osée, de Jésus, ainsi que d'Elisée. En grec, la transcription est *Ἡσαΐας* ou *Ἡσαΐας;* en latin, Isaias ou Jesaias. Aussi avons-nous en français, à côté d'Esaïe, qui est la forme usuelle chez les protestants, Isaïe qu'emploient d'ordinaire les auteurs catholiques.

Le père d'Esaïe s'appelait Amots. Ce nom a été confondu par certains Pères de l'Eglise avec celui du prophète Amos de Tékoa, dont Esaïe aurait ainsi été le fils. Au point de vue chronologique, cette identification ne présenterait pas d'impossibilité, mais elle n'en est pas moins inacceptable pour quiconque sait lire l'hébreu. En effet les deux orthographes diffèrent par la consonne initiale aussi bien que par la consonne finale. D'après une tradition rabbinique, Amots, père d'Esaïe, aurait été le frère du roi de Juda Amatsia. Egalement admissible quant à la chronologie, ce rapprochement, qui ferait d'Esaïe le propre cousin d'Ozias, n'a probablement d'autre base qu'une ressemblance étymologique: Amots et Amatsia sont dérivés de la même racine. On comprend du reste qu'à la lecture du livre d'Esaïe on ait été tenté de lui attribuer une origine royale. Sa personnalité a quelque chose de si imposant et ses rapports avec les souverains eux-mêmes sont tellement empreints d'assurance et de dignité qu'on a pu sans peine chercher l'explication de ce fait dans la naissance et l'éducation du prophète. Il faut reconnaître que sur ce point nous devons nous borner à des conjectures.

Nous ne savons rien sur la famille à laquelle appartenait Esaïe, ni sur son entourage et ses antécédents. En revanche, nous savons qu'il était marié. Il est fait mention de sa femme

Digitized by Google

dans un passage (**8** 3), où elle est appelée « la prophétesse », sans doute uniquement parce qu'elle était la femme du prophète. Il est aussi question de deux fils issus de ce mariage et qui portent les noms symboliques de Schear-Yaschub (« un reste reviendra » **7** 3) et de Maher-Schalal-Khasch-Baz (« presse le butin, hâte le pillage » **8** 1, 3).

Le ministère d'Esaïe a commencé « dans l'année de la mort du roi Ozias » (**6** 1), ce qui signifie probablement du vivant de ce monarque. Autrement il eût été plus naturel de dire « dans la première année du roi Jotham ». La suscription générale du livre (**1** 1) mentionne les règnes d'Ozias, de Jotham, d'Achaz et d'Ezéchias comme étant l'époque du ministère d'Esaïe. Le point de départ en serait donc vers l'an 740; nous ignorons l'âge qu'avait alors le prophète. La carrière d'Esaïe s'est en tout cas prolongée jusqu'après l'invasion de Sanchérib (701). On ignore s'il a survécu à Ezéchias et s'il a par conséquent encore été témoin des débuts du règne de Manassé. Ce dernier, d'après une tradition juive, très sujette à caution, et dont nous trouvons les traces à partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, aurait fait périr Esaïe : le prophète aurait été scié par ordre du roi[1]. Cette anecdote est peut-être simplement issue d'une donnée de II Rois **21** 16, d'après laquelle « Manassé répandit beaucoup de sang innocent »; il y est peut-être fait allusion déjà dans Hébr. **11** 37. D'après II Chron. **26** 22 et **32** 32 Esaïe aurait écrit la vie d'Ozias et celle d'Ezéchias; les questions concernant ces écrits seront traitées à propos des sources des Chroniques.

§ **155**. Esaïe a vécu à l'époque où la grande puissance assyrienne paraît avoir atteint son apogée, et où sa domination s'est étendue et affermie dans les pays occidentaux. Plusieurs de ses rois, Tiglath-Piléser III, Salmanasar IV, Sargon, Sanchérib, ont directement influé sur les destinées des deux petits états israélites. Ils ont porté des coups terribles au royaume du nord et ont fini par consommer sa ruine (722). Pour Juda ces temps n'ont pas été moins difficiles, quoique le dénouement n'ait pas été aussi funeste. Il n'est pas éton-

[1] L'un des Pseudépigraphes, l'Ascension d'Esaïe, raconte en détail le martyre du prophète.

Digitized by Google

nant que tous ces événements aient leur répercussion dans le livre d'Esaïe. Celui-ci en effet n'a pas vécu dans l'ombre et dans l'isolement. Dans toutes les crises que traversait sa patrie il a été au premier plan, avertissant, encourageant, menaçant et rassurant tour à tour. Son rôle à la fois politique et religieux a été considérable; son influence a été tantôt repoussée, tantôt joyeusement acceptée. Nous n'avons pas d'incident marquant à signaler pendant le court règne de Jotham. Il en est autrement sous Achaz. Ce roi, dont l'incapacité, la faiblesse et le mauvais vouloir ont entraîné de fâcheuses conséquences, résistait aux conseils d'Esaïe tout en éprouvant une sorte de crainte à l'égard du prophète. C'est sous son règne que Juda eut à affronter la coalition des deux royaumes de Damas et de Samarie. Leurs rois, Retsin et Pékach, se proposaient de conquérir Jérusalem et le territoire de Juda pour leur enlever leur autonomie et les soumettre à leur domination. La situation était des plus critiques. Esaïe, loin de perdre courage, recommandait d'espérer en Dieu et d'attendre avec confiance l'échec inévitable des assaillants. Achaz préféra appeler à son aide le grand empire d'Assyrie. Tiglath-Piléser III saisit avec empressement cette occasion d'intervenir dans les affaires des Etats de la côte méditerranéenne. Il pouvait y voir non seulement une occasion propice d'étendre ses domaines, mais surtout un jalon sur la route que les souverains asiatiques étaient irrésistiblement tentés de prendre, la route de l'Egypte. Il mit fin à l'existence du royaume de Syrie, et, s'il laissa vivre celui d'Israël, ce fut d'une existence amoindrie, à l'état de pays vassal. Quant à Achaz, en croyant gagner un ami et un libérateur, il s'était en fait donné un maître auquel il dut aller rendre hommage à Damas. Rien n'était plus contraire aux principes proclamés par Esaïe que cette subordination à une puissance étrangère. Pour lui il n'y avait qu'une seule ligne de conduite à suivre : c'était de ne chercher aucune alliance au dehors et de s'en remettre exclusivement à la protection de Yahvé.

Sous le successeur d'Achaz la position d'Esaïe fut bien différente. Ezéchias lui témoignait autant de déférence et d'égards que son père avait montré de défiance et de mau-

Digitized by Google

vaise volonté. Et pourtant dans ces conditions nouvelles, Esaïe eut encore les mêmes luttes à soutenir, les mêmes dangers à combattre. Il est vrai qu'au lieu de se tourner vers l'Assyrie, comme Achaz, Ezéchias regardait avec espoir du côté de l'Egypte. Esaïe ne pouvait pas mieux admettre cette politique-là que la précédente. Pour lui le principe restait toujours le même: il ne fallait pactiser ni avec l'une, ni avec l'autre des nations païennes. Lorsque, dans un accès de vanité, Ezéchias accueillit avec faveur les envoyés du roi de Babylone, temporairement émancipé de la suzeraineté assyrienne, il ne recueillit pas davantage l'approbation d'Esaïe. Par contre, il rencontra chez le prophète l'appui le plus chaleureux et le plus sûr lors des deux graves événements qui marquèrent son règne. L'un fut la maladie qui faillit l'emporter et après laquelle il vécut encore quinze ans. L'autre, et c'est de beaucoup le plus important, fut l'envahissement du territoire judéen en 701 par l'armée assyrienne ayant à sa tête le roi Sanchérib en personne. Aucune humiliation ne semblait devoir être épargnée à Ezéchias. Il dut payer un tribut considérable ; il vit son territoire occupé et ravagé, ses places fortes prises l'une après l'autre, les troupes ennemies campant au pied des murailles de la capitale ; il entendit les messages provocateurs et méprisants des ambassadeurs du grand roi ; tout espoir semblait perdu. Cependant ni Esaïe ni Ezéchias ne perdirent courage et confiance. Le roi d'Assyrie qui, pour employer les termes mêmes d'une de ses inscriptions, avait « enfermé Ezéchias, roi de Juda, dans sa ville de Jérusalem comme un oiseau dans sa cage », le roi Sanchérib dut se retirer après avoir vu son armée en grande partie détruite par un fléau mystérieux.

Tels sont les principaux faits contemporains du ministère d'Esaïe[1]. Celui-ci ne saurait être connu et compris en dehors de ce cadre historique. Ce n'est pas à dire que les paroles

[1] Notre énumération serait incomplète si nous n'y ajoutions la mention de la ruine de Samarie, survenue en 722. Sans vouloir prétendre que cet événement, une fois accompli, ait trouvé Esaïe indifférent, nous devons du moins reconnaître qu'il n'a guère laissé de traces dans le livre du prophète tel qu'il nous est parvenu.

Digitized by Google

d'Esaïe soient toutes et uniquement d'actualité et d'occasion ; elles ont une portée plus haute et une valeur plus permanente. Elles énoncent des vérités qui ne sont pas d'un temps ; elles proclament des principes toujours vrais ; elles comportent des applications variées et sans cesse renouvelées. Mais leur point de départ n'en est pas moins dans les circonstances de l'époque, et la forme qu'elles revêtent tient au milieu dans lequel elles ont été prononcées. S'il vaut la peine, et nous sommes persuadé qu'il en est ainsi, de chercher à nous assimiler l'enseignement prophétique d'Esaïe, il vaut aussi la peine de faire l'effort nécessaire pour remplir les conditions préalables de cette étude : l'entourage d'Esaïe doit nous devenir familier. Même un personnage aussi peu intéressant par lui-même que le roi Achaz acquiert de l'importance grâce aux rapports qu'il a entretenus avec le prophète. A plus forte raison en est-il ainsi d'Ezéchias. D'une façon générale, pour Esaïe comme pour les autres prophètes, il est indispensable de les replacer dans leur milieu, non pas pour limiter leur activité à leurs contemporains, mais pour pouvoir d'autant mieux dégager de leur œuvre ce qui est véritablement durable et fécond pour l'avenir.

§ **156.** Le livre d'Esaïe apparaissait, dans la conception traditionnelle, comme l'œuvre homogène du prophète dont nous venons de tracer le portrait. Actuellement les vues se sont bien modifiées à cet égard. A côté d'éléments vraiment et incontestablement « ésaïques », le recueil en renferme d'autres, si bien qu'au lieu de se présenter comme l'œuvre d'un auteur unique, le livre dit d'Esaïe devrait plutôt être envisagé comme une petite bibliothèque ou comme une anthologie prophétique, où figurent en première ligne les discours authentiques d'Esaïe, fils d'Amots, mais qui renferme en outre d'autres morceaux d'étendue et de provenance variées. A ceux qui seraient tentés de déplorer cet état de choses et de s'imaginer que les résultats de la recherche critique sur ce point amoindrissent la valeur du livre que nous étudions, nous pouvons répondre qu'il n'en est rien.

D'une part, en effet, les morceaux incontestablement authentiques sont assez nombreux et assez importants pour

Digitized by Google

que la personnalité d'Esaïe et ses pensées maîtresses se dégagent avec clarté. D'autre part, les portions de l'ouvrage qui appartiennent à des époques et à des auteurs différents n'en conservent pas moins toute leur valeur religieuse, théologique, historique et littéraire, quoiqu'elles demeurent sous le voile de l'anonyme; bien plus, elles nous révèlent l'existence de prophètes dont nous ignorons les noms, mais qui n'en ont pas moins participé pour cela à la grande œuvre de Yahvé; enfin elles éclairent certaines périodes, celle de l'exil par exemple et celle de la restauration, en nous faisant connaître les préoccupations et les espérances qui remplissaient alors les âmes et dont, sans cela, nous n'aurions pas connaissance. Au reste, la composition des livres prophétiques présente des caractères si particuliers qu'il vaut la peine d'y consacrer quelques réflexions. Jusqu'ici les livres que nous avons étudiés appartenaient tous au genre narratif. En les comparant avec des ouvrages historiques modernes, il est aisé de se rendre compte du changement considérable qui s'est produit au point de vue de la méthode. Il en est de même pour les recueils de lois que nous avons rencontrés dans le Pentateuque; ces lois sont loin d'être classées et ordonnées comme on ne manquerait pas de le faire dans un code d'origine récente. Enfin, si nous en venons aux livres prophétiques, nous pouvons encore moins que pour les précédents concevoir, d'après nos idées et nos expériences actuelles, la façon dont ils se sont formés. Nous ignorons totalement quelle part le prophète lui-même a pu prendre à la préparation et à la rédaction du recueil des discours parvenus à nous sous son nom [1]. C'est en vain que nous recher-

[1] Nous possédons, il est vrai, dans Jér. **36** un renseignement des plus précieux sur l'activité scripturaire d'un prophète. Mais, tout en orientant notre appréciation dans une direction déterminée, ce récit soulève de nouveaux problèmes et ne nous explique point comment d'une façon générale les livres prophétiques ont été composés. Le cas de Jérémie lui-même est très compliqué ; la relation à établir entre le livre qu'il dicta à Baruch et celui qui figure sous son nom dans la Bible est des plus obscures et des plus controversées. Même s'il en était autrement on n'aurait pas le droit de généraliser et d'admettre pour tous les livres prophétiques une genèse identique à celle du livre de Jérémie.

Digitized by Google

chons d'après quel principe, chronologique ou pragmatique, le travail s'est effectué ; ou, du moins, si des considérations de cette nature semblent avoir influencé çà et là l'arrangement des matériaux, ce n'est que d'une façon partielle et peu conséquente. Cela étant, l'introduction, au milieu des œuvres d'un prophète, d'autres morceaux, provenant d'un autre âge et d'un autre auteur, paraîtra beaucoup moins singulière que s'il s'agissait d'un ouvrage moderne, méthodiquement composé selon des règles strictes. Pour nous, qui jugeons d'après nos propres habitudes, il semble tout naturel qu'un recueil, portant le nom d'un auteur, renferme exclusivement les œuvres de sa plume. Mais c'est là une notion que nous ne pouvons appliquer légitimement à la littérature des anciens Hébreux. Les livres n'avaient pas de titres. La présence d'une suscription d'apparence générale, au début de l'ouvrage, n'exclut pas celle d'autres suscriptions survenant çà et là ; et l'absence de toute suscription en tête d'un morceau n'implique point nécessairement qu'il faille l'attribuer à l'auteur de celui qui précède. En outre, à force d'être lus et recopiés, les écrits prophétiques ont été munis d'annotations, qui se sont glissées dans le texte. Parfois elles sont aisément reconnaissables ; mais souvent aussi elles semblent faire partie intégrante de l'ensemble, et sont en conséquence difficiles à discerner.

§ **157**. Les remarques qui précèdent concernent l'origine et le groupement des morceaux rassemblés dans les livres prophétiques. Il reste à parler de la forme sous laquelle se présentent à nous les discours des prophètes. Il s'agit de déterminer quels rapports il y a entre la prédication d'un Esaïe par exemple, telle qu'il la faisait entendre aux oreilles de ses contemporains, et cette même parole, consignée par écrit dans les pages du livre que nous feuilletons. Il va sans dire qu'il ne peut être question d'une reproduction textuelle et intégrale, pour ainsi dire sténographique : non seulement les conditions requises pour assurer une semblable transmission faisaient totalement défaut, mais encore toute supposition de ce genre doit être écartée quand on envisage le peu d'étendue d'un recueil de discours qui représente un ministère de quarante années. D'ailleurs l'exemple de Jérémie, com-

Digitized by Google

mençant à écrire ou plutôt à dicter ses prophéties après vingt-deux ans d'activité (**36** 1-4, 32), milite fortement contre cette théorie. Nous sommes donc conduits à voir bien plutôt dans les écrits prophétiques des collections d'extraits ou de spécimens de la prédication des hommes de Dieu ; nous y trouvons, résumée et condensée, la substance de leur enseignement, les thèmes qu'ils ont sans doute traités et développés à maintes reprises. Parfois seulement le texte paraît avoir été conservé in extenso ; tel est le cas de certains discours dont la forme poétique achevée, le caractère strophique, peut-être aussi l'emploi d'une sorte de refrain, attestent qu'ils nous ont été transmis tels quels.

Les observations ci-dessus sont en première ligne applicables au livre d'Esaïe. Mais elles concernent en fait toute la littérature prophétique. Elles tendent à montrer que les prophètes n'ont pas été tout d'abord et essentiellement des écrivains, loin de là. C'est après coup, d'une façon secondaire, qu'ils ont recueilli ou laissé recueillir par écrit le contenu de leurs discours. Leur véritable mission, ils l'ont exercée par la parole ; hommes d'action, ils ont vécu de la vie de leur peuple, intervenant au jour le jour dans ses destinées. Il n'y a pas lieu, comme on est souvent porté à le faire, de tracer une ligne de démarcation profonde entre les « prophètes non-écrivains » et les « prophètes écrivains ». En fait, cette expression — prophètes écrivains — est impropre, elle devrait être abandonnée, ou du moins si, faute de mieux, on veut continuer à s'en servir pour éviter une longue périphrase, il est urgent de s'entendre sur sa signification. Au lieu de dire « les prophètes sous le nom desquels nous sont parvenus certains livres contenant des échantillons plus ou moins étendus de leurs prédications », disons, si l'on veut, pour abréger, « les prophètes écrivains » ; mais gardons-nous de mettre l'accent principal sur ce mot écrivain, qui indique seulement une circonstance d'ordre secondaire. Ces prophètes-là étaient, avant tout, des orateurs, des prédicateurs. Entre un Elie d'une part, un Amos, un Esaïe d'autre part, il n'y a pas un abîme, non pas même une différence tranchée, il y a au contraire une étroite parenté. Que ne possédons-nous

Digitized by Google

un « livre d'Elie » pour faire pendant à ceux de ses continuateurs ! Il suffit de relire, dans le livre des Rois, les récits qui nous montrent Elie aux prises avec Achab ou avec les prophètes de Baal, Elie dans le désert et au mont Horeb, Elie dans la vigne de Naboth, pour évoquer par l'imagination ce livre d'Elie et nous représenter ce que serait son contenu, digne rival de ceux d'Esaïe et de Jérémie.

La conclusion qui s'impose, c'est que, dans les livres prophétiques, nous devons rechercher autant que possible tout ce qui concerne l'activité, la personnalité, l'âme du prophète. Pour les morceaux anonymes et de date incertaine, cette tâche est difficilement réalisable ; il en est de même lorsque nous ne possédons qu'un écrit très peu volumineux de tel ou tel personnage dont nous savons le nom et l'époque. Mais pour plusieurs il en est autrement, et, parmi les jouissances que procure l'étude de l'A. T., il n'en est pas de plus haute et de plus pure que d'entrer en contact avec ces nobles et puissantes individualités.

§ **158**. Le livre très étendu qui porte le nom d'Esaïe est, de tous les écrits prophétiques, celui dont la structure est la plus complexe et dont la composition soulève les questions les plus délicates. A l'envisager dans sa totalité, il nous frappe dès l'abord par un phénomène particulier. Il renferme, à peu près en son milieu, un morceau narratif assez considérable (**36-39**), lequel sépare nettement l'ensemble de l'ouvrage en deux tomes, de dimensions presque égales, et très différents l'un de l'autre pour le fond et pour la forme. Sans entrer ici dans le détail des dissemblances entre les deux parties de l'ouvrage, bornons-nous à retenir celle-ci : tandis que le nom d'Esaïe figure à plusieurs reprises dans les ch. **1-35** (**1** 1, **2** 1, **7** 3, **13** 1, **20** 2, 3), que plusieurs de ses contemporains y sont également mentionnés, et qu'on y trouve des fragments narratifs (tantôt à la première, tantôt à la troisième personne) relatifs à la biographie de ce prophète, les ch. **40-66** ne renferment rien de semblable. Qu'on les sépare de la moitié antérieure du livre et qu'on les lise attentivement d'un bout à l'autre, aucune indication, aucune allusion n'évoquera l'idée d'Esaïe et de son temps. Il est donc

Digitized by Google

bien permis et même commandé par les circonstances de traiter séparément cette portion de l'œuvre, et nous en réserverons l'examen pour plus tard. Pour le moment nous allons entreprendre l'étude des ch. **1-35**, suivis, à titre d'appendice, du morceau narratif **36-39**.

Première partie: 1-39.

Il serait inexact de se représenter cette première partie comme formant une collection homogène. Bien au contraire, il faut y voir l'assemblage d'un certain nombre de collections partielles, qui à leur tour se subdivisent en groupements de moindre étendue. Nous distinguerons quatre divisions, dont les caractères particuliers sont frappants à première vue. La 1re division (**1-12**) est uniquement consacrée à Juda et à Jérusalem. La 2me (**13-27**) traite au contraire des nations étrangères, à l'exception du ch. **22** et du grand discours apocalyptique (**24-27**) qui sert de péroraison. La 3me (**28-33**), revenant au thème de la première, reprend les prophéties relatives à Juda. La 4me, plus brève (**34-35**), dépeint sous forme de contraste le sort d'Israël et celui de ses ennemis. Enfin viennent les récits de l'appendice (**36-39**), concernant Esaïe et Ezéchias.

Première division: 1-12.

Cette division à son tour se subdivise en trois. Le ch. **1** est à part ; il forme une sorte d'introduction générale. Il est suivi (**2-5**) d'une série de discours. Enfin, dans les ch. **6-12** apparaissent certaines données historiques, certains récits très sommaires auxquels sont rattachés des développements oratoires se terminant par une sorte de psaume.

1re subdivision: 1.

La suscription du v. 1 peut à première vue être interprétée comme s'appliquant au livre tout entier. Toutefois, si l'on considère qu'elle vise exclusivement Juda et Jérusalem, on est amené à conclure qu'elle se rapporte seulement aux col-

Digitized by Google

lections de discours contenus dans la 1re division (**1-12**). En effet dès le ch. **13** commence une série de prophéties avec suscriptions particulières. D'autre part, comme on retrouve au début du ch. **2** une autre suscription analogue à celle de **1** 1, on s'est demandé si la portée de celle-ci ne devait pas être originairement limitée au ch. **1** uniquement. Dans cette hypothèse, il faudrait considérer l'énumération des quatre rois comme une adjonction postérieure, car le discours du ch. **1** ne peut à lui seul appartenir à quatre règnes successifs; leur mention aurait été rajoutée lorsque l'en-tête primitif du ch. **1** fut transformé en titre général de la première division (ch. **1-12**). L'emploi de l'expression « rois de Juda » semblerait dénoter une époque où le royaume de Juda avait cessé d'exister. Du reste, le premier mot du verset (traduit par « prophétie », mais qui signifie proprement « vision ») trahit aussi une terminologie plutôt tardive. Telle qu'elle se présente à nous, la suscription ne saurait avoir été écrite par Esaïe en personne.

Ewald a caractérisé ce premier discours du livre d'Esaïe comme « l'acte d'accusation » par lequel le prophète inaugure le procès qu'il intente à son peuple. En effet l'Eternel reproche à Israël son ingratitude; il le compare aux enfants dénaturés qui renient leur père (2-4); il déplore son endurcissement qui persiste malgré les châtiments (5-9); il n'est point touché par son zèle formaliste et l'appelle à la vraie repentance en lui promettant le pardon le plus complet (10-20). Cette offre étant repoussée, le jugement suivra son cours et aboutira à une rénovation intégrale, après la disparition des rebelles et des pécheurs (21-31). Ainsi Jérusalem, assimilée d'abord à Sodome et Gomorrhe (9-10) et qualifiée de prostituée (21), pourra de nouveau s'appeler « ville de la justice, cité fidèle » (26).

On a été tenté quelquefois, à cause de la place que ce discours occupe, de l'assigner au règne d'Ozias ou du moins à celui de Jotham. Cependant les v. 7-8 obligent à admettre qu'Esaïe avait sous les yeux le pays envahi et ravagé et Jérusalem menacée. Ceci reporterait la composition de ce discours au plus fort de la campagne syro-israélite sous Achaz,

Digitized by Google

ou, mieux encore, au temps de l'invasion assyrienne sous Ezéchias. La raison qui a fait placer cet « acte d'accusation » au début du recueil n'est pas d'ordre chronologique; il faut bien plutôt la chercher dans le caractère de ce morceau, si bien fait pour servir d'entrée en matière.

2me subdivision: 2-5.

§ **159.** La suscription (**2** 1) se rapporte à l'ensemble des ch. **2-5**, à l'exclusion des chapitres suivants. La traduction littérale en est: « La parole qu'Esaïe, fils d'Amots, vit (en vision) sur Juda et Jérusalem ».

Les v. 2-4, contenant une prophétie relative à Jérusalem comme centre religieux à venir pour toutes les nations, se retrouvent dans le livre de Michée (**4** 1-3). Immédiatement la question se pose: quel est le véritable auteur de ce morceau? Il peut avoir été pris dans le livre de Michée et transporté dans celui d'Esaïe; ou bien l'inverse peut s'être produit; ou bien enfin il se peut que, provenant d'une source antérieure, il y ait été également emprunté par nos deux livres prophétiques. Il convient de reconnaître: 1° que ce fragment n'est pas en corrélation directe avec son contexte dans le livre d'Esaïe; 2° que, dans Michée, le texte présente de meilleures leçons; 3° enfin, et surtout, que la péricope est complétée dans Mich. **4** 4 par un verset qui en fait manifestement partie intégrante, et dont on peut expliquer le retranchement (dans Esaïe), mais non pas l'adjonction (dans Michée). Sans entrer dans le détail des discussions prolongées qu'a fait naître ce problème, nous conclurons simplement ceci: le morceau en question a été pris dans le livre de Michée par un lecteur ou par un copiste qui l'a introduit, peut-être d'abord en marge, dans le livre d'Esaïe. Le motif de cette insertion peut être cherché dans la ressemblance que les mots d'Es. **2** 5 « Venez et marchons » offrent avec ceux du v. 3 « Venez et montons ». L'intention aurait donc été d'établir un rapprochement entre deux passages similaires [1].

[1] En disant que cette péricope a été prise dans le livre de Michée, nous ne tranchons pas la question de savoir si Michée en est l'auteur. Ce point sera examiné quand nous étudierons ce livre. Voir plus bas, § **262**.

Digitized by Google

Les v. 2-4 étant donc considérés comme une intercalation, le discours commence avec le v. 5. Malheureusement celui-ci paraît avoir été fortement altéré; tel qu'il se lit dans le texte massorétique, il ne se lie pas à ce qui suit; et comme d'autre part le v. 6 commence par « car » et présuppose une entrée en matière antérieure, il serait naturel de la chercher au v. 5.

Le discours suivant caractérise la corruption du peuple (6-8) et le châtiment que l'Eternel lui réserve en un « jour » dont la description (9-22) rappelle celle du « jour de l'Eternel » dans d'autres livres prophétiques. Cette peinture grandiose du jugement unit la profondeur de la pensée prophétique avec l'art consommé du poète. Il est probable que c'est le plus ancien en date de tous les morceaux conservés de l'œuvre d'Esaïe. Celui-ci l'a vraisemblablement composé peu après sa vocation, alors que le pays, devenu riche et prospère (v. 7) sous Ozias, n'avait pas encore passé par les épreuves qui l'appauvrirent plus tard.

Dans un autre discours (3 1-15) le même thème est repris sous une forme moins dramatique, mais non moins sérieuse. Au lieu du tableau mouvementé du ch. 2, riche en expressions imagées, le châtiment infligé à Israël est décrit ici sinon d'une façon prosaïque, du moins avec simplicité. A l'inverse de l'ordre suivi au chapitre précédent, les griefs de l'Eternel contre son peuple coupable (12-15) sont énoncés en dernier lieu, et la menace du jugement les devance (1-11). La caractéristique du peuple de Juda et de ses autorités, telle que ce discours la donne, paraît s'appliquer au règne d'Achaz. Ce n'est pas qu'au nombre des jeunes gens et des enfants (4, 12) qui dominent sur Juda, il faille compter le roi en personne, alors même que celui-ci est monté sur le trône à peine adolescent: le texte implique seulement que l'influence était entre les mains de personnes inexpérimentées et mal qualifiées. En tout cas, qu'il s'agisse de la fin du règne d'Achaz ou de ses débuts, la description cadre bien avec cette époque telle qu'elle nous est connue.

Comme corollaire du verdict prononcé ci-dessus sur le pays tout entier, Esaïe ajoute quelques mots énergiques de censure et de menace à l'adresse des « orgueilleuses filles de

Digitized by Google

Sion », des femmes de Jérusalem non moins corrompues que leurs maris. Tel est le sens de **3** 16-**4** 1 ; mais ce morceau ne nous est peut-être pas parvenu dans sa teneur primitive. Il y a lieu de se demander s'il n'a pas subi deux adjonctions : l'énumération circonstanciée des vêtements féminins et des objets de parure (18-23) et une sentence de mort (25-26) contre les hommes, les guerriers de Juda. Quant à la première de ces adjonctions supposées, il ne serait pas impossible qu'elle fît partie intégrante du morceau ; il paraît pourtant invraisemblable aux yeux de plusieurs commentateurs que le prophète ait dressé lui-même ce long catalogue, curieux et intéressant au point de vue archéologique, mais qui alourdit notablement la période. En second lieu, les v. 25-26, où Jérusalem est apostrophée à la seconde personne, rompent le fil du discours et semblent appartenir à un contexte différent. Ils peuvent être d'Esaïe ou bien d'un autre auteur ; les indices manquent pour trancher la question. Si l'on se décide à considérer ces deux fragments comme intercalés dans la péricope relative aux femmes, celle-ci, réduite à **3** 16, 17, 24, **4** 1, forme un tout compact et bien ordonné.

§ **160**. Les perspectives eschatologiques font le sujet de **4** 2-6. Ce petit tableau forme en tout cas un poème à part, et ne se rattache pas à ce qui précède immédiatement. Il commence en effet par les mots « En ce temps-là », qui se rapportent à une époque de restauration glorieuse ; or rien n'est plus éloigné de cet état de choses que les descriptions menaçantes **2** 5-**4** 1. La relation entre ce nouveau morceau et ceux qui le précèdent ne peut donc avoir été, aux yeux de l'auteur de la collection, qu'une relation de contraste. Aux sombres perspectives des discours menaçants viendrait s'opposer la promesse d'un avenir béni et sanctifié. L'ésaïcité de ce morceau est très fortement contestée, et il faut reconnaître que le problème est des plus compliqués. La solution dépend dans une large mesure des résultats auxquels on arrive pour certains passages similaires dans les livres d'Amos et d'Osée. Plusieurs théologiens modernes estiment que l'eschatologie prophétique, telle qu'elle apparaît ici, est un signe évident de postériorité : un morceau qui en porte

Digitized by Google

l'empreinte ne saurait provenir d'un prophète du VIIIe siècle, ni même du VIIe, mais daterait à coup sûr de l'époque post-exilique. Cela me semble fort exagéré, et les raisons alléguées pour opérer de si notables retranchements dans l'œuvre des plus anciens prophètes sont à mon sens insuffisantes. Il serait toutefois injuste de présenter cette théorie comme aprioristique ; elle peut faire valoir de sérieux arguments en sa faveur. Pour nous en tenir à la péricope d'Es. **4** 2-6, il est certain qu'elle contient des pensées et des expressions qui sont insolites dans Esaïe. Sont-elles pour cela inconcevables, inadmissibles ? La réponse à donner à cette question aura forcément quelque chose de subjectif. Concluons en disant que nous penchons à croire à l'ésaïcité sans pouvoir l'affirmer sûrement. Il en résulte que la relation de dépendance réciproque à établir entre notre morceau et d'autres passages bibliques parlant du « germe » (Jér. **23** 5, **33** 15, Zach. **3** 9, **6** 12) peut être envisagée de diverses manières.

Le ch. **5**, sans rapport direct avec les précédents, renferme à son tour deux morceaux nettement distincts : une parabole et une complainte.

La parabole est bien connue : c'est celle de la vigne de l'Eternel. « Je veux vous dire, au sujet d'un de mes amis, l'histoire de mon ami et de sa vigne. Mon ami avait une vigne.... » Au cours de l'apologue (3) la fiction de l' « ami » disparaît : le pronom *je* reprend ses droits. Le v. 7 fournit le commentaire explicatif, à peine nécessaire à l'intelligence du morceau[1]. En quelques lignes, cette parabole dépeint le passé des rapports entre Yahvé et son peuple, leur présent et leur avenir. Le thème qu'elle esquisse donne en résumé le programme de la prédication prophétique. Esaïe et ses successeurs après lui l'ont développé avec des variations ; Jésus-Christ paraît s'en être inspiré dans ses propres paraboles (le figuier stérile, la vigne et les vignerons).

Commençant au v. 8, la complainte s'étend en tout cas

[1] Il est peut-être opportun de noter que dans le v. 7b les mots « droiture » et « sang versé » d'une part, « justice » et « cris de détresse » d'autre part présentent des assonances et constituent une sorte de jeu de mots.

Digitized by Google

jusqu'au v. 24. A six reprises elle fait retentir le même cri : Malheur ! Elle le jette successivement à ceux qui accumulent avidement les biens matériels (8), à ceux qui se livrent à la boisson (11), aux pécheurs qui narguent Dieu (18), aux démoralisés (20), à ceux qui se croient sages (21), à ceux qui sous l'influence de l'ivresse faussent le droit et la justice (22). Parmi ces malédictions, les deux premières et la dernière constituent des strophes régulières (8-10, 11-13, 22-24). La question qui se pose est celle-ci : la complainte se composait-elle originairement de six strophes, dont la structure aurait été la même d'un bout à l'autre ? Dans ce cas, il faudrait admettre que les strophes 3-5 telles qu'elles nous sont parvenues ont été écourtées. En revanche le v. 14 commence par un « c'est pourquoi », qui pourrait faire supposer qu'il forme la suite d'une malédiction dont le début serait perdu. Le nombre des strophes dans la complainte se trouverait donc porté à sept, chiffre plus plausible à priori que six. La strophe que nous reconstituons ainsi par voie de conjecture serait formée d'un verset disparu débutant par : Malheur ! puis du v. 14 et du v. 17. Quant aux v. 15-16, dont les verbes sont au passé, tandis que ceux des v. 14 et 17 sont au futur[1], ils sont manifestement intercalés ici hors de propos, sans qu'on puisse dire quelle était leur place originaire.

La fin du chapitre (25-30) ne se rattache pas par sa forme à la complainte de 8-24 ; on n'y retrouve ni la formule : Malheur ! ni l'arrangement strophique. Néanmoins ce morceau constituerait une excellente péroraison pour le ch. **5** et l'on ne songerait pas à l'en détacher, n'était la remarque suivante. Le v. 25 renferme le refrain caractéristique du poème en quatre strophes de **9** 7-**10** 4 :

> Malgré tout cela sa colère ne s'apaise point,
> Et sa main est encore étendue.

Il est donc probable que primitivement **5** 25-30 appartenait à ce poème-là, et qu'en le transportant à sa place actuelle

[1] Nos versions françaises effacent ou transforment avec désinvolture cette différence de temps. D'après l'original, il faut lire : « descendront » au v. 14b, et les cinq verbes des v. 15-16 doivent être rendus par le passé.

Digitized by Google

on l'a remanié; en tout cas, le refrain ne se trouve plus à la fin de la strophe. L'envahisseur étranger dont il est parlé dans cette péricope paraît être l'Assyrien; elle aurait donc été composée sous le règne d'Ezéchias, mais la parabole et la complainte qui précèdent peuvent très bien être plus anciennes et appartenir, comme les ch. **3-4**, au temps d'Achaz.

3me subdivision : 6-12.

§ **161**. Dans les chapitres qui précèdent, la personnalité du prophète est à l'arrière-plan; les détails biographiques font totalement défaut. Il n'en est pas de même dans la collection dont nous abordons l'étude; elle revêt un caractère plus narratif et plus personnel. On est donc conduit à supposer que les ch. **6-12** ont formé au début un recueil séparé, et l'on arrive ainsi à rendre compte d'un phénomène étrange, inexplicable autrement : pourquoi le récit de la vocation d'Esaïe (**6**) ne se trouve-t-il pas en tête du volume contenant ses prophéties? Sans doute, il demeure bizarre qu'en rassemblant les collections séparées renfermant les prophéties d'Esaïe, on n'ait pas placé en tête le récit de sa vocation. Mais, du moins, celui-ci formait originairement le début du recueil proprement biographique[1].

Esaïe décrit, dans un langage sobre et grandiose, la vision qu'il eut dans l'année de la mort du roi Ozias. L'apparition glorieuse de Yahvé, les séraphins proclamant la sainteté divine, tel est le spectacle qui arrache au prophète l'aveu de son indignité. Purifié par un acte symbolique, il répond avec empressement à l'appel d'en haut et persévère, malgré les sombres perspectives qui l'attendent, l'endurcissement de son peuple et le châtiment qui doit l'anéantir presque complètement. Toutefois, « une sainte postérité renaîtra de ce peuple ».

[1] Dans ses *Psaumes des Maaloth* (Neuchâtel, 1889), p. 209-211, Félix Bovet présente une intéressante hypothèse concernant les *mésologues*, c'est-à-dire les morceaux auxquels on aurait assigné une place exceptionnellement honorable au milieu d'un recueil. Tel serait, selon lui, le cas d'Es. **6**. Sans méconnaître la valeur de cette théorie quand il s'agit de groupements où l'ordre historique n'a rien à voir, nous ne pensons pas qu'elle soit applicable ici.

Digitized by Google

L'authenticité de ces derniers mots a été contestée par quelques-uns ; d'autres vont plus loin et écartent les v. 12-13 en entier. Les raisons qu'ils allèguent ne m'ont point convaincu.

Les ch. **7** et **8** nous transportent au temps d'Achaz, au moment où la coalition syro-israélite menaçait Jérusalem. On se demande pourquoi, au ch. **7**, il est parlé d'Esaïe à la troisième personne (3, 13), tandis qu'au ch. **6** d'une part et au ch. **8** d'autre part, Esaïe parle lui-même à la première personne. Cette suite de récits forme pourtant un tout homogène, et l'on est réduit à supposer qu'il y a eu au ch. **7** une transposition de pronoms.

Ce chapitre dépeint la rencontre du prophète avec le roi Achaz, qu'il cherche à rassurer et auquel il offre un signe de la part de l'Eternel. Achaz refuse, mais Esaïe lui annonce pourtant un signe, la naissance d'un enfant qui s'appellera « Dieu avec nous » (Emmanuel). Damas et Samarie disparaîtront de la scène ; l'Assyrie envahira tout. Nous n'avons pas à discuter ici la portée messianique de cette prophétie, mais il importe de la replacer dans son cadre historique. L'arrière-pensée d'Achaz (comp. II Rois **16** 7-9) est d'invoquer le secours de Tiglath-Piléser, au lieu de s'en remettre uniquement à la protection de l'Eternel selon le conseil d'Esaïe. Celui-ci annonce qu'une fois déchaînée, la grande puissance assyrienne ne respectera rien et que le territoire de Juda deviendra le champ de bataille où les « mouches » de l'Egypte et les « abeilles » d'Assyrie se rencontreront[1].

§ **162**. Au ch. **8** il s'agit également de la naissance d'un enfant. Mais tandis que celui du ch. **7** devait naître d'une mère très peu clairement désignée, il est parlé ici d'un fils que la femme d'Esaïe enfante à son mari, et dont le nom symbolique est « Presse le butin, hâte le pillage ! » Cette naissance nous reporte, comme les événements du chapitre précédent, à l'époque critique où Jérusalem subissait les attaques des rois de Syrie et d'Israël. La délivrance prochaine

[1] En divers passages de ce chapitre, des gloses explicatives et prosaïques ont été insérées dans le texte (8, 17, 20) ; l'échéance des 65 ans du v. 8 est tout à fait énigmatique, car elle tombe environ un demi-siècle après la ruine de Samarie. D'autres gloses analogues se trouveront plus loin (**8** 7, **9** 14).

Digitized by Google

est annoncée (4) dans des termes qui rappellent **7** 16, et le nom d'Emmanuel reparaît (**8** 8 ; comp. 10). Mais ici aussi le prophète ne dissimule pas la répercussion qu'aura en Juda l'immixtion de l'Assyrie dans les affaires de l'Occident.

A partir du v. 11 commence un morceau que nous pouvons qualifier d'intime. Esaïe y révèle les consolations que lui-même et son cercle de disciples reçoivent de l'Eternel, et leur attitude toute différente de celle de leurs compatriotes en général. Là se trouve le célèbre mot d'ordre (20) : « A la loi et au témoignage ». Mais la plupart de nos versions ont le tort de le rendre inintelligible[1], en détruisant le lien qui le rattache étroitement au v. 16. Le prophète, conservant sa foi en l'Eternel, et en particulier dans l'instruction (thora) que celui-ci lui a donnée, montre (20b-22) à quel désespoir aboutiront ceux qui adoptent une attitude différente. Pour eux, il n'y aura que détresse et ténèbres. Mais — et c'est là le sujet de la péricope suivante (**8** 23-**9** 6)[2], — les ténèbres feront place à la lumière, l'oppression à la délivrance, la guerre à la paix, quand apparaîtra et régnera un prince, issu de David, que caractérise un quadruple nom : Merveilleux conseiller, Dieu héros, Père pour toujours[3], Prince de paix.

Les deux morceaux examinés en dernier lieu (**8** 11-22, **8** 23-**9** 6) nous paraissent se rattacher également à l'époque d'Achaz. L'ésaïcité du premier n'est pas contestée, mais il en est autrement du second. En effet, certains théologiens qui, comme nous l'avons vu, n'admettent pas l'authenticité de **4** 2-6 et de **6** 13b, n'attribuent pas non plus à Esaïe la composition de **8** 23-**9** 6, l'âge préexilique ne pouvant à leur avis avoir conçu de semblables perspectives et la péricope présen-

[1] Les mots que Segond et Ostervald revisé rendent au v. 16 par « oracle » et « révélation » sont les mêmes qu'ils traduisent au v. 20 par « témoignage » et « loi ». Le contexte du v. 16 indique clairement de quoi il s'agit; l'appel du v. 20 s'y rapporte également. Bien loin par conséquent d'en généraliser la signification, il faut la déterminer de la façon la plus précise. Comp. plus haut, p. 228.

[2] **8** 23 fournit l'un des exemples les plus décisifs de la défectuosité, ou pour mieux dire de l'incompréhensibilité de nos vieilles Bibles françaises Martin et Ostervald.

[3] D'autres traduisent : Père du butin.

Digitized by Google

tant plusieurs indices de postériorité. Sans méconnaître le sérieux de cette argumentation, nous ne la croyons pas décisive, le morceau en question offrant quelques traits caractéristiques d'Esaïe.

§ **163**. Avec **9** 7 commence un poème en quatre strophes[1], avec refrain (**9** 7-11, 12-16, 17-20, **10** 1-4), à l'adresse du royaume de Samarie, antérieur par conséquent à 722 et annonçant la ruine prochaine. Nous y avons déjà fait allusion plus haut, à propos de **5** 25-30 (voir p. 401) qui semble être une cinquième strophe, munie du même refrain, mais qui aurait été fortement remaniée.

Après avoir ainsi décrit le châtiment d'Israël, sévère avertissement donné à Juda, le prophète, dans un de ses plus grandioses tableaux, se tourne contre la grande puissance qui joue le rôle redoutable de fléau de Dieu. « Malheur à Assur, la verge de ma colère », s'écrie l'Eternel. En effet, envoyé contre Juda[2] pour exécuter le jugement divin, le roi d'Assyrie s'enorgueillit de sa puissance et en abuse (**10** 5-15). C'est pourquoi il sera brisé à son tour, son joug cessera de peser sur le peuple de Yahvé (16-27). Après une marche conquérante qui l'amène aux portes de Jérusalem, il sera renversé (28-34). Un règne de paix sera inauguré, sous un souverain davidique que l'esprit de l'Eternel animera et qui pratiquera la justice. Toute haine, toute inimitié disparaîtront (**11** 1-10). Les Israélites dispersés au loin reviendront dans leur patrie, Ephraïm et Juda seront réconciliés (11-16).

Ces pages, qui portent l'empreinte du génie d'Esaïe et se rattachent à maints égards à ses prophéties les plus sûrement authentiques, ont été considérées pendant longtemps comme d'une ésaïcité assurée. Mais dans les derniers travaux publiés sur ce sujet des doutes sérieux ont été émis à leur égard. Ce n'est pas qu'on les rejette en bloc ; on croit y discerner certains fragments provenant d'Esaïe. Mais en majeure partie

[1] Le v. 14 est une glose. Sa suppression rétablit la symétrie des strophes.

[2] La « nation impie » du v. 6 est Juda ; les verbes de ce verset doivent être rendus par le futur ou le présent, et non par le passé, comme le fait Segond. Celui-ci a été conduit à cette traduction fautive par l'idée erronée qu'il s'agissait du royaume d'Israël ; voir sa note.

Digitized by Google

leurs éléments seraient d'origine plus tardive ; les promesses d'avenir, et spécialement le portrait du roi théocratique (**11** 1 ss.), révèleraient un auteur ou des auteurs appartenant à l'âge postexilique. Ce morcellement ne nous paraît pas commandé par les faits. L'unité de composition nous semble très marquée. Nous ne pouvons non plus attacher une grande valeur à l'objection qu'on tire des assonances et des jeux de mots qui émaillent le passage **10** 28-32. On prétend que ce sont là des procédés indignes d'Esaïe. Mais déjà plus haut nous avons signalé chez lui des particularités de ce genre (**5** 7) et le livre de Michée (**1** 10-16) en fournit un exemple très remarquable ; voir aussi Am. **8** 1-2, Jér. **6** 1 et Es. **63** 1. Une autre difficulté qu'on soulève est celle de la date. C'est en vain, affirme-t-on, qu'on cherche dans la carrière d'Esaïe un moment où les diverses parties de ce discours pourraient avoir été prononcées. A cela on peut répondre que la rédaction des prophéties n'a pas été nécessairement faite au fur et à mesure, et qu'elle se ressent, par contre-coup, des événements survenus dans l'intervalle. D'ailleurs il ne nous paraît point impossible d'attribuer le poème en question au temps d'Ezéchias et des invasions assyriennes. Nous ne pouvons, il est vrai, prouver que l'une de celles-ci ait suivi l'itinéraire tracé par le prophète. Mais les connaissons-nous toutes par le menu ? et sommes-nous certains que cette description n'ait pas un caractère plutôt poétique que strictement topographique ? En résumé, l'ésaïcité de tout ce morceau (**10** 5-**11** 16) nous paraît pouvoir être maintenue.

En revanche le petit ch. **12** se présente tout différemment. Il ne renferme aucune des allusions géographiques et historiques qui abondent dans les pages précédentes. Conçu en termes tout à fait généraux, il s'applique à n'importe quelle situation. Son langage n'est pas celui d'Esaïe. Il est donc hautement probable qu'il faut y voir un cantique d'actions de grâces, un psaume, ajouté aux discours d'Esaïe par quelque Juif pieux dans le but de donner essor aux sentiments que lui inspirait leur lecture. Il est même permis de se demander ce qui en est de l'unité de ce petit poème. Les v. 1-2 d'une part, 3-6 d'autre part ne forment-ils pas deux morceaux dis-

Digitized by Google

tincts? Leur rapprochement serait l'œuvre du ou des lecteurs qui auraient inséré cette espèce de doxologie à la fin d'une collection de prophéties d'Esaïe.

En résumé, même si nous ne possédions d'Esaïe que ces douze chapitres — encore diminués par le retranchement des péricopes **2** 2-4 et **12** 1-6, — ils suffiraient pour placer leur auteur au premier rang des prophètes d'Israël et pour nous faire connaître et admirer sa personne et son œuvre.

Seconde division : 13-27.

§ **164.** Il s'en faut de beaucoup qu'on retrouve dans cette deuxième grande collection l'homogénéité qui caractérise la première. Celle-ci, en effet, malgré certaines différences d'époque et de forme, est exclusivement consacrée à la nation israélite. L'autre, au contraire, renferme une série de prophéties à l'adresse des peuples étrangers; inégales quant à leur dimension, elles présentent encore bien d'autres dissemblances. On y rencontre même (**22** 1-14) un discours sur Jérusalem, suivi (15-25) d'un morceau pour ainsi dire individuel concernant deux hauts fonctionnaires judéens. La plupart des poèmes contenus dans ce recueil portent le même titre *massa* (**13** 1, **14** 28, **15** 1, **17** 1, **19** 1, **21** 1, 11, 13, **22** 1, **23** 1). Ce mot, dérivé d'un verbe qui signifie élever (la voix), est un équivalent du terme parole, avec quelque chose de plus emphatique et de plus solennel; on le traduit habituellement par oracle, mais il faut se garder d'y introduire la notion d'une sentence mystérieuse et à double entente qu'éveille volontiers l'emploi de cette expression dans l'antiquité classique[1]. Le sujet parlant est naturellement Dieu. Nous nous servirons du terme d'oracle dans l'analyse que nous allons entreprendre, et nous en étendrons l'emploi à quelques

[1] La locution « massa de Yahvé » fait le sujet d'un passage du livre de Jérémie (**23** 33-40) : l'usage en est désormais proscrit à cause de la signification fâcheuse que lui donnaient les contemporains du prophète. Cette circonstance n'a pas empêché, comme on le voit, que de nombreux morceaux du livre d'Esaïe nous aient été conservés avec ce titre. Comp. aussi Zach. **9** 1, **12** 1, Mal. **1** 1.

Digitized by Google

morceaux qui portent une suscription différente ou qui n'en portent point du tout. Enfin nous trouverons à la suite de tous ces oracles un poème plus étendu (**24-27**) qui présente des caractères très particuliers et que l'on peut considérer comme un appendice.

1er oracle: 13-14 23.

§ **165**. La suscription est ainsi conçue: « Oracle de Babylone, que vit (en vision) Esaïe, fils d'Amots ». La seconde partie de cette phrase ne se retrouve pas dans les suscriptions des oracles qui suivent. Pourtant l'ésaïcité de la plupart d'entre eux est hors de doute, tandis que, précisément, pour celui sur Babylone l'authenticité est fortement contestée. Avant d'aborder cette question, analysons le contenu de l'oracle. Celui-ci se compose de deux parties. C'est d'abord une peinture de la ruine de Babylone (**13** 2-22); la structure strophique en est régulière. Le prophète annonce la venue du « jour de l'Eternel »; les Mèdes (17, implicitement déjà 2) sont les exécuteurs du jugement. La seconde partie est précédée d'un préambule (**14** 1-3), célébrant la restauration d'Israël, et contient un chant triomphal (4-20), où la chute du roi de Babylone et sa descente au séjour des morts sont décrites avec un mélange de grandeur épique et de finesse ironique. Les v. 21-23 forment un petit épilogue plus prosaïque.

Deux raisons militent fortement pour faire attribuer cette très remarquable prophétie à un auteur postexilique plutôt qu'au fils d'Amots. C'est d'abord le fait qu'elle est dirigée contre Babylone, cité qui, après avoir joui d'une grande puissance pendant bien des siècles, était tombée au rang d'une ville de province, plusieurs générations avant l'époque où vivait Esaïe. Pour celui-ci Babylone n'était rien, Ninive et le grand empire assyrien éclipsaient tout le reste. La grandeur de Babylone et la suprématie universelle de son roi, telles qu'elles sont dépeintes ici, n'avaient aucun sens pour les contemporains d'Achaz et d'Ezéchias. En revanche c'est là précisément le spectacle que contemplait la génération emmenée en exil au VIe siècle, avant que Cyrus écrasât l'empire babylonien.

Digitized by Google

En second lieu, quel est l'état des Juifs présupposé dans cet oracle? Ils sont exilés, mais ils vont être rétablis dans leur patrie, où ils jouiront du repos et de la prospérité. A supposer qu'Esaïe eût été appelé à entretenir ses contemporains des malheurs que leur infidélité attirerait sur leurs descendants (assujettissement à Babylone, déportation, etc.), sa mission de prophète n'aurait point été de représenter ces catastrophes comme fatales et inévitables, de constater le fait accompli et de se borner à en retracer l'heureux dénouement. Son rôle aurait été bien plutôt de convier les pécheurs à la repentance, dans l'espoir de détourner le coup qui les menaçait. Telle est bien l'attitude que prend Esaïe dans les prophéties qui sont authentiquement de lui; telle est celle des prophètes préexiliques jusqu'à Jérémie inclusivement. Une fois la catastrophe survenue, Jérusalem détruite, sa population exilée, la situation change et la tâche des prophètes se transforme en conséquence. Sans cesser d'être, comme leurs devanciers, des prédicateurs de justice, ils assument le rôle de consolateurs[1].

L'auteur de l'oracle contre Babylone appartient donc aux derniers temps de l'exil, peu avant 538. Son poème présente des affinités de fond, sinon de forme, avec Es. **40-66**. Il reste anonyme, mais on peut saluer en lui l'un des meilleurs poètes d'Israël[2].

[1] Les remarques ci-dessus ne s'appliquent pas seulement à Es. **13-14**; elles sont de nature à élucider tout un ensemble de questions, et nos lecteurs auront plus d'une occasion d'en faire l'application.

[2] M. Bruston (*Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Esaïe*, Paris 1881, p. 212-224) a défendu l'ésaïcité des deux oracles **13-14** 23 et **21** 1-10. Il a réfuté certaines objections alléguées contre l'authenticité, et soutenu la thèse qu'il s'agit, dans ces deux prophéties, de Babylone envisagée comme métropole non pas de la puissance chaldéenne de Nébucadnetsar, mais de l'empire assyrien des Tiglath-Piléser, des Sargon, des Salmanasar et des Sanchérib, et remplaçant pour un temps Ninive dans son rôle de capitale : cette interprétation fait disparaître certaines difficultés, mais elle en soulève d'autres, et, en particulier, elle ne rend pas compte de l'attitude du prophète, telle que nous l'avons esquissée ci-dessus.

Digitized by Google

2me oracle : 14 24-27.

Cette très courte péricope est dépourvue de suscription. Il y est parlé d'un prochain désastre qui doit atteindre l'armée assyrienne, d'après le plan arrêté de l'Eternel. Cette prophétie d'Esaïe se rattache au cycle auquel appartient **10** 5-**11** 16, et se rapporte à l'invasion de Sanchérib en 701.

3me oracle : 14 28-32.

Cet oracle est adressé aux Philistins. Ceux-ci se réjouissaient de la mort d'un ennemi redoutable; le prophète les met en garde contre de fausses espérances : « de la racine du serpent sortira un basilic », et leur sort final sera pire que l'état actuel. Mais (32) Sion sera préservée. La suscription indiquant comme date « l'année de la mort du roi Achaz », on a conjecturé que le serpent était Achaz et le basilic son successeur Ezéchias. Mais il est plus probable qu'il s'agit d'un changement de souverain sur le trône d'Assyrie. L'incertitude qui plane sur la chronologie israélite empêche de fixer exactement la date de la mort d'Achaz. L'ésaïcité de cet oracle n'est pas douteuse à nos yeux.

4me oracle : 15-16.

§ **166**. « Oracle de Moab », dit la suscription. Les Moabites, en proie aux maux causés par une invasion ennemie (**15**), sont invités à chercher asile et secours à Jérusalem (**16** 1-5) auprès d'un roi davidique dont la définition rappelle le passage **11** 1 ss. (comp. aussi **9** 5-6). Mais Moab refuse par orgueil de suivre ce conseil (6); aussi sa ruine se consomme-t-elle (7-12). Les versets qui terminent le chapitre (13-14) nous apprennent que cet oracle avait été prononcé « précédemment », et que, maintenant, l'Eternel en fixe l'échéance à « trois ans ». Malheureusement le terme rendu à dessein par l'adverbe imprécis « précédemment » est en hébreu des plus élastiques : il désigne tantôt un passé lointain, tantôt un passé récent[1]. Dans une première hypothèse, une antique prophétie, œuvre de quelque voyant inconnu, aurait été reprise par

[1] Comp. Ps. **93** 2 et II Sam. **15** 34.

Digitized by Google

Esaïe, qui l'aurait déclarée prête à s'accomplir. Suivant une autre supposition, Esaïe pourrait être lui-même l'auteur de l'oracle, auquel, à un moment ultérieur de sa carrière, il aurait ajouté comme un complément. Mentionnons enfin une troisième possibilité : Esaïe pourrait avoir composé l'oracle, et ce serait un annotateur plus tardif qui l'aurait muni d'un postscriptum. Ces trois explications sont toutes admissibles. Toutefois la première paraît préférable, parce que les v. 13-14 sont dans la manière d'Esaïe, tandis que la prophétie dans son ensemble présente une physionomie assez différente. On peut sans grande difficulté retrouver dans le passé telle circonstance où Moab, menacé par un conquérant, aurait pu chercher du secours en Juda; ainsi l'époque où Jéroboam II régnait à Samarie et Ozias à Jérusalem. On a conjecturé parfois que l'auteur de ce vieil oracle pourrait avoir été le prophète Jonas, fils d'Amitthaï (II Rois **14** 25).

5me oracle : 17 1-11.

Quoique intitulé uniquement « oracle de Damas », ce morceau mériterait de s'appeler aussi oracle de Samarie. En effet, s'il annonce la ruine de Damas, il prédit aussi, et plus en détail, la chute du royaume d'Israël. Comp. plus haut **7** 16, **8** 4, **9** 7 ss. Cependant Ephraïm n'est pas voué à un anéantissement total; il en restera quelques débris, et l'idolâtrie fera place au culte du vrai Dieu. Cette prophétie paraît appartenir au cycle de la guerre syro-israélite, quoiqu'il n'y soit pas parlé d'hostilités contre Juda.

6me oracle : 17 12-14.

Sans titre spécial, ce court fragment est pourtant sans aucun lien avec le précédent. En termes poétiques il décrit l'apparition d'une armée innombrable, puis sa brusque disparition. Il s'agit probablement de l'invasion de Sanchérib, et il faut rapprocher ce morceau de **14** 24-27.

7me oracle : 18.

Les grands monarques assyriens se sont proposé, l'un après l'autre, d'envahir l'Egypte. Asarhaddon et Assurbanipal seuls

Digitized by Google

y sont parvenus au VIIe siècle. Mais déjà leurs prédécesseurs, et en particulier Sanchérib en 701, ont inspiré de vives craintes aux habitants de la vallée du Nil. Esaïe représente les Ethiopiens entrant à ce propos en rapports avec Juda, sans doute pour former une coalition contre l'ennemi commun. Il les rassure par la promesse de l'intervention de Yahvé qui anéantira l'armée des envahisseurs. Reconnaissants, les Ethiopiens enverront leurs offrandes à l'Eternel. Cet oracle a été composé par Esaïe en 701. Le v. 3 pourrait bien être une interpolation, car il est difficile de s'expliquer sa signification. S'il doit être conservé, il faut le considérer comme formulant le message dont les porteurs sont décrits au verset précédent.

8me oracle : 19.

§ **167**. La suscription porte : « Oracle d'Egypte. » Les v. 1-17 de ce chapitre font une peinture tragique des malheurs qui doivent fondre sur l'Egypte : guerre civile, tyrannie, famine, misère, désorganisation générale. Tout cela arrive par la volonté de l'Eternel, et la crainte que celui-ci inspire aux Egyptiens fera également de Juda un sujet d'effroi pour l'Egypte. A ce tableau menaçant succède sans transition un morceau tout différent (18-22) décrivant la consécration de l'Egypte à l'Eternel, avec des détails très remarquables : cinq villes en Egypte parlant la langue de Canaan, un autel dressé à l'Eternel « au milieu du pays d'Egypte », et, à la frontière, une stèle en son honneur, des sacrifices offerts à l'Eternel par les Egyptiens. « Ainsi, conclut le v. 22, l'Eternel frappera les Egyptiens, il les frappera, mais il les guérira ; et ils se convertiront à l'Eternel.... » Enfin une péricope terminale (23-25) unit dans une même bénédiction l'Assyrie, l'Egypte et Israël.

Ce chapitre soulève plusieurs problèmes critiques. Rares sont les commentateurs qui le considèrent entièrement comme l'œuvre d'Esaïe. A l'autre extrême se trouvent ceux qui en contestent l'authenticité d'une façon absolue. Entre deux, on rencontre diverses opinions intermédiaires, lesquelles ont ceci de commun que toutes envisagent le commencement du cha-

Digitized by Google

pitre comme étant d'Esaïe, la fin comme une adjonction postérieure. Mais elles varient dans la fixation du point où commence l'œuvre du continuateur : on a placé la démarcation soit déjà après le v. 15, soit après le v. 17, soit encore après le v. 22. Il est difficile de se représenter une époque où un autel de Yahvé en plein pays d'Egypte et des sacrifices offerts en son honneur pussent paraître licites aux yeux d'un prophète; de semblables institutions sont aussi incompatibles avec le principe deutéronomistique qu'avec le régime sacerdotal. D'autre part nous savons par Flavius Josèphe que vers 160 av. J.-C. le grand prêtre Onias IV bâtit en Egypte un temple à Yahvé, à Léontopolis près d'Héliopolis ; les cérémonies du culte lévitique y furent régulièrement célébrées jusqu'en 73 apr. J.-C. Le nom symbolique et énigmatique de l'une des cinq villes mentionnées au v. 18 est rendu tantôt par « ville de la délivrance », tantôt par « ville de la destruction », tantôt encore (d'après les Septante) par « ville de la justice ». Mais une traduction pour le moins aussi acceptable serait « ville du lion » (littéralement « du félin ») = Léontopolis. Ces considérations sont de nature à faire comprendre combien sont délicates et compliquées les questions que fait naître la composition de ce chapitre. Si, comme nous le croyons, la première partie, jusqu'au v. 17 inclusivement, est l'œuvre d'Esaïe, celui-ci l'a probablement conçue à l'occasion des campagnes de Sargon et de Sanchérib. Sargon battit les Egyptiens en 720 et 711, Sanchérib en 701. Quant à la partie terminale, sur la provenance et la date de laquelle nous restons dans l'incertitude, elle présente en tout cas un trait qu'il faut relever avec soin. Qu'on en attribue l'origine à Esaïe ou à n'importe quel autre auteur, elle rompt énergiquement avec les vues particularistes du judaïsme, et associe deux nations étrangères, deux nations ennemies, aux privilèges du peuple de Yahvé.

9me oracle : 20.

Les actions symboliques, si fréquentes dans la carrière de Jérémie et d'Ezéchiel, et dont nous trouvons encore quelques autres exemples dans le livre des Rois, ne sont représentées

Digitized by Google

dans le ministère d'Esaïe que par le fait, unique en son genre, rapporté au ch. **20**. Esaïe circule dans les rues de Jérusalem à peine vêtu, de façon à donner l'impression d'un prisonnier de guerre. Il figure ainsi les captifs que le roi d'Assyrie emmènera d'Egypte et d'Ethiopie. Ce discours en action est accompagné de quelques mots explicatifs. Le but en est de faire ressortir la supériorité et le triomphe prochain des Assyriens sur les Egyptiens, et de porter ainsi un coup sensible aux espérances trompeuses qu'entretenait, sous Ezéchias, l'influent parti égyptophile, combattu avec persévérance par Esaïe. La date de cette manifestation prophétique est indiquée au v. 1; c'est l'année où le Tharthan (c'est-à-dire le général en chef[1]) du roi Sargon (722-705) s'empara de la ville philistine d'Asdod, 711 av. J.-C.

10me oracle: 21 1-10.

§ **168.** Le v. 9 montre qu'il s'agit de Babylone, menacée d'une invasion dévastatrice par les Elamites et les Mèdes (2), et succombant bientôt sous leurs assauts. Ce tableau remplit le prophète de trouble et de terreur. Quand la ruine est consommée, il se tourne vers son peuple éprouvé pour lui annoncer ce grand événement (10). Cette prophétie paraît se rattacher à la même époque et au même ordre de préoccupations que **13** 1-**14** 23. La ruine de Babylone causée par l'Elam et la Médie et le soulagement qui en résulte pour le peuple de Yahvé, tout cela désigne le temps de l'exil comme date probable de cette composition. Il est vrai qu'au temps d'Esaïe, Babylone est momentanément sortie de son effacement sous Mérodac-Baladan, pour retomber du reste bientôt dans le vasselage. Aussi a-t-on proposé de voir là l'occasion de cet oracle dont on pourrait ainsi défendre l'ésaïcité[2]. Mais à l'époque en question Juda n'avait point encore été « battu comme du grain dans l'aire » (10). Et de plus les Assyriens devraient être nommés au lieu des Mèdes et des Elamites.

[1] Le mot assyrien *turtanu* est un titre; l'écrivain hébreu paraît l'avoir pris pour un nom propre. Comp. II Rois **18** 17.

[2] L'authenticité de **21** 1-10 a été soutenue par M. Bruston en même temps que celle de **13-14** 23. Voir plus haut p. 409, note 2.

Digitized by Google

Pour ces motifs, et pour d'autres encore, il convient d'assigner à ce morceau une origine exilique : il présage les événements de 538. De l'analogie des situations il ne résulte pas que l'auteur de **13** 1-**14** 23 soit le même que celui de **21** 1-10.

La suscription de cet oracle est énigmatique : « Oracle du désert de la mer ». Il n'y a pas moyen de voir dans ces mots une désignation poétique ou symbolique du nom de Babylone. C'est également en vain qu'on a cherché à trouver dans les six lettres qui forment en hébreu l'assemblage « désert de mer » l'équivalent de Babel d'après l'un ou l'autre des procédés chers aux rabbins et qui consistent à transposer les lettres et à jouer sur leur valeur numérique. Il est beaucoup plus probable que le nom de cet oracle vient du mot « désert » employé dans le premier verset ; c'est ainsi que plusieurs livres bibliques ont reçu comme titre en hébreu leur premier mot ou un de leurs premiers mots [1]. Le sens de cette appellation « oracle du désert » pourrait donc être paraphrasé comme suit : « Oracle au début duquel il est parlé du désert ». Toutefois cette explication laisse de côté les deux lettres qui constituent le mot « mer ». On a fait la supposition plausible qu'elles étaient peut-être tout ce qui reste du mot initial de l'oracle ; en effet la première phrase n'a pas de sujet.

11me oracle : 21 11-12.

La suscription porte : « Oracle de Douma ». Ce mot n'est pas inconnu comme nom propre géographique : il désigne une tribu ismaélite (Gen. **25** 14, I Chron. **1** 30) et il est encore porté de nos jours par une grande oasis de l'Arabie du nord. L'oracle suivant parlant de tribus arabes, il y aurait ainsi un rapprochement topographique à établir. Mais comme il est parlé au v. 11 de Séir (comp. Gen. **36** 8-9), il s'agit probablement ici des Edomites et non pas d'une tribu arabe, et Douma est sans doute une corruption de texte, aisément explicable, pour Edom ; les Septante ont ici Idumée. Comme nom commun, *douma* signifie silence ; il ne semble pas qu'on

[1] Comp. plus haut, p. 54.

Digitized by Google

puisse fonder là-dessus une interprétation symbolique de la suscription.

Etant donné le contenu du court dialogue qui s'engage entre les habitants de Séir et le prophète, qualifié de « sentinelle », il est impossible de se prononcer sur la date et l'auteur présumé de ce morceau. Il renferme des expressions aramaïsantes qu'on ne rencontre pas dans les écrits incontestés d'Esaïe.

12me oracle : 21 13-17.

La suscription est empruntée à la première ligne du morceau, où il est dit : « Vous passerez la nuit dans les broussailles, dans *Arab* ». Cette expression controversée ne peut désigner le pays d'Arabie. Elle peut s'entendre de la nation des Arabes, ou bien, par une très légère correction de texte, on obtiendrait le mot fort usité *araba*, steppe. Il faudrait donc traduire ou bien : « parmi les Arabes », ou bien : « dans le steppe ». Les vrais destinataires de l'oracle sont les Dedanites (13), tribu arabe fréquemment citée (Gen. **10** 7, **25** 3, Jér. **25** 23, Ezéch. **25** 13, etc.). Leurs caravanes s'enfuient devant l'ennemi (13-15). Les deux versets suivants substituent à Dedan le nom d'une autre tribu arabe, Kédar, qui peut être envisagée comme comprenant les Dedanites ; ces deux versets 16-17 font l'effet d'une adjonction postérieure dont la date, pas plus que celle des v. 13-15, ne peut être fixée.

13me oracle : 22 1-14.

§ **169**. Exceptionnellement, dans cette seconde collection de prophéties concernant les peuples étrangers, il s'en trouve une qui s'adresse à Juda et à Jérusalem. Le titre qu'elle porte est figuré et difficile à expliquer : « Oracle de la vallée des visions » ; il est emprunté au v. 5. Pourquoi Jérusalem — ou l'un de ses quartiers — porte-t-il ce nom ? y a-t-il lieu de statuer une corruption du texte ? les auteurs de la collection n'ont-ils peut-être pas compris qu'il s'agissait de Jérusalem ? ont-ils cru que « la vallée des visions » représentait quelque ville ou quelque région étrangère, comme « le désert de la mer » de **21** 1 ? Autant de questions auxquelles il est impossible de donner une réponse satisfaisante.

Digitized by Google

Le discours est une censure qu'Esaïe adresse à ses contemporains. Ceux-ci, menacés par un adversaire redoutable, peut-être par Sargon en 711 ou par Sanchérib en 701, font des préparatifs de défense. Mais, au lieu d'être affectés par le sérieux des événements, ils font preuve de légèreté, ils festoient en disant : « Mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (13).

14me oracle : 22 15-25.

Ceci est un morceau tout personnel, une réprimande infligée à un fonctionnaire royal nommé Schebna. Esaïe lui adresse de vifs reproches, sans qu'il soit possible de préciser quels étaient ses torts. Il lui annonce sa destitution et son remplacement par un homme de confiance, Eliakim.

Comme Eliakim est mentionné **36** 3, 22, **37** 2, comme titulaire en 701 du poste élevé en question, on admet ordinairement que l'oracle contre Schebna est antérieur à cette date. D'autre part, comme dans les mêmes passages Schebna figure comme secrétaire, occupant un rang inférieur à celui d'Eliakim, il faudrait admettre que sa disgrâce, annoncée par Es. **22**, n'a pas été complète, et que, destitué de son poste, il en a reçu un autre moins élevé. Ceux à qui une telle situation paraît invraisemblable peuvent recourir à la supposition suivante : Eliakim aurait été supplanté, après 701, par son subordonné Schebna, et le discours menaçant d'Esaïe à l'adresse de ce dernier annoncerait, en même temps que sa chute prochaine, la réintégration de son prédécesseur. Dans cette hypothèse Es. **22** 15-25 serait plus tardif que d'après l'interprétation habituelle.

15me oracle : 23.

Cette prophétie, intitulée « oracle de Tyr », décrit successivement la puissance de cette métropole maritime et commerciale et sa destruction par un conquérant, puis, au bout de soixante-dix ans, la restauration de l'antique cité et sa consécration au service de Yahvé. Cette description, pleine de poésie et d'effets dramatiques, n'est pourtant pas sans obscurités. Plusieurs commentateurs se demandent si les v. 1-14 ne

Digitized by Google

parlent pas de la ruine de Sidon plutôt que de celle de Tyr; cette interprétation, fondée sur les v. 2, 4, 12, vient se heurter à la mention de Tyr (5, 8, 13), et oblige ses partisans à considérer ces passages comme autant de gloses interpolées. Le v. 13 est des plus énigmatiques; à côté d'Assur, on y voit figurer « le pays des Chaldéens, le peuple qui n'a pas existé ». Cette expression, de laquelle dépend en partie le sens de l'oracle, peut être expliquée de plusieurs façons très diverses. Quant aux v. 15-18, il est hors de doute qu'ils traitent de Tyr; mais la période de soixante-dix ans dont ils fixent l'échéance est malaisée à déterminer. Il résulte de cet ensemble de faits qu'on ne peut se prononcer avec assurance ni sur la question d'ésaïcité, ni sur celle de date. La langue et le style de ce morceau rappellent en une certaine mesure Esaïe; mais ils présentent aussi des caractères différents. On a supposé parfois qu'un oracle original d'Esaïe concernant les Phéniciens avait été retouché et complété ultérieurement. Il faut noter que Tyr a été longuement assiégée par les Assyriens de 727-723 sous Salmanasar IV, le roi qui entreprit le siège de Samarie et prépara ainsi la fin du royaume des Dix tribus.

16me oracle ou appendice : 24-27.

§ **170.** Autant les oracles précédents sont riches en noms propres et renferment d'incessantes allusions à des faits historiques, concrets et déterminés, autant les ch. **24-27** transportent le lecteur dans un domaine imprécis et sont dépourvus d'indications nettes et positives. On a fréquemment appliqué à ce poème la qualification d'apocalyptique. Il y est parlé de jugement et de délivrance, d'humiliation et d'actions de grâces, d'épreuves et de restauration, et cela en termes qui semblent intentionnellement mystérieux.

Le premier tableau est celui d'un bouleversement général (**24** 1-20); il est momentanément interrompu (14-15) par un hymne glorifiant l'Eternel. Les v. 21-23, sortant de la sphère terrestre, dépeignent le jugement comme s'étendant aux cieux et aux astres. Le pays (3-9) et la ville (10-12) qui subissent ce châtiment ne sont point nommés.

Le commencement du ch. **25** envisage la punition comme

Digitized by Google

consommée; il célèbre les louanges de Yahvé, refuge des malheureux, lequel anéantit la mort et assure le salut de son peuple (1-12). Le nom de Moab est le seul nom propre qui figure dans ce morceau.

Au ch. **26**, un cantique proclame le contraste entre la ville forte, asile du salut, et la ville orgueilleuse, vouée à la destruction (1-6). Le poème prend ici les allures d'un psaume exaltant la puissance et le secours de l'Eternel (7-19). Puis, se reportant en arrière, au temps qui précède le jugement, le prophète exhorte son peuple à la patience; ensuite il reprend la description du jugement et figure la puissance ennemie sous les traits du léviathan (**26** 20-**27** 1).

Enfin, la dernière partie du poème représente l'Eternel veillant sur sa vigne (**27** 2-5) et pardonnant à son peuple après l'avoir momentanément soumis à l'épreuve (6-11). Les dernières lignes du poème (12-13) montrent les exilés revenant d'Egypte et d'Assyrie à Jérusalem.

Il y a, comme on le voit, un contraste marqué entre ce poème et les prophéties d'Esaïe en général, soit au point de vue du fond, soit au point de vue de la forme. On peut même affirmer que le genre particulier auquel ce morceau se rattache n'apparaît chez aucun prophète antérieur à l'exil, et qu'il se manifeste seulement à partir d'Ez. **38-39**, avec lequel il faut comparer encore Zach. **12-14** et le livre de Joël. Au point de vue du style les ch. **24-27** présentent certains points de contact avec les prophéties authentiques d'Esaïe, mais ils en diffèrent encore plus sensiblement qu'ils ne s'en rapprochent. Il en est de même pour les conceptions que nous y rencontrons; elles ont un caractère d'originalité tellement accentué qu'elles semblent indiquer un auteur distinct. Rien n'est plus malaisé que d'en fixer l'époque, les points de repère habituels faisant défaut. Même si la ville vouée à la destruction est Babylone, ce qui n'est pas prouvé, l'incertitude subsiste, car Babylone a survécu à sa conquête par Cyrus et a joué encore un rôle important jusqu'au temps d'Alexandre-le-Grand. D'ailleurs, à lire les descriptions du jugement, on se demande s'il faut les prendre au sens propre ou au sens figuré, surtout quand on voit intervenir les phénomènes cos-

Digitized by Google

miques (**24** 21-23). Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que la composition de ce poème eschatologique ait été assignée à des âges très divers. Très rares sont les critiques qui l'attribuent à Esaïe, dans la carrière duquel on a peine d'ailleurs à découvrir une date appropriée. D'autres y voient un produit de l'époque exilique, et par conséquent l'œuvre d'un poète contemporain de celui auquel nous devons **40** ss. D'autres descendent plus bas, au ve ou au IVe siècle av. J.-C.; et c'est bien là, à nos yeux, la solution la plus plausible, sans que nous puissions préciser davantage[1]. Ce qu'il importe, en tout état de cause, de faire ressortir, c'est la beauté, la profondeur, l'élévation de ce poème. Ce n'est pas une raison, parce que nous en ignorons l'auteur et la date exacte, pour que nous lui attribuions une place inférieure. Loin de là! il a autant de droits à notre attention que s'il figurait, sous un nom d'ailleurs inconnu tel que ceux de Nahum ou de Malachie, dans le recueil des Douze prophètes. Et par sa valeur religieuse et poétique, non seulement il est l'égal de ceux-ci, mais il l'emporte sur plusieurs d'entre eux.

En résumé la collection d'oracles que nous venons d'analyser se présente à nous de la façon suivante. Elle renferme un morceau (**15-16**) probablement plus ancien qu'Esaïe et apostillé par lui; six prophéties d'une ésaïcité incontestée (**14** 24-27, **17** 1-11, **18**, **20**, **22** 1-14, 15-25); quatre qui sont controversées, mais qu'on peut, au moins partiellement, attribuer à Esaïe (**14** 28-32, **17** 12-14, **19**, **23**); deux sur lesquelles tout jugement demeure en suspens (**21** 11-12, 13-17); enfin deux oracles qu'il faut assigner à des auteurs et à une époque exiliques (**13** 1-**14** 23, **21** 1-10), et avec lesquels on peut ranger l'appendice **24-27**, plus tardif encore.

Troisième division: 28-33.

§ **171**. Avec les six chapitres qui forment cette troisième collection nous sommes ramenés sur le terrain des ch. **1-12**,

[1] Quelques critiques datent cette prophétie de la seconde moitié du n^e^ siècle av. J.-C. (vers l'an 128), et y découvrent des adjonctions encore plus tardives.

Digitized by Google

concernant Juda et Jérusalem. Pourquoi ces discours-ci en ont-ils été séparés pour constituer un groupe à part, c'est ce qu'on ne peut expliquer d'une manière satisfaisante. On ignore également pourquoi toute espèce de suscription, et même de division générale, fait défaut dans ce troisième recueil. L'unité en est du reste fort apparente : il y est question presque exclusivement des rapports de Juda avec l'Assyrie. Nous distinguerons trois subdivisions, motivées par des considérations de date.

1re subdivision : 28.

Ce discours débute par des menaces de destruction contre Samarie, destinée à succomber prochainement sous les coups de l'Assyrie (1-4) ; il doit par conséquent être antérieur à l'an 722. Le but n'en est du reste pas d'agir par cette perspective sur le royaume du nord, mais de tirer de cet événement un avertissement salutaire pour Juda. Si celui-ci est épargné, tandis qu'Ephraïm périt, c'est grâce à la protection de l'Eternel (5-6). Mais qu'il prenne garde : sa corruption entraînera aussi sa ruine (7-13), ses vaines bravades ne le sauveront pas (14-22). Le prophète enseigne à ses disciples à admirer les voies de Dieu (23-29).

Le point de départ de cette prédication remonte donc à un moment relativement ancien dans la carrière d'Esaïe. Mais il est possible que la suite (dès le v. 7), n'ayant été rédigée que plus tard, ait subi des remaniements au bout d'une vingtaine d'années à l'approche de Sanchérib.

2me subdivision : 29-32.

Nous avons ici quatre discours, assez homogènes, datant de l'année qui précéda l'invasion de Sanchérib. Le premier (**29**) met en scène Jérusalem sous le nom d'Ariel, terme symbolique dont l'interprétation est obscure. Dieu annonce un siège imminent suivi de la dispersion des assaillants (1-8). Cette double perspective trouve le peuple incrédule ; Esaïe lui adresse des reproches (9-16) et lui présente le tableau d'un avenir de justice et de sainteté (17-24).

Une seconde prophétie (**30**) signale la véritable cause de

Digitized by Google

l'obstination que Juda met à refuser sa confiance à l'Eternel : il se berce d'un espoir trompeur, il compte sur l'Egypte (1-7). Esaïe reproche à ses concitoyens leur endurcissement, et leur présage l'avortement de leurs espérances (8-17). Il leur montre pourtant que l'Eternel est résolu à délivrer ceux qui l'invoqueront (18-26) ; c'est lui qui dissipera tout danger en frappant l'armée assyrienne (27-33).

Reprenant le même thème, un troisième discours (**31** 1-**32** 8) proclame l'impuissance de l'Egypte à secourir efficacement Juda (1-3), annonce l'intervention de l'Eternel (4-6), et, après l'abandon des idoles (7-9), l'avènement d'un règne de justice et de vérité (**32** 1-8).

Enfin, le quatrième et dernier morceau (**32** 9-20) est spécialement adressé aux femmes ; le prophète les invite à prendre le deuil en vue de la crise imminente (9-14). Mais cette fois encore un tableau des bénédictions futures succède à la peinture des épreuves (15-20).

3me subdivision : 33.

Tandis que les quatre discours précédents sont antérieurs d'une année (**29** 1, **32** 10) à l'invasion assyrienne de 701, le ch. **33** nous transporte précisément au moment où Sanchérib, ayant ravagé le territoire de Juda, va recevoir son châtiment (1-12). Puis, changeant de rythme poétique, le prophète exalte le bonheur qui résulte de la fidélité à l'Eternel, et décrit le temps futur où Jérusalem, délivrée de l'étranger, aura reçu « le pardon de ses iniquités » (13-24).

L'ésaïcité des six chapitres qui forment cette troisième collection de prophéties passait pour incontestable jusqu'à ces dernières années. Tout récemment, certains théologiens (Duhm, Hackmann, Cheyne, Marti) ont émis des doutes sur l'authenticité de diverses portions de ces discours ; ainsi **28** 23-29, **29** 11-12, 16-24, **30** 18-26, 29-33, **31** 5-9, **32** et **33**. La critique du livre d'Esaïe paraît être entrée avec ces auteurs dans une phase nouvelle ; d'après eux le total des passages authentiques serait réduit à un minimum. Sans pouvoir entrer ici dans la discussion détaillée de ce point de vue, nous devons dire que cette argumentation ne nous a pas convaincu

Digitized by Google

jusqu'ici. Il n'est pas impossible, sans doute, qu'il y ait çà et là dans les ch. **28-33** des passages intercalés après coup ; mais dans leur ensemble ces discours nous paraissent porter l'empreinte d'Esaïe. C'est sur l'authenticité du ch. **33** qu'il y aurait surtout lieu, semble-t-il, d'avoir des doutes.

Quatrième division : 34-35.

§ **172.** L'horizon qui se découvre au regard dans ces deux chapitres ne ressemble en rien à celui des discours de la collection précédente. Il n'est plus question de l'Assyrie, ni de l'Egypte. Babylone n'y figure pas non plus. Les nations étrangères, après avoir été présentées comme vouées en bloc au jugement de Dieu et à l'extermination (**34** 1-4), s'incarnent pour ainsi dire en Edom, qui succombe aux coups vengeurs de l'Eternel ; son pays est ravagé, sa population détruite (5-17). En revanche, un avenir de prospérité et de joie attend le peuple de Dieu. De leur dispersion, « les rachetés de l'Eternel » retourneront à Sion (**35**). Ce double tableau est tracé de main de maître ; le contraste de ses deux parties ressort avec beaucoup de force. On ne saurait refuser à son auteur un souffle poétique puissant et un art consommé. Mais il ne saurait être question de l'identifier avec Esaïe, dont il n'a pas la majesté sobre et sereine. Il se laisse au contraire aller à ses passions ; un profond ressentiment se trahit dans ses menaces. Il diffère d'ailleurs notablement d'Esaïe par le style, et la situation qu'il présuppose pour Juda est celle de l'exil : il parle du retour à Jérusalem, de la cessation de l'épreuve, d'une revanche (**34** 8, **35** 4). Or la période exilique est précisément celle où Edom paraît s'être attiré la plus violente rancune de la part des Juifs. Les preuves abondent : voir Ez. **25** 12-14, **35**, Jér. **49** 7-22, Abd. 1-16, Lam. **4** 21-22, Es. **63** 1-6, Ps. **137** 7 ; comp. encore Mal. **1** 2-5. Il est probable qu'au moment de la ruine de Jérusalem en 586 les Edomites se sont montrés particulièrement acharnés contre les vaincus, et que cette conduite a laissé d'ineffaçables souvenirs. On peut donc sans hésitation classer Es. **34-35** au nombre des prophéties appartenant au cycle de l'exil.

Digitized by Google

Appendice narratif : 36-39.

§ **173.** Ces chapitres, rappelons-le, sont une répétition de II Rois **18** 13-**20** 19. A propos de ces derniers, nous avons déjà plus haut (p. 368-370) analysé le contenu de ces récits, cherché à nous rendre compte de leur structure et reconnu la supériorité du texte des Rois sur celui d'Esaïe. Il n'y a pas lieu de revenir sur ces sujets. Nous avons vu également que la place originaire de ces narrations était dans le livre des Rois, d'où on les aura tirées pour illustrer le livre d'Esaïe au moyen de quelques scènes où le prophète joue un rôle important. Cette adjonction est donc en tout cas postérieure à l'époque où fut rédigé le livre des Rois. Ainsi s'expliquent certaines difficultés chronologiques que soulèvent ces pages et qui concernent l'interversion des événements rapportés. L'invasion de Sanchérib, bien loin d'avoir précédé la maladie d'Ezéchias et l'ambassade de Mérodac-Baladan, leur est au contraire sensiblement postérieure. Il faut également noter que, contrairement aux apparences, il s'est écoulé 20 ans entre les faits rapportés dans **37** 37 et **37** 38.

Deux points restent à discuter ici ; nous en avons réservé l'étude pour le moment où nous traiterions du livre d'Esaïe. Il s'agit de la prophétie attribuée à Esaïe (**37** 22-35 ; comp. II Rois **19** 21-34) et du cantique placé dans la bouche d'Ezéchias (**38** 9-20).

Le premier de ces deux poèmes est bien dans le style et dans la manière d'Esaïe. Il se compose de deux parties distinctes, l'une (22-29) contenant une apostrophe directe à Sanchérib, l'autre (30-35) adressée à Ezéchias. On ne peut pas prouver qu'elles aient été dès l'origine rattachées l'une à l'autre de façon à former un tout ; elles peuvent avoir été combinées après coup. La seconde à son tour peut se subdiviser : 30-32 d'une part, 33-35 d'autre part.

Quant au cantique d'Ezéchias, il n'y a pas sans doute d'impossibilité à l'admettre comme authentique. Mais il faut reconnaître qu'il ne renferme aucun indice précis concernant le roi auquel il est attribué, ni aucune allusion aux circons-

Digitized by Google

tances caractéristiques du récit dans lequel il est intercalé. Le fait qu'il manque dans le livre des Rois ne constitue point un argument en faveur de son authenticité, bien au contraire. Son insertion dans la narration du livre d'Esaïe paraît avoir été la cause déterminante de la singulière transposition de versets qu'on y constate en comparant avec II Rois **20**. Il semble naturel de supposer que ce poème, qui est un très beau psaume de délivrance, figurait dans quelque recueil de cantiques, et que peut-être déjà là, il avait été muni d'une suscription le mettant en rapport avec Ezéchias. Il aurait ensuite été transféré à la place qu'il occupe actuellement. Sans qu'il puisse prétendre à être l'œuvre indubitable d'Ezéchias, et quoiqu'il présente certains caractères de postériorité, surtout au point de vue de la langue, il faut reconnaître qu'il exprime d'une façon heureuse et bien appropriée les sentiments en rapport avec la situation.

§ **174**. Parmi les écrivains hébreux dont les œuvres nous sont parvenues, Esaïe mérite d'être placé au tout premier rang. D'autres ont pu l'égaler par moments ; aucun ne l'a dépassé, aucun même ne s'est maintenu constamment à sa hauteur. Il est le maître et le modèle incontesté. Chez lui, le fond et la forme sont également remarquables. La pensée, toujours puissante, élevée, profonde, est en même temps d'une souplesse et d'une délicatesse extraordinaires. Le style, dans sa simplicité, est riche et coloré ; les images surgissent et se succèdent avec une variété et une justesse admirables. Peut-être pourrait-on relever le caractère un peu brusque des transitions ; mais il convient à ce propos de ne pas oublier que nous avons affaire à des extraits ou à des résumés plutôt qu'à des ouvrages écrits d'une façon continue. Ajoutons encore que la langue dans laquelle est écrit le livre d'Esaïe peut à bon droit, grâce à sa pureté, être présentée comme l'hébreu classique entre tous ; au point de vue strictement littéraire, l'époque d'Esaïe doit être considérée comme l'âge d'or de la littérature hébraïque.

Ces incomparables ressources d'orateur, de penseur et d'écrivain que possédait Esaïe sont mises au service d'une conviction profonde. Elles sont le moyen qu'il emploie pour

Digitized by Google

atteindre le but constant de ses efforts : le relèvement religieux et moral de son peuple. Il entreprend sa tâche dans des conditions particulièrement difficiles. Que vient-il en effet, penseront ses contemporains, parler de relèvement à une nation qui marche dans les sentiers de la justice? Le long passé du royaume de Juda, la solidité éprouvée de ses institutions, le prestige durable de la dynastie davidique, la force de résistance des remparts de Jérusalem, enfin et surtout l'éclat exceptionnel, la prospérité et l'opulence que le long règne d'Ozias avaient valus au petit état judéen, tout cela était fait pour aveugler les compatriotes d'Esaïe sur leur situation morale. La polémique du prophète contre le formalisme prouve que l'observation des cérémonies extérieures, l'accomplissement ponctuel des rites et la célébration régulière des fêtes religieuses semblaient aux yeux de la généralité du peuple une garantie suffisante de piété. Dès son appel au ministère prophétique, Esaïe est prévenu qu'il aura à se heurter à l'endurcissement le plus systématique et le plus tenace. Il devra lutter, avec une persévérance infatigable et sans apparence de succès, contre la propre justice de son entourage. Il s'agira pour lui de mettre en lumière et de faire prévaloir l'idée souverainement élevée qu'il se fait de Yahvé, idée qui dépasse infiniment la conception courante. Pour le prophète, tout se résume dans cette notion : la sainteté de l'Eternel. Dès la vision initiale de son ministère, il entend les séraphins chanter : « Saint, saint, saint est Yahvé ! » L'expression qu'Esaïe affectionne et qu'il emploie de préférence pour désigner Dieu, c'est « le Saint d'Israël ». On la retrouve jusqu'à 12 fois dans ses discours[1]. Cette sainteté a besoin d'être définie. Dans la bouche d'Esaïe, elle implique encore autre chose que ce que nous entendons communément par là. Sans doute, elle embrasse l'idée de pureté parfaite, d'inaccessibilité au mal et d'horreur pour le péché que nous y attachons ; il suffit pour s'en convaincre de relire la scène du ch. **6**, où Esaïe se déclare perdu parce qu'il est un homme

[1] **1** 4, **5** 19, 24, **10** 20, **12** 6, **17** 7, **29** 19, **30** 11, 12, 15, **31** 1, **37** 23; on peut y ajouter encore **5** 16 (« le Saint »), **10** 17 (« son Saint »), **29** 23 (« le Saint de Jacob »).

Digitized by Google

aux lèvres souillées, qu'il habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées, et que ses yeux ont vu le Roi, l'Eternel des armées. Il faut qu'il obtienne symboliquement l'assurance de son pardon et de sa purification pour pouvoir accepter la mission qui lui est confiée. En présence de ce passage et d'autres encore, il ne saurait être question de dénier à la sainteté divine, telle qu'Esaïe la comprend et l'enseigne, le caractère strictement moral. Mais il faut y ajouter autre chose encore : elle embrasse toutes les supériorités. En disant que Yahvé est saint, Esaïe le proclame maître souverain dans tous les domaines : sa puissance, sa sagesse, sa miséricorde sont autant d'éléments constitutifs de sa sainteté. L'appeler le Saint d'Israël, c'est dire qu'il doit et qu'il veut être tout pour son peuple. C'est donc le méconnaître et l'outrager que de prétendre le confiner dans une sphère restreinte, celle des fonctions rituelles et du culte extérieur. Il a droit au contraire à envahir, pour ainsi dire, la vie entière de ceux qui lui appartiennent et qui se réclament de son nom. Qu'on cesse donc de le considérer comme un protecteur dont le secours est assuré à quiconque le paie en offrandes et en victimes. Ses faveurs ne s'achètent point ainsi ; il n'est pas, comme un mercenaire, à la disposition permanente de ceux qui le veulent employer en le salariant. Il veut être servi selon sa volonté. Cela est si vrai qu'il n'hésitera pas à soumettre ses serviteurs récalcitrants et infidèles aux plus dures épreuves afin de les ramener à lui. Non seulement il ne garantira pas l'intangibilité du territoire de Juda contre toute agression extérieure, mais il appellera le conquérant étranger ; il en fera la « verge de sa colère » (**10** 5).

Deux événements, d'importance majeure pour le royaume de Juda, fournirent à Esaïe l'occasion d'appliquer ses enseignements à des faits concrets et d'en dégager les conclusions pratiques. Le premier se produisit sous le règne d'Achaz lorsque les deux rois de Damas et de Samarie menacèrent Jérusalem. Ce fut là, selon Esaïe, une juste manifestation du courroux divin, et en même temps un appel énergique à ne mettre aucune confiance dans un auxiliaire terrestre, mais à s'attendre uniquement à l'Eternel. Cet appel ne fut pas en-

Digitized by Google

tendu. Au temps d'Ezéchias, il en fut autrement. Sans doute, au début de ce règne, et même encore plus tard, le prophète eut à lutter contre la tendance du roi et de ses conseillers à rechercher le secours de l'Egypte. Mais lorsque vint la crise décisive, lorsque Sanchérib se fut installé en maître dans le territoire de Juda et eut investi la capitale, la prédication d'Esaïe fut écoutée, le secours d'en haut fut reconnu seul désirable. La délivrance ne tarda pas.

Il importe de remarquer que le salut de Jérusalem, annoncé par Esaïe dans une circonstance déterminée et présenté par lui comme un objet de foi, devint plus tard l'origine d'une sorte de dogme. Il fut admis comme évident et conforme au plan de Dieu que Jérusalem ne pouvait succomber, et cette croyance très répandue et fortement enracinée fut un des principaux obstacles que rencontra la prédication des Jérémie et des Ezéchiel. Quoique Esaïe ait été pour quelque chose dans la naissance de cette conviction, il serait injuste de le considérer comme l'ayant partagée et comme devant en être tenu pour responsable.

Seconde partie: 40-66.

§ **175**. Séparés de la première partie du livre d'Esaïe par l'appendice narratif, les 27 derniers chapitres forment un tout distinct, que l'on serait fondé à traiter comme un ouvrage à part, sans aucune relation avec ce qui précède, si une tradition déjà très ancienne n'avait réuni en un seul volume deux œuvres originairement indépendantes l'une de l'autre. Le livre du Siracide, composé au début du IIe siècle av. J.-C., s'exprime (**48** 20-25) sur le compte d'Esaïe de façon à montrer qu'il attribue aussi à ce prophète les ch. **40-66**. Cette opinion a longtemps prévalu; elle a été tacitement admise par tous. Pour la première fois, au moyen âge, Aben-Esra émit quelques doutes sur l'ésaïcité de ces chapitres; il avança la supposition qu'ils devaient avoir été composés pendant l'exil de Babylone, et, cherchant à nommer l'auteur auquel on pourrait les assigner, il désigna le roi Jéconias. De la fin du XIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe on peut dire

Digitized by Google

que la question a sommeillé. Mais depuis lors elle a été très nettement posée et très vivement discutée. Dans la première partie du XIXe siècle, tandis que Gesenius, Ewald et d'autres en grand nombre soutenaient que ces chapitres n'étaient point d'Esaïe et dataient de l'époque exilique, le point de vue traditionnel était défendu par Hengstenberg, par Keil, etc. Mais peu à peu les partisans de cette dernière opinion sont devenus de plus en plus rares; des théologiens comme Franz Delitzsch, après l'avoir longtemps partagée et enseignée, ont passé à l'autre camp, et il est bien permis d'affirmer qu'à l'heure présente l'ancienne conception est généralement abandonnée. Aux yeux de l'immense majorité des hébraïsants, la question de l'ésaïcité des ch. **40-66** ne se pose même plus. Il importe d'ailleurs de faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'authenticité ou d'inauthenticité. Il n'y a pas une phrase, pas un mot dans ces 27 chapitres qui tende à les rattacher directement ou indirectement à Esaïe, fils d'Amots, prophète du VIIIe siècle. Le cas est donc analogue à celui de l'épître aux Hébreux dans le N. T.; constamment adjointe à la collection des lettres de l'apôtre Paul, considérée comme paulinienne par la tradition ecclésiastique, elle est actuellement et de plus en plus regardée comme l'œuvre d'un autre écrivain. Pour elle également il est impropre de la déclarer « authentique » ou « inauthentique »: la question doit être posée autrement. Il n'est d'ailleurs pas inutile de faire observer que chez les Orientaux, et dans les livres arabes en particulier, on trouve fréquemment, dans un seul et même volume, soit deux ouvrages différents d'un même auteur, soit deux écrits provenant de deux écrivains distincts et sans parenté quelconque l'un avec l'autre. Nous devons donc nous sentir très libres d'envisager Es. **40-66** comme une œuvre parfaitement indépendante et de rechercher, au moyen des critères internes, par qui et à quelle époque elle a été composée.

Il ne sera pourtant pas superflu de passer rapidement en revue les principaux arguments que la critique moderne a fait valoir contre l'opinion traditionnelle.

§ **176.** 1° *Vocabulaire et terminologie.* — Es. **40-66** pré-

Digitized by Google

sente un certain nombre d'expressions caractéristiques qui reviennent avec fréquence. Les unes se rencontrent aussi dans le Premier Esaïe[1] ; mais ceci n'est pas pour nous étonner dans l'hypothèse de la dualité d'auteurs, car nul ne songe à nier que l'écrivain exilique de **40-66** ait connu les prophéties d'Esaïe, fils d'Amots, dont il a certainement été l'admirateur, le disciple et le continuateur. D'autre part nous trouvons dans ces 27 chapitres d'autres termes et d'autres tournures de phrase qui sont totalement étrangères à l'Esaïe du VIIIe siècle. Fait plus décisif encore, certaines locutions, employées par Esaïe et par d'autres écrivains préexiliques dans un certain sens, revêtent une autre signification dans **40-66**, ce qui marque la différence des époques. En résumé, l'on peut dire, sans méconnaître l'influence exercée par Esaïe sur son successeur, que celui-ci n'en a pas moins son individualité bien accentuée au point de vue de la langue qu'il parle et de la portée qu'il donne aux termes qu'il emploie. Il convient d'ajouter que l'hébreu de ces 27 chapitres, sans être aussi fortement entaché d'araméismes que celui de Jérémie et d'Ezéchiel, n'est pourtant point aussi pur que celui des écrivains du VIIIe siècle et d'Esaïe en particulier. On peut citer quelques mots qui sont indubitablement dus à une influence araméenne.

2° *Style.* — Il suffit de traduire successivement quelques morceaux empruntés au Premier Esaïe, puis quelques autres tirés des ch. **40-66**, pour s'apercevoir d'une différence sensible dans la manière d'écrire. Peut-être même n'est-il pas impossible de faire la même remarque sans avoir recours à l'original hébreu et en se bornant à étudier une bonne traduction. Les défenseurs du point de vue traditionnel sont contraints de reconnaître qu'il en est ainsi. Mais, pour sauvegarder la théorie de l'unité d'auteur, ils recourent à diverses explications qui nous paraissent insuffisantes. Ainsi,

[1] De ce nombre est la désignation de Dieu comme « le Saint d'Israël » ; elle revient 13 fois dans **40-66**. Voir **41** 14, 16, 20, **43** 3, 14, **45** 11, **47** 4, **48** 17, **49** 7, **54** 5, **55** 5, **60** 9, 14, et subsidiairement **40** 25 (« le Saint »), **43** 15 (« votre Saint »), **49** 7 (« son Saint »), **58** 13 (« sanctifier l'Eternel »).

Digitized by Google

ils allèguent la variété des sujets traités dans l'une et dans l'autre partie; mais cette considération ne saurait avoir la portée qu'ils lui attribuent, d'autant plus qu'il s'agit de part et d'autre d'une activité prophétique. Ou bien ils soutiennent que les ch. **1-35** renferment le résumé des prédications d'Esaïe, ce qui leur donnerait quelque chose de vivant, d'animé, tandis que les ch. **40-66** auraient été écrits sans avoir jamais été prêchés. Esaïe, arrivé à un âge avancé, se serait retiré de la vie publique et aurait consacré la fin de sa carrière à écrire, dans le silence et dans la retraite, en vue de la postérité. Cette tentative vient se heurter à deux objections. D'abord, la différence que l'on constate entre les deux parties du livre d'Esaïe n'est point celle qui existerait entre la parole vivante et chaleureuse d'un orateur populaire et l'œuvre mesurée d'un écrivain voué à la solitude. Puis, à supposer qu'on pût concevoir un Esaïe abandonnant son poste de combat et se confinant dans l'isolement, on ne saurait où placer, dans la vie du prophète, cette phase d'abstention et de recueillement. En effet, nous savons avec quelle énergie il est resté sur la brèche jusqu'après l'invasion de Sanchérib en 701 ; ses oracles d'alors ne se ressentent en rien de l'âge et de la fatigue après quarante ans de ministère. Or la mort d'Ezéchias a suivi de très près la retraite des Assyriens. Il n'y a pas de preuve qu'Esaïe lui ait survécu, et si sa vie s'est prolongée sous le règne de Manassé, ce n'est certes pas alors qu'il eût renoncé à toute activité extérieure. Au surplus, même si ces suppositions concernant Esaïe avaient quelque fondement historique, elles seraient impuissantes à donner la clé des particularités de style qu'on remarque dans **40-66** : le symbolisme qui leur est spécial, l'introduction de morceaux hymniques, le retour fréquent sur des sujets déjà abordés précédemment.

§ **177**. 3° *Situation historique.* — Le terrain sur lequel Es. **40-66** transporte le lecteur est celui de l'exil. Ce fait est tellement évident qu'il n'est pas contesté par les partisans de l'ésaïcité. Mais d'après eux ce serait Esaïe en personne qui aurait été pour ainsi dire projeté en esprit à un siècle et demi de distance dans l'avenir. Il aurait momenta-

Digitized by Google

nément rompu tout lien avec son entourage habituel, revêtu en quelque sorte une personnalité nouvelle, respiré dans une autre atmosphère, adopté les sentiments et les espérances des déportés et vécu de leur vie. C'est là une conception originale et hardie, tellement hardie qu'elle est faite pour séduire les amateurs du merveilleux. Mais si nous l'envisageons à la lumière de l'histoire, en y appliquant toutes les données que nous fournit notre connaissance du prophétisme israélite, nous arrivons à constater qu'elle est dénuée de toute base historique et psychologique, et qu'on ne peut alléguer en sa faveur aucune analogie. Les prophètes hébreux ont toujours visé à exercer une action sur leurs contemporains ; ils n'ont jamais perdu ceux-ci de vue, et, même lorsqu'ils ont décrit l'avenir, ils l'ont fait avant tout en vue de la génération à laquelle ils appartenaient. Il est vrai que parfois dans leurs discours l'avenir est dépeint en des termes qui semblent le faire apparaître comme présent ou même comme déjà passé ; mais cela tient à une forme de langage qui caractérise la langue hébraïque, et ce n'est point une raison pour croire que les prédicateurs ou les écrivains en question ont perdu le contact avec leur milieu naturel. Le cas d'un prophète ne vivant pour ainsi dire plus en pensée au milieu des hommes de son temps est sans analogie dans tout le reste de l'A. T. C'est là pourtant la supposition que défendent les partisans de l'idée traditionnelle : pour soutenir l'ésaïcité d'une collection de prophéties où le nom d'Esaïe ne figure pas une seule fois, ils ne craignent pas de construire une théorie en désaccord avec toutes les données historiques qu'on possède sur le prophétisme.

Le progrès des connaissances, favorisé par la découverte récente de monuments et d'inscriptions, permet d'ailleurs de se faire actuellement une idée plus juste et moins incomplète de l'époque de l'exil. Grâce au déchiffrement des textes cunéiformes, Cyrus et les événements contemporains se sont révélés sous un nouveau jour. Il est donc devenu possible de constater à quel point Es. **40-66** est imprégné de l'air du temps. Ce que l'on pouvait encore, il y a une ou deux générations, considérer comme des descriptions figurées ou des

Digitized by Google

intuitions prophétiques est maintenant compris et expliqué comme renfermant des allusions positives aux faits de l'époque. Le nom même de Cyrus est prononcé à deux reprises (**44** 28, **45** 1)[1]. Cette mention d'un nom propre, lequel ne saurait avoir aucun sens symbolique, constituerait un cas absolument exceptionnel s'il fallait admettre qu'elle fût due à un prophète mort plus d'un siècle avant la naissance du personnage en question. L'exemple soi-disant semblable que l'on a cité parfois, celui de Josias, prédit nominativement (I Rois **13** 2) par un prophète au temps de Jéroboam I, ne peut être envisagé comme probant, puisque le livre des Rois n'a été rédigé qu'après la réforme de Josias.

§ **178.** 4° *Rapports avec les autres livres prophétiques.* — Les prophètes de l'ancienne alliance ne se sont pas ignorés mutuellement. Au contraire, plus on les étudie, plus on s'aperçoit qu'ils ont connu leurs devanciers et ont été influencés par eux. Dans Es. **40-66**, on peut relever d'intéressants points de contact avec Esaïe d'une part, avec Jérémie et Sophonie d'autre part, pour ne citer que les rapprochements les plus fréquents et les plus significatifs. Pour expliquer les ressemblances entre Es. **1-35** et **40-66**, il n'est pas nécessaire, comme il a été dit plus haut, de les attribuer à un même auteur ; il suffit d'admettre que le plus récent des deux prophètes a connu les écrits de son prédécesseur, et de cette façon on rend compte des dissemblances non moins que des analogies. Mais le problème se présente autrement quand il s'agit des relations d'Es. **40-66** avec les prophètes qui ont exercé leur ministère entre l'époque d'Esaïe, fils d'Amots, et celle de l'exil. Prenons Jérémie comme leur représentant. Dès que deux passages, pris respectivement dans l'un et dans l'autre des livres en cause, offrent assez de ressemblance pour que l'emprunt paraisse manifeste, la question de priorité se pose naturellement. Or il faut reconnaître que cet ordre de questions soulève volontiers de grandes difficultés, et qu'il est embarrassant de donner des réponses concluantes. Il ne faudrait donc pas attacher une trop grande valeur aux argu-

[1] Certaines versions introduisent le nom de Cyrus dans **45** 13 ; l'original hébreu n'a qu'un pronom.

Digitized by Google

mentations fondées sur la comparaison de phrases plus ou moins parallèles. Mais il y a autre chose que ces rapprochements de forme. Il y a l'histoire de la pensée, l'enchaînement et le progrès des idées et des enseignements prophétiques. Le développement religieux et théologique suit une marche que l'on peut discerner d'un prophète à l'autre. A ce point de vue, il est hors de doute que Jérémie occupe une position intermédiaire entre Esaïe et l'auteur des ch. **40-66**. La progression du premier au second et du second au troisième de ces trois prophètes est claire et nettement marquée; les trois étapes ont chacune ses caractères spéciaux. Si Es. **40-66** avait existé avant Jérémie, celui-ci constituerait un recul, ce qui n'est pas concevable. Bien plus, l'activité de Jérémie aurait été paralysée, son effort principal aurait été frappé d'impuissance, s'il avait connu Es. **40-66**, ou si ses adversaires habituels avaient pu lui opposer le contenu de ces prophéties. Celles-ci en effet présupposent l'exil ; elles le présentent comme actuel et par conséquent comme inévitable et pour ainsi dire fatal. Elles ne se préoccupent à aucun degré de prévenir cet événement, elles se bornent à en décrire l'issue. Or qu'a prêché Jérémie ? dans quel but et avec quelle espérance a-t-il lutté pendant quarante ans ? Afin d'écarter le châtiment imminent, afin de préserver Jérusalem de la ruine, le royaume de Juda de l'anéantissement, ses concitoyens de la déportation, il n'a cessé d'exhorter à la repentance et à la conversion. Pour lui, l'exil était menaçant, prochain, mérité, mais non point certain et obligatoire ; il espérait contre toute espérance, ou pour mieux dire il savait en qui il avait mis son espérance. La lecture d'Es. **40-66** lui aurait prouvé l'inutilité de tous ses efforts. Elle lui aurait révélé ce que la situation avait d'irrémédiable. Certains partisans de l'ésaïcité de **40-66** ont si bien senti la gravité des conséquences de leur système pour le ministère de Jérémie qu'ils ont eu recours à un expédient. Le recueil des prophéties d'Esaïe destinées à consoler les exilés (c'est-à-dire les ch. **40-66**) aurait été selon eux scellé et déposé dans une boîte de plomb de façon à demeurer inconnu de quelques générations successives et à n'être mis au jour qu'au moment voulu, pour réconforter et affermir les déportés.

Digitized by Google

Cette hypothèse est trop bizarre pour pouvoir être sérieusement défendue; le seul fait qu'elle a été mise en avant pourrait suffire à prouver ce qu'a de précaire et d'invraisemblable la théorie qu'on cherche à sauver par un semblable procédé. Celui-ci du reste, si l'on veut prendre la peine de le discuter, apparaît bien vite comme inadmissible. Les rapprochements formels, déjà signalés plus haut entre Es. **40-66** et les prophètes du VIIe siècle, suffisent à démontrer qu'il y a eu dépendance des uns à l'égard des autres : ou bien Es. **40-66** a été composé par un auteur qui avait lu Jérémie, Sophonie et Habacuc, ou bien, si Esaïe en personne avait écrit les ch. **40-66**, les prophètes du VIIe siècle les ont connus et cités. L'hypothèse du recueil scellé et plombé ne saurait être prise en considération, et l'ésaïcité des ch. **40-66** trouve dans le prophète Jérémie son opposant le plus redoutable et le plus irréfutable.

§ **179.** En présence des faits que nous venons d'énumérer, il est naturel de voir décroître d'année en année le nombre des adhérents à l'idée traditionnelle. Ceux qui persistent à s'y rattacher cherchent de leur mieux à affaiblir la portée des arguments que nous avons fait valoir. Ils s'efforcent de réduire à un minimum les différences de langage et de style, ils expliquent par l'inspiration prophétique l'adaptation d'Esaïe aux circonstances de l'exil et tâchent, comme nous l'avons vu, d'échapper aux conséquences que leur théorie enfante sur le terrain de la théologie biblique. Comme argument positif à l'appui de leur thèse, ils font ressortir le fait que, dans le N. T., sur 37 citations empruntées à Es. **40-66**, il en est 11 qui sont expressément attribuées à Esaïe. L'ésaïcité de ces chapitres se trouverait ainsi garantie par le témoignage des Evangiles et des Epîtres. Parler ainsi, c'est supposer que les écrivains du N. T. se sont occupés de la question d'auteur et qu'ils ont été compétents pour la trancher en vertu d'une illumination spéciale. Cela implique la notion bien connue de l'inspiration plénière et littérale. Nous avons aussi vu et entendu, à propos de la non-ésaïcité de la seconde partie du livre d'Esaïe, exprimer l'appréhension qu'une fois la tradition abandonnée sur ce point, la porte fût ouverte à toutes les

Digitized by Google

idées les plus subversives. Cette « théologie de la peur », comme l'appelait si bien Roger Hollard, nous paraît absolument déplacée au sein du protestantisme évangélique.

On a encore essayé d'exploiter en faveur de l'ésaïcité la conclusion à laquelle arrivent ses adversaires et d'après laquelle, forcément, nous avons affaire à un anonyme. Mais pourquoi s'effaroucherait-on en constatant l'ignorance où nous sommes du nom de cet auteur? savons-nous quel est le poète auquel est dû le livre de Job? connaissons-nous les noms de ceux qui ont écrit les documents du Pentateuque, les livres historiques, Esther, Ruth, l'Ecclésiaste, nombre de psaumes, etc., etc.? Il y a peut-être eu quelque chose d'exagéré et d'un peu agaçant dans la manière dont Ewald et certains de ses contemporains ont répété avec emphase l'expression « le grand inconnu », pour désigner ce prophète anonyme. Mais ce n'est pas là une raison pour contester qu'une œuvre prophétique de premier ordre ait pu nous parvenir sans nom d'auteur. Sans doute il est toujours précieux de pouvoir déterminer quel écrivain a composé tel ou tel ouvrage et, si possible, dans quelles circonstances il se trouvait. Mais il faut savoir au besoin se passer de ces renseignements. Ou plutôt il faut choisir : ou bien l'on saura que l'écrivain, dans le cas particulier qui nous occupe, est Esaïe, et l'on ignorera totalement les circonstances dans lesquelles l'œuvre à lui attribuée a vu le jour; ou bien l'on se résignera à ne pas connaître le nom du prophète anonyme, et l'on discernera en revanche avec netteté le cadre historique dans lequel il a vécu et agi. Tout bien considéré, cette seconde éventualité ne doit-elle pas être préférée?

La période de l'exil, disent certains champions de la tradition, a été un temps de décadence littéraire, incapable de produire des chefs-d'œuvre. Si cette assertion repose sur l'idée générale et aprioristique que l'oppression et l'adversité paralysent l'essor des écrivains et des poètes, elle est immédiatement réfutée par un nombre incalculable de faits, appartenant à l'histoire des peuples et des siècles les plus divers. Si elle prétend s'appliquer uniquement à un cas déterminé,

Digitized by Google

à savoir à la nation juive au VIe siècle, elle est également démentie par le simple énoncé des œuvres que cette époque a vues éclore : les prophéties d'Ezéchiel, les Lamentations, Job, plusieurs des plus beaux psaumes, sans parler de l'activité déployée par l'école deutéronomistique précisément en ce temps-là. Du reste, même si, contre toute vraisemblance, nous étions contraints de concéder que l'exil a réduit les Juifs à un état d'infériorité littéraire, même s'il fallait avouer que ce temps de malheur n'a enfanté aucune autre œuvre forte et belle, ce ne serait pas encore un motif suffisant pour nier la possibilité d'une exception.

L'important, c'est de se mettre en face du livre même et de le replacer, d'après ses propres indications, dans le cadre historique qu'il réclame. Au point de vue politique, le personnage principal du temps, c'est Cyrus. Flavius Josèphe prétend que, touché par la lecture des antiques oracles d'Esaïe qu'on lui présenta et qui prédisaient son règne, il accorda aux Juifs le fameux édit de 538, autorisant la reconstruction du temple. La tradition juive n'a pas hésité à faire un pas de plus et à affirmer que Cyrus s'était converti à la religion de Yahvé. On sait aujourd'hui que les mesures prises par Cyrus, entre autres le décret favorable au judaïsme, ont été dictées par des considérations de l'ordre purement politique; inaugurant une méthode nouvelle, Cyrus entreprenait de gagner la confiance et l'obéissance de ses sujets, grâce à des procédés bienveillants et d'une habileté consommée. Il n'est donc aucunement nécessaire d'attacher foi à la tradition, chère à Josèphe et aux rabbins, d'après laquelle Cyrus aurait été influencé par la lecture d'Es. **40-66**. En revanche, il est intéressant d'observer que cette tradition n'existait point encore au temps du Chroniste. Autrement celui-ci n'aurait certes pas manqué d'en faire intervenir la mention dans le passage (II Chron. **36** 22-23, Esdr. **1** 1 ss.) où il parle de l'édit de Cyrus comme accomplissant « la parole de l'Eternel prononcée par la bouche de Jérémie ». Bien plus, le Chroniste paraît avoir ignoré non seulement la tradition en question, mais le recueil même des prophéties de Es. **40-66**. Celles-ci lui eussent fourni en

Digitized by Google

effet, d'une façon bien plus éclatante encore que le livre de Jérémie, la justification prophétique de l'acte accompli par Cyrus.

§ **180**. Ainsi qu'il a été dit plus haut, la question de l'ésaïcité des ch. **40-66** ne se pose même plus, à l'heure actuelle, pour l'immense majorité des hébraïsants. D'autres questions, par contre, ont été récemment soulevées à propos de ces mêmes chapitres et réclament notre attention. Jusqu'ici, parlant de cette collection de prophéties, nous avons toujours, pour simplifier, employé le singulier pour désigner celui qui les avait écrites; nous avons dit : l'auteur, le prophète. Or c'est là précisément l'un des points qu'il importe d'examiner avec soin. Une étude approfondie du contenu de ces 27 chapitres et de leurs caractères littéraires et religieux a conduit bon nombre de savants contemporains (Duhm, Cheyne, Marti, Littmann, etc.) à distinguer, dans cet ensemble de prophéties deux groupes dus à deux auteurs différents[1]. Le premier, comprenant **40-55**, appartient à la période proprement exilique, antérieure à l'édit de Cyrus. C'est « le livre des consolations », ainsi qu'on l'a très justement défini. On peut légitimement donner au prophète qui l'a composé le nom de Second Esaïe[2]. L'autre groupe, formé des ch. **56-66**, est un appendice postexilique; les morceaux qui s'y trouvent rassemblés ont été composés après le décret de 538 et la restauration. Leur auteur, en dépit des affinités qu'il présente avec le Second Esaïe, ne paraît pourtant pas devoir être identifié avec lui. C'est bien plutôt un de ses disciples, et l'on peut assez commodément le désigner sous le nom de Troisième Esaïe. Le fait le plus important, dans cette division d'Es. **40-66** en deux parties, ce n'est pas tant la dualité présumée des auteurs, c'est la différence chronologique. Ce qui, dans **40-55**, est encore à venir apparaît au contraire comme déjà réalisé, au moins partiellement, dans **56-66**. Il y a donc lieu

[1] Nous constatons avec plaisir que, dans la 5e édition de son *Einleitung* (parue en avril 1905), Cornill abandonne les objections qu'il formulait précédemment contre l'hypothèse d'un Troisième Esaïe et se range expressément à cette manière de voir (p. 180 ss.).

[2] Il est inutile de parler grec quand on peut faire autrement et de dire le Deutéro-Esaïe.

Digitized by Google

de renoncer au mode de division précédemment usité et qui avait quelque chose de séduisant : on partageait **40-66** en trois groupes de 9 chapitres chacun, qu'on appelait les trois *ennéades* (neuvaines) du Second Esaïe.

Tel est le premier problème que les travaux de la critique moderne ont fait surgir au cours des dernières années. Il en est encore un autre qui a trait à l'une des particularités les plus remarquables de ce recueil prophétique. L'analyse que nous en ferons attirera notre attention sur certains morceaux qui portent au plus haut degré le caractère poétique et même hymnique, à savoir **42** 1-4, **49** 1-6, **50** 4-9, **52** 13-**53** 12. Le sujet de ces cantiques, c'est « le serviteur de l'Eternel » (*Ebed-Yahvé*). Le sens et la portée de cette expression devront être élucidés plus loin; c'est en effet l'un des points les plus importants de la théologie du Second Esaïe. Mais, pour le moment, nous n'avons à envisager que le problème purement littéraire : ces quatre poèmes font-ils partie intégrante de l'œuvre du Second Esaïe? ou bien ont-ils été simplement insérés par lui (ou plus tardivement par quelque autre) à la place qu'ils occupent dans ses prophéties, et doivent-ils leur composition à un autre écrivain? Le second point de vue a été soutenu avec vigueur et talent dans plusieurs publications récentes. Les arguments avancés en sa faveur n'ont pourtant pas réussi à l'emporter sur l'impression de cohésion, d'unité, que produit sur nous la lecture d'Es. **40-55**; les « chants du serviteur de l'Eternel » sont animés du même souffle que le reste des prophéties qui les entourent, et nous persistons à croire qu'on ne doit pas les détacher de l'ensemble auquel ils appartiennent.

Après avoir longuement discuté le problème de l'ésaïcité d'Es. **40-66** et avoir abouti à une conclusion négative, après avoir ensuite posé les bases de la division à adopter, nous pouvons enfin aborder l'analyse de ces 27 chapitres.

Première division : 40-55 (le Second Esaïe).

§ **181.** La note dominante de tout le recueil se fait entendre dès la première ligne du ch. **40** : « Consolez, con-

Digitized by Google

solez... ». Le châtiment va prendre fin, l'Eternel va paraître (1-5). Tandis que tout passe ici-bas, la parole de Dieu subsiste à toujours (6-8). L'Eternel tient ses promesses; « comme un berger il paîtra son troupeau » (9-11). Avec le v. 12 commence un autre tableau. C'est la description de l'infinie supériorité de Yahvé sur ses créatures (12-17), sur les idoles faites de main d'homme (18-20), et de son incomparable puissance (21-26); qu'Israël se rassure, Yahvé communiquera sa force à ceux qui se confient en lui (27-31). Ce dernier thème est repris au ch. **41** : un fait historique contemporain, l'apparition de Cyrus et l'accroissement de son pouvoir, est présenté à Israël comme la preuve et la garantie du secours divin (1-20). La façon dont il est parlé de Cyrus (aux v. 2-3, sans le nommer) et de la résistance que cherchent à lui opposer les nations menacées (5-7) fixe la date à laquelle cette prophétie fut composée : c'est après 549 ou même après 546, alors que Crésus, roi de Lydie, s'armait contre l'invasion et recourait aux oracles des dieux en leur offrant les plus riches présents. Babylone en revanche n'avait point encore succombé. Elle avait même repoussé une première attaque, mais son tour ne devait pas tarder à venir. Israël, auquel Cyrus est désigné comme l'instrument libérateur dont Dieu se servira, est qualifié ici pour la première fois de « serviteur de l'Eternel » (8-9); il n'est pas possible de contester que cette appellation est ici celle de la nation dans son ensemble, réduite d'ailleurs (14) à n'être plus qu'un vermisseau, un faible reste. Le salut et le triomphe lui sont promis (15-20).

Une véhémente apostrophe aux idoles (**41** 21-29) fournit de nouveau l'occasion de signaler, toujours sous le voile de l'anonyme (25-26), l'approche de Cyrus. La polémique contre les faux dieux tient une place notable dans les prophéties du Second Esaïe. Mais il ne s'agit pas pour lui, comme pour les prophètes d'avant l'exil, de combattre les idoles en tant qu'objets de l'adoration des Israélites infidèles à Yahvé. Les dieux que le Second Esaïe met en scène et dont il proclame le néant, sont ceux des nations païennes, ceux de Babylone en particulier, qui vainement tenteraient de s'opposer aux desseins de l'Eternel. Cette différence mérite d'être relevée ;

Digitized by Google

c'est un des traits qui distinguent le Second Esaïe du Premier et qui montrent que son horizon est celui de l'exil.

Le ch. **42** s'ouvre (1-4) par le premier des quatre morceaux hymniques appelés les chants de l'Ebed-Yahvé; il dépeint l'humilité et la persévérance du serviteur et le succès avec lequel il établira le règne de la justice. Les versets qui suivent (5-9) portent au plus haut degré l'empreinte du Second Esaïe; d'autre part, ils sont si étroitement liés à l'hymne des v. 1-4 qu'on ne saurait, nous semble-t-il, les en séparer. Ils s'adressent au serviteur de l'Eternel pour lui tracer sa tâche et l'assurer du secours d'en haut. Une distinction paraît s'introduire ici entre le serviteur et le peuple, le premier devant servir de médiateur entre le second et Dieu. Il se fait donc un développement dans la notion du serviteur, qui se trouve tout à la fois distinct d'Israël et identique avec lui.

Interrompant la série des morceaux relatifs au serviteur de l'Eternel, les v. 10-17 contiennent un cantique, glorifiant la puissance de Dieu et célébrant la défaite des idolâtres. Puis (18-25) le serviteur reparaît, dépeint cette fois sous de sombres couleurs, qualifié d'aveugle et de sourd, et appelé pourtant l'ami de Dieu. Sa misère présente est due à son péché. Yahvé lui-même a « versé sur Israël l'ardeur de sa colère ». Mais — et c'est là le thème du ch. **43**, — « maintenant » a sonné l'heure de la délivrance. L'Eternel, qui n'a jamais oublié son peuple, va le racheter et faire cesser sa dispersion en tous lieux (1-7). La vue sera rendue aux aveugles, l'ouïe aux sourds (8-9). Le serviteur (10-13) comprendra que tout est l'œuvre de l'Eternel, qui pourvoira à la restauration d'Israël (14-21). Babylone est ici nommée pour la première fois (14). Le salut est un effet de la grâce divine; les sacrifices et les holocaustes n'y sont pour rien. Israël a été coupable et puni, mais Dieu lui a pardonné (22-28).

§ **182**. Poursuivant la même pensée, le prophète exhorte le serviteur de l'Eternel à abandonner toute crainte (**44** 1-5). L'Eternel seul est Dieu (6-8). Suit une description très pittoresque et ironique de la fabrication des idoles (9-20). Les v. 21-23 forment la péroraison de tout ce qui précède (à partir de **42** 1); ils réitèrent l'assurance du pardon, accordé au

Digitized by Google

serviteur de l'Eternel, à Israël, et se terminent par une explosion d'allégresse.

Avec la péricope suivante (24-28) les perspectives de la restauration se dessinent plus nettement ; l'instrument choisi de Dieu cesse d'être anonyme :

> Je dis de Cyrus : Il est mon berger,
> Et il accomplira toute ma volonté ;
> Il dira de Jérusalem : Qu'elle soit rebâtie !
> Et du temple : Qu'il soit fondé !

On voit avec quelle ferme assurance le prophète attend non seulement la victoire de Cyrus sur Babylone, mais aussi les mesures réparatrices en faveur d'Israël. Les paroles placées dans la bouche de l'Eternel et adressées à Cyrus, « son oint » (**45** 1-8), rattachent la mission de ce roi et la réussite de ses efforts à la destinée d'Israël et à la volonté expresse du Dieu unique et tout-puissant. Apostrophant ensuite quiconque tenterait de contester avec son créateur, l'Eternel revendique comme étant également son œuvre soit la formation de l'univers, soit l'envoi de Cyrus (9-13). Le Dieu d'Israël apparaîtra aux nations païennes comme le seul sauveur, tandis que les idolâtres seront confondus. Des extrémités de la terre les fils d'Israël seront rassemblés (14-25). Les faux dieux babyloniens, Bel et Nébo, vaincus et abattus, sont emmenés en déportation (**46** 1-2) ; Yahvé au contraire demeure toujours le même, incomparablement supérieur aux idoles de néant (3-7). Il adresse aux pécheurs endurcis un appel à la repentance et rappelle encore une fois (11) le mandat qu'il a conféré à Cyrus en vue du salut d'Israël (8-13).

Babylone, déjà nommée une fois incidemment (**43** 14), est mise en scène directement au ch. **47**. Son abaissement prochain lui est annoncé. Sa dureté, son orgueil, ses sortilèges lui sont reprochés ; elle est vouée à la destruction.

Le ch. **48** révèle parmi les déportés de Juda l'existence d'hommes sceptiques à l'égard des promesses du prophète. Les uns sont des formalistes, les autres ont un penchant pour les faux dieux. A tous il faut faire connaître le plan de Dieu. C'est lui qui a mis Israël au creuset, c'est lui aussi qui l'en retirera. L'issue des événements est en accord avec

Digitized by Google

les plus anciennes manifestations de sa volonté. Cyrus — appelé ici « celui que l'Eternel aime » (14), — va accomplir contre Babylone le dessein de Dieu. L'Eternel rachète son serviteur Jacob et l'appelle à marcher dans la bonne voie.

Le second des hymnes célébrant le serviteur de l'Eternel se trouve au début du ch. **49** (1-6). La question troublante qui a déjà attiré notre attention à propos de **42** 6 se pose de nouveau ici. Le serviteur de l'Eternel apparaît sous deux angles différents. D'une part c'est incontestablement Israël (3); mais d'un autre côté la mission qui lui est confiée est de « ramener à Dieu Jacob et Israël encore dispersé », de « relever les tribus de Jacob » et de « ramener les restes d'Israël » (5, 6). Nous voyons ainsi s'accentuer le dédoublement déjà signalé plus haut : le serviteur est à la fois la nation comme ensemble et une sorte de médiateur intervenant entre elle et Yahvé. Cette constatation conduit à penser que le prophète, sans refuser à la masse des Israélites pris en bloc le titre de serviteur de l'Eternel, le réserve pourtant d'une façon plus spéciale à une fraction du peuple, à un noyau fidèle composé de ceux qui croient et qui espèrent en Yahvé et qui constituent ainsi l'Israël selon l'esprit. La tâche assignée à ce médiateur ne fait pas seulement de lui le mandataire de l'Eternel auprès du reste de ses compatriotes, les Israélites égarés et dispersés. Il faut y joindre encore l'appel qui lui est adressé en ces mots (6b) :

> Je t'établis pour être la lumière des nations,
> Pour porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre.

L'activité du serviteur est ainsi destinée à se déployer en dehors du cadre israélite proprement dit. Ce rôle, pour ainsi dire international, pourrait, en soi, être confié à Israël tout entier; ce n'est donc pas là qu'il faut chercher un motif à l'appui de la distinction que nous avons dû établir entre le serviteur de l'Eternel au sens large et le serviteur de l'Eternel au sens restreint. Les raisons qui militent en faveur de cette différenciation sont tirées de l'activité intérieure, nationale du serviteur, telle qu'elle est présentée ici. Il convient d'ailleurs d'ajouter que rien jusqu'ici ne suggère l'idée que le serviteur de l'Eternel soit autre chose qu'une collectivité plus

Digitized by Google

ou moins nombreuse, et qu'il s'agisse peut-être d'une personnalité unique, d'un individu. Cette question-là ne se posera que plus loin.

Très étroit est le lien entre l'hymne des v. 1-6 et ce qui suit immédiatement. Cela est si vrai que le v. 7 par exemple a été fréquemment rattaché au poème qui précède. Mais à ce compte-là il faudrait y ajouter aussi les v. 8-11, ou 8-12, ou 8-13, ou encore tout le reste du chapitre. Ce rapport intime entre l'hymne de l'Ebed-Yahvé et la suite de la prophétie nous fortifie dans la conviction que l'un et l'autre doivent être envisagés comme l'œuvre du même auteur, et que l'unité du chapitre entier doit être considérée comme certaine. Pour le ch. **42** nous étions déjà arrivés à la même conclusion. La division que nous introduisons après le v. 6 est donc purement formelle ; en réalité tout le développement ultérieur, à partir du v. 7 jusqu'à la fin du chapitre, est consacré au thème indiqué dans 1-6 : la restauration d'Israël par le ministère du serviteur. Celui-ci fera l'admiration des rois ; il sera le libérateur et le bienfaiteur des siens. En termes magnifiques, le prophète décrit l'œuvre de relèvement et de consolation accomplie par l'Eternel. Lui que Sion accusait de l'avoir oubliée, il la comblera de ses bienfaits. C'est à tort qu'Israël se croit répudié, vendu comme esclave. Quoique ses péchés aient attiré sur lui le châtiment, la voie du repentir est toujours ouverte, la puissance de Dieu toujours prête à se manifester (**50** 1-3).

§ **183.** Dans un troisième morceau hymnique (**50** 4-9), le serviteur de l'Eternel expose lui-même quelle est sa mission, au prix de quelles persécutions il la poursuit et avec quelle puissance l'Eternel vient à son secours. Ce morceau est du plus haut intérêt, comme illustration de l'une des pensées fondamentales du Second Esaïe, concernant le rôle de la souffrance dans l'achèvement du dessein de Dieu. En revanche nous n'y trouvons pas d'éclaircissements nouveaux sur la question déjà posée à l'occasion des deux hymnes précédents : qu'est-ce à proprement parler que le serviteur de l'Eternel ?

Les v. 10-11 invitent à écouter la voix du serviteur et à se confier en l'Eternel.

Digitized by Google

Détournant de plus en plus ses regards des misères du passé et du présent, le prophète chante l'avenir prochain, la libération et le rétablissement d'Israël. Il évoque le lointain souvenir d'Abraham, et annonce une ère de salut et de justice sans fin (**51** 1-8). Puis, se reportant à un autre exploit des temps passés, la sortie d'Egypte, il y voit le présage d'une délivrance nouvelle et imminente (9-11).

« C'est moi, c'est moi qui vous console » dit l'Eternel; cette parole et tout le développement qui l'accompagne (12-16) rappellent le début du livre (**40** 1-2). Ici aussi l'Eternel annonce à Jérusalem « que sa servitude est finie, que son iniquité est expiée », mais cette pensée est exposée avec ampleur, d'une façon saisissante et dramatique. Au tableau de son abaissement actuel (17-23) succède celui de sa rédemption et de sa glorification (**52** 1-6). Un chant d'allégresse salue les porteurs de la bonne nouvelle; les rachetés de l'Eternel feront à Jérusalem une entrée triomphale (7-12).

La division en chapitres, si souvent défectueuse, l'est particulièrement ici. Elle rattache à ce qui précède trois versets (**52** 13-15) qui devraient au contraire être indissolublement unis au chapitre suivant. Cette erreur est d'autant plus fâcheuse qu'il s'agit d'un passage d'une importance capitale, fréquemment lu dans le culte public. C'est un poème, de structure régulière, composé de cinq strophes de trois versets chacune : **52** 13-15, **53** 1-3, 4-6, 7-9, 10-12 [1]. Indépendamment de sa beauté au point de vue poétique et de sa portée religieuse, il doit encore attirer notre attention par le fait qu'il constitue le quatrième et dernier des morceaux hymniques appelés chants de l'Ebed-Yahvé. Il couronne ainsi l'édifice élevé par le prophète, dont les conceptions atteignent ici leur point culminant. Ce n'est plus, comme précédemment, le serviteur de l'Eternel envisagé sous l'une ou l'autre de ses faces, d'une façon partielle ou occasionnelle. C'est un coup

[1] La version Segond a réuni avec raison **52** 13-15 au ch. **53**. Malheureusement elle a introduit au ch. **53** une séparation, tout à fait immotivée, entre le v. 1 et le v. 2. Elle a ainsi rendu méconnaissable l'aspect général du poème et son arrangement strophique.

Digitized by Google

d'œil d'ensemble, un portrait achevé : la personne et l'œuvre du serviteur apparaissent en pleine lumière.

La première strophe (**52** 13-15) anticipe sur la suite du poème en décrivant d'emblée le résultat final de la carrière du serviteur, son succès, son élévation, l'admiration qu'il inspirera aux nations et à leurs rois. Toutefois, cette strophe n'est pas sans indiquer incidemment (14) par quelle voie douloureuse il devra passer avant sa glorification.

La seconde strophe (**53** 1-3) reprend à ses débuts la carrière du serviteur méconnu et méprisé. Elle constate que personne, parmi ceux auxquels sa venue avait été annoncée[1], ne l'a reconnu, tant il était chétif et misérable.

La troisième strophe (4-6) explique que le serviteur a porté le châtiment mérité par autrui, et qu'il est ainsi devenu la cause de la paix et de la guérison.

La quatrième (7-9) décrit la façon dont il a supporté les souffrances; elle raconte sa mort et sa sépulture.

La cinquième enfin (10-12) montre l'avenir béni et glorieux qui attend le serviteur au sortir des épreuves qu'il a traversées.

La distinction, déjà entrevue précédemment (**42** 6, **49** 5, 6), entre deux conceptions du serviteur, à la fois différentes et simultanées, apparaît ici plus nettement encore. Le serviteur ne peut décidément pas être identifié avec la nation israélite dans son ensemble, quoique à certains égards il la représente et l'incarne en quelque mesure. En effet, l'être que l'Eternel a frappé est présenté ici comme méconnu par ceux mêmes en faveur desquels il accomplissait sa mission, et qui, tardivement, ont compris leur erreur. Qui sont-ils, ceux-là? qui est-ce qui parle en disant « nous » (1-6)? On a suggéré, et récemment encore, que c'étaient les païens; ce seraient eux qui avoueraient leur injustice à l'égard du serviteur, et

[1] Il s'agit ici des Juifs. Les païens, au contraire, étaient restés dans une ignorance complète au sujet du serviteur; comp. **52** 15b. — La première ligne de **53** 1 est fréquemment mal traduite. Il faut, avec la Bible annotée, la rendre par : « Qui a cru à ce qui nous était annoncé », ou, plus exactement encore, « à ce que nous avions entendu », et non par : « à ce que nous avons annoncé » (Segond), ou « à notre message » (Ostervald revisé).

Digitized by Google

l'œuvre de ce dernier revêtirait ainsi un caractère universaliste qui ne manque certes pas de grandeur. Mais les païens sont mis en scène dans **52** 15, et définis comme n'ayant point entendu, à l'avance, parler du serviteur. Ceux au contraire qui, à partir de **53** 1, confessent leur aveuglement, ceux-là reconnaissent explicitement avoir été dûment avertis, prévenus, mais avoir manqué de discernement en présence du fait accompli. Qui d'autre que les Israélites eux-mêmes peut répondre à cette description? N'est-ce pas eux qui, malgré les enseignements qu'ils avaient reçus, ont fait preuve à l'égard des desseins de Dieu d'un coupable manque de compréhension? Le prophète lui-même ne se range-t-il pas en personne au nombre de ceux qui ont eu, de son propre aveu, des yeux pour ne pas voir? L'expression « le péché de mon peuple » (8) peut-elle s'appliquer à autre chose qu'à Israël, soit qu'on maintienne la leçon massorétique, soit qu'avec plusieurs exégètes on lise plutôt « de son peuple »? Ainsi le serviteur, tout en appartenant à Israël, dont il est l'expression la plus parfaite et la plus authentique, s'en détache pour accomplir un mandat de médiateur et de sauveur. Faut-il maintenant faire un pas de plus et voir dans le serviteur de l'Eternel non seulement une fraction d'Israël, une élite, mais une personnalité, un être individuel et non collectif? Cette conception a en sa faveur la façon toute personnelle dont il est parlé du serviteur. On peut ajouter encore que s'il s'agissait d'un noyau de fidèles, si restreint fût-il, le prophète devrait en faire partie au lieu de se classer lui-même parmi les réfractaires. Toutefois il faut avouer que cette interprétation, certainement admissible, et même plausible à certains égards, ne peut pas être considérée comme assurée. C'est celle qu'a sanctionnée la tradition chrétienne, en raison des nombreux et importants passages du N. T. qui montrent en Jésus-Christ l'accomplissement de la tâche assignée à l'Ebed-Yahvé. Mais il convient de ne pas perdre de vue la distinction, qu'une saine méthode ne saurait négliger, entre l'interprétation d'un texte et son application, si légitime que cette dernière puisse être.

§ **184.** Le ch. **53**, s'il constitue le point culminant de

Digitized by Google

l'œuvre du Second Esaïe, n'en forme pourtant pas la fin. Il est encore suivi de deux chapitres qui décrivent le bonheur et la paix, résultat de la restauration d'Israël. Le ch. **54** s'adresse à Sion, dont il décrit la félicité sous deux images. La première (1-10) est celle d'une épouse temporairement délaissée, mais rentrée en grâce par la suite. Cette figure, qui consiste à représenter la relation de Yahvé et de son peuple comme une union conjugale, troublée par l'infidélité de l'épouse et rompue par la juste indignation de l'époux, puis renouée par grâce, se rencontre dans les écrits de plusieurs prophètes : Osée, Jérémie, Ezéchiel. Etrangère au Premier Esaïe, elle apparaît ici sous la plume du prophète de l'exil. L'irrévocabilité du pardon divin est comparée à celle du serment juré à Noé après le déluge.

La seconde image (11-17) n'en est pas une au même degré ; en effet Jérusalem ne peut pas, à proprement parler, être comparée à une ville, puisqu'elle en est une. Mais la description qui en est donnée revêt un caractère figuré. Ce tableau prépare en quelques traits celui de la nouvelle Jérusalem, décrite dans l'Apocalypse.

Le ch. **55** contient un appel pressant à tous les Israélites, les exhortant à accepter les faveurs de l'Eternel. Celui-ci leur réserve un bien que toute leur activité est impuissante à leur donner. L'image employée est celle de la soif et de la faim, apaisées gratuitement (1-2). Dieu rappelle le souvenir de David et montre les nations accourant pour se joindre à Israël (3-5). L'instant favorable est venu; l'Eternel va accomplir ses desseins (6-11). Une explosion de joie éclate (12-13), et c'est sur cette note triomphante que se termine le recueil des prophéties du Second Esaïe.

Si nous jetons un regard en arrière sur ces seize chapitres, un fait nous frappe. Dans les neuf premiers (**40-48**) les allusions aux circonstances du temps abondent; le cadre historique est très visible. Babylone est nommée plus d'une fois; ses dieux, désignés nominativement dans un passage, sont fréquemment mis en scène, leur impuissance proclamée, leurs adorateurs voués aux sarcasmes. La personnalité de Cyrus et ses exploits sont décrits d'une manière parfaitement exacte

Digitized by Google

et conforme aux indications fournies à ce sujet par les écrivains profanes et par les monuments. Bref, la pensée du prophète se meut sur le terrain de l'actualité ; il vit de la vie de ses contemporains et, loin d'ignorer leurs souffrances, il veut leur apporter la consolation. Son regard se tourne donc vers la délivrance prochaine, et il se trouve en quelque sorte partagé entre deux ordres de préoccupations, entre le présent et l'avenir. A un moment donné, l'espérance prend tout à fait le dessus, et c'est ainsi que, dans les ch. **49-55**, nous voyons s'effacer et disparaître tout ce qui n'a pas directement rapport à la délivrance imminente et aux promesses qui l'accompagnent. La pensée maîtresse de tout cet exposé, c'est que, dans ce monde de péché et de misère, le chemin qui conduit à la paix et à la gloire est un chemin d'épreuves et de douleur. Le serviteur de l'Eternel en est la vivante démonstration. Nous ne dirons pas que cette pensée ait été étrangère aux prophètes qui ont précédé le Second Esaïe; ils l'ont sinon formulée, du moins pressentie et préparée. Mais le Second Esaïe l'a exprimée avec une plénitude, une force et une clarté qui le mettent au premier rang des précurseurs de l'Evangile et justifient un titre qui lui a été donné, celui d'évangéliste de l'A. T.

On s'est demandé si l'activité du Second Esaïe s'est exercée à la façon des anciens prophètes, par la prédication et par des relations directes avec ses compatriotes. L'exemple d'Ezéchiel prouve qu'il était possible d'exercer ainsi le ministère prophétique dans une colonie de Juifs exilés en Babylonie. L'absence de tout détail biographique, de tout trait personnel rend la réponse malaisée. La nature et la forme même des prophéties du Second Esaïe tendraient à faire adopter l'hypothèse d'une influence exercée par un moyen quelque peu différent. Etant donné le nombre des déportés, disséminés dans plusieurs provinces et dans des localités éloignées les unes des autres, comment les atteindre tous? comment avoir sur eux une action propre à relever leur courage et à tourner leurs regards vers le prochain affranchissement? L'idée a été émise que le prophète recourait à l'écriture pour lancer et faire circuler de lieu en lieu parmi ses

Digitized by Google

compagnons d'exil les appels énergiques et brûlants qu'il avait à leur transmettre. Son ministère aurait été pour ainsi dire épistolaire ; il n'en serait pas moins personnel et vivant pour cela.

Nous terminerons plus loin la caractéristique du Second Esaïe en même temps que nous tracerons celle du Troisième, de l'auteur des ch. **56-66** dont nous allons faire l'analyse.

Deuxième division : 56-66 (le Troisième Esaïe).

§ **185**. Le premier morceau de cette collection se présente à nous (**56** 1-8) d'une façon particulière et sans analogie avec les ch. **40-55**. Les institutions juives y tiennent une place importante : le sabbat (2, 4, 6), les holocaustes et les sacrifices. L'accès des eunuques et des étrangers dans le temple y est également réglé. Ces indices font penser à la vie de la communauté postexilique à Jérusalem et non point à celle des déportés avant l'édit de 538.

Le morceau suivant (**56** 9-**57** 20) est essentiellement polémique. Il est dirigé en premier lieu (**56** 9-**57** 2) contre les chefs d'Israël, bergers infidèles, mauvais chiens de garde ; leur incurie et leur sensualité sont funestes au peuple. Ensuite le prophète se tourne contre d'autres gens, dont il dénonce la conduite en termes violents (**57** 3-13), les traitant de « fils d'une enchanteresse, race d'un adultère et d'une prostituée », leur reprochant leurs débauches, leurs sacrifices d'enfants, leurs moqueries. Qui sont ces idolâtres, ces ennemis ? La réponse donnée à cette question par les commentateurs, au cours des dernières années, a été de plus en plus uniformément : les Samaritains. Par ce terme, assez impropre, il est vrai, on désigne la population mixte, moitié d'origine juive, moitié de provenance païenne, qui suscita tant de difficultés à la communauté juive de Jérusalem après la restauration (Esdr. **4** 1-5, 7-23, Néh. **2** 10, 19-20, **4**, **6**, **13** 4-9, 28-29). D'après cette interprétation, cette prophétie du Troisième Esaïe, et par suite l'ensemble de son œuvre, daterait du ve siècle av. J.-C., et plus spécialement du règne d'Artaxerxès Ier, avant l'intervention efficace de Néhémie. Les

Digitized by Google

préoccupations sabbatiques, observées plus haut (**56** 2, 4, 6), et que nous retrouverons plus loin (**58** 13-14, **66** 23) cadrent bien avec les tendances de l'époque (Néh. **13** 15-22). L'observation stricte du sabbat revêt une si grande importance qu'elle réussit à ouvrir l'accès dans la communauté à ceux que le particularisme du temps en aurait exclus sans cela.

Le prophète ne se borne d'ailleurs pas à flageller les coupables du dedans (**56** 9-**57** 2) et du dehors (**57** 3-13). Il s'adresse aussi pour terminer (14-20) aux humbles, aux hommes pieux, pour leur promettre la consolation et la paix.

Le ch. **58** permet de jeter un coup d'œil dans la vie de la communauté postexilique au point de vue religieux et social. Il décrit en effet (1-5) le formalisme des Juifs, qui, observant les jeûnes, se croient justes quoiqu'ils ne répriment en rien leurs mauvais penchants. Tout autre est le véritable jeûne selon le cœur de l'Eternel (6-7). Ce tableau fait pendant, en tenant compte de la différence des temps et des mœurs, aux descriptions du formalisme préexilique dans Es. **1** et Jér. **7**. Du reste le prophète fait succéder à ses répréhensions les plus brillantes promesses pour ceux qui pratiqueront la vraie justice en se montrant charitables et en observant le sabbat (8-14).

Revenant sur le sujet qu'il vient d'aborder, le prophète reprend au ch. **59** l'énumération des péchés du peuple. C'est là l'unique cause des déceptions qui se succèdent. Ce n'est pas, certes, que le bras de l'Eternel soit trop court pour sauver ou son oreille trop dure pour entendre (1).

Mais ce sont vos iniquités qui mettent une séparation entre vous et votre Dieu;
  Ce sont vos péchés qui vous cachent sa face et l'empêchent de vous écouter...
C'est pourquoi l'arrêt de délivrance est loin de nous
  Et le salut ne nous atteint pas....
La délivrance s'est retirée
  Et le salut se tient éloigné.

Ces expressions caractéristiques (2, 9, 14) reflètent le découragement des Juifs établis à Jérusalem : leurs espérances avaient été grandioses, la réalité n'y répond point. Toutefois le prophète, loin de désespérer, trace un tableau saisis-

Digitized by Google

sant (15b-21) de l'action puissante de Dieu, jugeant ses adversaires et rachetant Sion.

Cette perspective de jours plus lumineux remplit le ch. **60**. Jérusalem va voir se lever sur elle la gloire de l'Eternel. Non seulement ses propres enfants, mais les nations de la terre viendront à elle avec d'abondantes offrandes. La splendeur de la « ville de l'Eternel » sera éblouissante; l'Eternel sera sa lumière à toujours.

Aux ch. **61** et **62** c'est le prophète qui parle; il expose le message dont il est le porteur, les promesses faites à Israël. Le salut ne tardera pas à paraître, une alliance éternelle sera conclue :

> Comme la fiancée fait la joie de son fiancé,
> Ainsi tu feras la joie de ton Dieu.

La ville délaissée (**62** 4) deviendra la ville recherchée (12), ses habitants seront le peuple saint, les rachetés de l'Eternel.

Une lecture rapide des chapitres **58-62** pourrait laisser l'impression qu'ils ont été composés dans l'exil, avant la restauration, qu'ils appartiennent par conséquent à la même époque que le Second Esaïe. Toutefois un examen plus approfondi permet de dissiper cette illusion et de relever certains indices prouvant que Jérusalem était habitée, mais en proie aux difficultés et aux hostilités. Il convient également d'écarter l'interprétation d'après laquelle le personnage qui parle au ch. **61** serait non pas le prophète mais le serviteur de l'Eternel. Il faut, il est vrai, reconnaître qu'à certains égards ce chapitre présente des analogies avec les chants de l'Ebed-Yahvé. Mais la différence n'en est pas moins grande. Le serviteur de l'Eternel, partout où il est mis en scène, remplit son rôle en agissant. Ici au contraire il est uniquement question de parler, de proclamer l'heure de la délivrance. C'est là le fait d'un messager, d'un héraut, et non pas celui d'un médiateur. Faisons d'ailleurs remarquer que le terme serviteur de l'Eternel n'est nulle part employé dans ce chapitre.

La péricope **63** 1-6 s'inspire d'une pensée analogue à celle de **59** 15b-19 : l'Eternel lui-même intervient comme un guerrier pour accomplir son œuvre. Ici toutefois la peinture a

Digitized by Google

quelque chose de plus belliqueux, et, tranchons le mot, de plus sanguinaire. Le libérateur triomphant apparaît tout souillé du sang qu'il a répandu. Ce carnage, qui est comparé à une vendange, semble avoir eu pour théâtre Edom; ce pays est nommé au v. 1 ainsi que Botsra sa capitale. Cette mention peut avoir son origine dans quelque fait historique; nous avons rappelé plus haut, à propos d'Es. **34-35**, l'hostilité intense des Edomites contre Israël. On pourrait aussi expliquer l'emploi des deux noms propres Edom et Botsra par des considérations étymologiques : Edom veut dire rouge, et Botsra se rattache à la racine qui signifie vendanger[1]. Dans ce cas il y aurait ici une sorte de jeu de mots, analogue à ceux d'Es. **10** 28-32, de Jér. **6** 1 et de Mich. **1** 10-16.

Le morceau qui suit (**63** 7-**64** 11) est de tout le contenu d'Es. **56-66** ce qui ressemble le plus aux prophéties du Second Esaïe, aussi bien pour la forme que pour le fond. Aussi certains auteurs n'hésitent-ils pas à le lui attribuer et à le considérer comme faisant suite au ch. **55**. Toutefois la situation historique semble plutôt être celle qui suivit la restauration, et nous ne voyons pas de motif assez fort pour détacher cette prophétie des précédentes et des suivantes; elle peut très bien faire partie des prophéties du Troisième Esaïe. Le prophète y célèbre la délivrance accordée à Israël malgré son ingratitude (7-10). Il évoque le souvenir de la sortie d'Egypte (11-14). Il fait appel à la miséricorde de l'Eternel qui est le véritable père d'Israël et lui demande d'intervenir, de pardonner (15-19, **64**).

Une solution intermédiaire consisterait à attribuer ce morceau non pas au Second Esaïe (avant 538) ou au Troisième Esaïe (vers 458), mais à un prophète qui l'aurait composé entre 538 et 520, après l'édit de Cyrus et avant la reconstruction du temple.

Les ch. **65-66** forment la péroraison du livre du Troisième Esaïe. L'Eternel adresse de sévères reproches à « un peuple rebelle » dont il énumère les transgressions (**65** 1-7). Cependant il ne le détruira pas en entier et réservera à ses fidèles

[1] Ce passage est du reste l'un de ceux où les commentateurs sont le plus enclins à proposer des corrections de texte.

Digitized by Google

le pays de leurs pères (8-10). Mais il destine au châtiment ceux qui l'abandonnent et servent les idoles (11-15). Une ère nouvelle va commencer, ère de prospérité et de paix universelle (16-25 ; comp. **11** 6-9). L'Eternel renouvelle ses menaces à l'adresse des ennemis de son peuple (**66** 1-5) ; il les appelle « vos frères qui vous haïssent et vous repoussent à cause de mon nom ». Il semble qu'il s'agit des mêmes personnes que dans **57** 3-13, et ce rapprochement éclaire à leur tour les passages **65** 1-7, 11-15. Pour compléter le tableau il faut encore prendre en considération **66** 17-18a, qui fait suite au v. 5. L'interprétation la plus plausible de tous ces textes est celle que nous avons déjà indiquée plus haut à propos du ch. **57** : il s'agirait des Samaritains et, en outre, des adhérents que ceux-ci avaient réussi à gagner parmi les Juifs de Jérusalem. En d'autres termes, le Troisième Esaïe apparaît comme un champion de la cause défendue par Esdras, par Néhémie et par Malachie. Comme contre-partie des menaces proférées contre les infidèles, il célèbre (6-16) la fécondité, le bonheur et la gloire de Jérusalem. Les nations les plus lointaines verront des messagers proclamer parmi elles la gloire de Yahvé (18b-21). Elles rapatrieront les Juifs disséminés au milieu d'elles et apporteront les plus riches offrandes. De nouveaux cieux et une nouvelle terre surgiront. Israël y subsistera à toujours. « Toute chair viendra se prosterner devant moi, dit l'Eternel » ; les rebelles seront anéantis (22-24).

§ **186**. L'histoire du judaïsme dans la période postexilique est en somme fort mal connue, vu l'insuffisance des documents parvenus jusqu'à nous.

Les livres d'Esdras et de Néhémie, dont la narration s'étend sur une durée d'un siècle environ, sont pourtant fort éloignés d'en donner une idée complète et suivie. Ils éclairent certains faits, certains moments particulièrement importants, mais le reste demeure dans l'obscurité. Les écrits d'Aggée et de Zacharie, pour la fin du VIe siècle, et celui de Malachie, pour l'époque de Néhémie, fournissent, eux aussi, de précieuses indications, malheureusement trop peu abondantes. Si donc, comme nous l'avons admis, l'auteur d'Es. **56-66** est un prophète qui a vécu vers le milieu du Ve siècle, son œuvre est de

Digitized by Google

nature à enrichir notablement nos connaissances sur une phase très importante de l'histoire des Juifs. Nous verrions ainsi en lui un collaborateur de l'œuvre religieuse et patriotique poursuivie par Esdras et Néhémie. La valeur qu'il attribue à certains rites, la place qu'il assigne aux cérémonies et aux solennités, la mention qu'il fait du sacerdoce et du temple, l'horreur qu'il témoigne pour ceux qui mangent de la viande de porc, et d'autres traits analogues sont en harmonie avec les vues et les tendances des deux réformateurs juifs du ve siècle. Il n'est pas non plus exempt du particularisme qui caractérise les hommes de ce temps-là, même les meilleurs. Il est juif, dans le sens étroit du terme. A ce point de vue, ainsi qu'à beaucoup d'autres du reste, il diffère sensiblement de son devancier, l'auteur de **40-55**, à la hauteur duquel il ne s'élève pas. Toutefois, malgré cette infériorité relative, il serait injuste de lui marchander l'admiration qu'il mérite à beaucoup d'égards. Sa conception de Yahvé, le souverain libérateur, capable de tout transformer par sa simple apparition, a quelque chose d'imposant et de grandiose. Le tableau qu'il trace des temps à venir, glorieux et bénis, révèle à la fois une haute intelligence et un cœur pieux. Il convient d'ailleurs de ne point perdre de vue la difficulté de la tâche qui lui incombait. La restauration de 538, objet à l'avance d'espérances passionnées, n'avait point répondu à tout ce que les Juifs en attendaient. Sans doute Jérusalem avait été repeuplée, le temple rebâti, le culte réorganisé ; mais dans quelles conditions mesquines se déroulait l'existence de la petite communauté ! combien peu cet état de choses était en rapport avec les aspirations et les ambitions des patriotes, et avec les brillantes promesses dont leur âme s'était nourrie ! Le mandat conféré au prophète est de montrer la cause de cet insuccès si amèrement ressenti dans la conduite même de ses concitoyens et dans leur attitude à l'égard de Dieu. Son rôle est celui d'un censeur, mais il n'a rien de morose et de décourageant. Il cherche au contraire à ranimer le zèle et l'espérance, en tournant vers l'Eternel les regards de son peuple, tandis qu'il s'efforce de combattre l'influence exercée par des conseillers pernicieux, par des faux frères. Ceux-ci, d'après

Digitized by Google

l'interprétation que nous avons acceptée, seraient les mêmes adversaires que Néhémie a rencontrés sur sa route, voisins malveillants possédant des intelligences jusque dans le cœur de la place.

Le théâtre sur lequel se meut le Troisième Esaïe n'est donc point de grandes dimensions : c'est Jérusalem, avec sa poignée d'habitants, Jérusalem démantelée et victime des intrigues de ses plus proches voisins. Gardons-nous de rabaisser pour ce motif la valeur des discours du Troisième Esaïe. L'importance d'un drame ne se mesure pas à la grandeur ou à la petitesse de la scène sur laquelle il se joue. Ce qui importe, ce sont les principes en cause, et tel débat engagé dans des conditions insignifiantes au point de vue extérieur se trouve avoir parfois acquis dans la suite, et contre toute attente, un intérêt général et produit des conséquences de la plus grande portée. Ce qui s'est passé à Jérusalem au milieu du ve siècle av. J.-C. a exercé sur l'histoire de l'humanité tout entière une influence profonde et durable.

Les aperçus que nous venons de donner sur le Troisième Esaïe nous permettent maintenant d'établir un rapprochement entre lui et son grand prédécesseur du vi^e^ siècle. Au point de vue de la forme, il est incontestable que le plus jeune a subi l'influence du plus ancien, de même que celui-ci avait subi celle d'Esaïe.

Par la pensée aussi, ils sont étroitement apparentés et il n'y a pas lieu de s'étonner si, pendant longtemps, on ne les a pas séparés l'un de l'autre. C'est l'examen plus attentif des situations et des milieux historiques présupposés par eux qui a finalement conduit à les distinguer. Tous deux sont caractérisés par la conception qu'ils ont du Dieu rédempteur. L'Eternel doit venir, personnellement, entreprendre et réaliser d'une façon visible la délivrance de son peuple et régner sur lui. Il résidera et agira au milieu des hommes ; il descendra sur le champ de bataille afin de lutter et même de courir des risques aux côtés de ses créatures et pour leur défense. Le Dieu tout-puissant apparaît ainsi comme revêtu d'humanité. Cette façon anthropomorphique de présenter la divinité n'est pourtant point de nature à porter atteinte à la

Digitized by Google

spiritualité et à la souveraineté divines. Le Second et le Troisième Esaïe leur rendent témoignage à l'envi.

En revanche, il est une autre face des conceptions religieuses du Second Esaïe qui demeure étrangère à celui qui fut son émule et son continuateur. Le serviteur de l'Eternel, destiné à une mission de souffrance et d'abnégation, et appelé à collaborer ainsi à l'œuvre de Dieu, ne figure pas dans les prophéties du Troisième Esaïe. Il appartient en propre à l'auteur des ch. **40-55**, qui a ainsi le privilège d'apporter au trésor religieux d'Israël une richesse nouvelle, unique en son genre. Par là, le Second Esaïe a préparé plus que tout autre prophète la prédication de l'Evangile.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Le livre de Jérémie.

§ **187**. Le nom de Jérémie, *Yirmeyahou*, est dérivé d'un verbe, *rama*, dont le sens est jeter, et qui s'emploie aussi bien quand il s'agit de fondements que de projectiles; sa signification est donc: « l'Eternel fonde ». La transcription des Septante et de la Vulgate ne l'a pas trop déformé.

Ce nom a été porté par plusieurs Israélites outre notre prophète; on peut en compter jusqu'à sept dans l'A. T. Mais aucun d'entre eux n'a joué un rôle dans l'histoire.

Le père de Jérémie se nommait Hilkija. Leur famille était d'Anathoth, aujourd'hui Anata, à 1 heure $^1/_4$ au N.-E. de Jérusalem, dans le territoire de Benjamin. Cette localité figure dans la liste des villes sacerdotales (Jos. **21** 18). Le prêtre Abiathar y possédait des terres (I Rois **2** 26), où le roi Salomon le relégua après la mort de David. Esaïe la nomme (**10** 30) au nombre des bourgades, voisines de Jérusalem, que menace l'approche du conquérant assyrien. Les habitants d'Anathoth sont mentionnés dans le livre de Jérémie comme ayant entretenu à son égard des sentiments de malveillance particulière (**11** 21-23). La famille de Jérémie, représentée par son cousin Hanameel, y était propriétaire d'un champ dont le prophète se rendit acquéreur à l'époque de la ruine de Jérusalem (**32** 6-15). Même au plus fort de son activité prophétique, Jérémie n'a pas cessé d'entretenir des relations avec son village natal. Les citadins de Jérusalem parais-

Digitized by Google

sent ne l'avoir jamais considéré comme étant proprement des leurs, et il semble qu'il y ait une nuance de dédain dans la désignation « Jérémie l'Anathothien » (**29** 27).

La suscription du livre (**1** 1) parle de « Jérémie, fils d'Hilkija, d'entre les prêtres qui étaient à Anathoth, dans le pays de Benjamin ». Est-ce le père ou le fils qui était prêtre? D'après la conception traditionnelle, cette question ne se poserait même pas, le sacerdoce étant envisagé comme strictement héréditaire. Il faut d'ailleurs reconnaître que, dès avant l'exil, cette transmission de la prêtrise d'une génération à l'autre a certainement été la règle habituelle. Toutefois, rien dans la carrière de Jérémie ne nous autorise à admettre qu'il ait exercé un office sacerdotal à un moment quelconque de sa vie. Il sera par conséquent plus prudent de supposer qu'Hilkija figurait parmi les prêtres d'Anathoth et de ne pas se prononcer sur le caractère sacerdotal de Jérémie.

Le nom du père de Jérémie soulève une autre question. Faudrait-il l'identifier avec le grand prêtre Hilkija, celui-là même qui trouva dans le temple le livre de la loi et le transmit au roi Josias? Au point de vue chronologique rien ne s'opposerait à ce qu'il en fût ainsi. Mais il serait extraordinaire que le chef du sacerdoce de Jérusalem fût présenté ici comme étant d'entre les prêtres d'Anathoth. Mieux vaut donc distinguer ces deux personnages et les considérer simplement comme homonymes : Hilkija était un nom assez répandu, l'A. T. fait connaître sept hommes qui l'ont porté.

Jérémie paraît avoir résidé tantôt à Anathoth, tantôt à Jérusalem. Il ne s'est jamais marié, l'Eternel le lui ayant interdit (**16** 1-2).

Le ministère de Jérémie a commencé dans la treizième année du règne de Josias (626 ; **1** 1, **25** 3), et a duré non seulement, comme l'indique la suscription, jusqu'à la ruine de Jérusalem (586), mais encore au delà. Sa carrière active a donc été de 40 ans au moins; elle s'est déroulée sous les règnes successifs de cinq rois, à savoir Josias (de sa 13me à sa 31me année), Joachaz (3 mois), Jéhojakim (11 ans), Jéconias (3 mois), Sédécias (11 ans). Jérémie, après la ruine de Jérusalem, fut encore le témoin des efforts tentés par le gou-

Digitized by Google

verneur Guedalia et de sa mort tragique; puis il fut entraîné en Egypte par ses compatriotes, et là encore il prophétisa. Nous ne savons rien de sa mort; la tradition juive prétend qu'il fut lapidé par ses compagnons d'exil, auxquels il n'épargnait pas les censures. Comme il était encore jeune au moment de sa vocation (**1** 6), il peut avoir survécu plusieurs années à la catastrophe de 586.

§ **188**. Les principaux événements de cette période ont été la réforme de Josias (621); la mort de ce roi à Meguiddo (608), suivie de près par l'avènement de son fils Jéhojakim comme roi vassal de l'Egypte; la bataille de Karkémisch (604), où le Pharaon Néco fut battu par Nébucadnetsar; la soumission de Jéhojakim à la suzeraineté de Babylone; sa rébellion, qui amena une invasion babylonienne, au cours de laquelle Jéhojakim périt, Jérusalem fut prise, le jeune roi Jéconias déporté avec l'élite de ses sujets (597); enfin l'avènement de Sédécias et, après onze ans, la chute finale du royaume de Juda et la destruction de sa capitale (586).

Tous ces faits ont eu leur contre-coup dans la carrière du prophète Jérémie; lui-même, d'ailleurs, a joué un rôle important dans la plupart d'entre eux. Sa vie ne peut pas se comprendre et se décrire sans une connaissance suffisante des circonstances de l'époque; inversement son livre, c'est-à-dire ses discours prophétiques et les récits biographiques qui y sont mêlés, constitue une source de premier ordre pour l'intelligence des événements contemporains. Il importe toutefois d'établir à cet égard une distinction, et de noter que, jusqu'en 604, c'est-à-dire jusqu'à la quatrième année de Jéhojakim, l'activité de Jérémie comme écrivain n'avait point encore commencé. C'est dans cette année-là que, pour la première fois, après vingt-trois ans de ministère oral, il fut appelé (**36** 1 ss.) à consigner par écrit la substance de ses prédications. On comprend facilement quelles sont les conséquences de ce fait. Les portions du livre de Jérémie qui se rapportent au temps antérieur à 604 occupent une moindre place et revêtent en quelque sorte un caractère rétrospectif et récapitulatif. Pour cette première période, les éléments biographiques font à peu près complètement défaut.

Digitized by Google

A partir de 604 au contraire nous pouvons suivre, au moins d'une façon générale, la marche des événements : les traits personnels abondent et la carrière du prophète se déroule pour ainsi dire sous nos yeux. La remarque que nous venons de présenter est de la plus haute importance. Elle fait comprendre pourquoi la réforme de Josias n'occupe, à tout prendre, qu'une place assez minime dans les prophéties de Jérémie. Cela est si frappant que, pour l'expliquer, on a recouru parfois à la supposition que cette œuvre réformatrice n'avait rencontré auprès de Jérémie que de la froideur, tout au plus un faible appui. Or en présence de certaines paroles du prophète, et étant donnés son caractère, ses tendances, ses aspirations, il est bien difficile d'admettre que Jérémie n'ait pas sympathisé de tout son cœur avec les efforts et les espérances du roi réformateur. Il nous paraît donc vraisemblable que, si Jérémie avait commencé plus tôt à rédiger son livre et si nous possédions sous leur forme première les discours qu'il a prononcés à l'époque de la réforme, nous y trouverions les échos de sa parole enthousiaste et pleine d'espoir. Mais les années se sont écoulées ; Josias est mort, et il a suffi de l'avènement d'un roi (Jéhojakim) animé de sentiments tout autres pour démontrer l'inanité d'une tentative, très bien intentionnée, il est vrai, mais qui dépendait d'une façon trop exclusive de la volonté du souverain et n'avait pas de racine dans le cœur même de la nation. L'expérience a donc enlevé à Jérémie les illusions qu'il avait pu se faire au début, et lorsque, sous un nouveau régime, il s'est mis à écrire ce qu'il avait prêché jadis, il n'a pu faire autrement que de se placer au point de vue auquel il était alors arrivé [1].

[1] Il va sans dire qu'en constatant l'insuccès de la réforme de Josias nous n'entendons méconnaître ni les excellentes intentions de ce roi, ni la haute valeur religieuse, morale et sociale du document qui inspira sa tentative. Surtout nous tenons à relever le fait que ce mouvement réformateur, s'il subit un échec extérieur au moment de la mort de Josias, n'en a pas moins produit ultérieurement les résultats les plus salutaires. Mais ceux-ci ne furent pas dus aux mesures prises officiellement par le pouvoir royal : il faut bien plutôt en chercher l'origine dans l'action pour ainsi dire latente qu'exerça par la parole et par la plume l'école deutéronomistique.

Digitized by Google

Ainsi s'expliqueraient pour nous, d'une part l'absence dans le livre de Jérémie d'indications positives concernant la réforme de 621, et d'autre part la présence d'affirmations très catégoriques dans le sens deutéronomistique : voir par exemple le début du ch. **11** où l'on trouve les traces indiscutables de la pensée et du langage du Deutéronome. En résumé, Jérémie est demeuré fidèle, sa vie durant, aux principes qui avaient dicté la conduite de Josias. Mais, amené à reconnaître l'inanité des changements obtenus à coups de décrets, il a cessé, vers la fin de son ministère, d'attribuer de l'importance à tels actes qui au début pouvaient avoir reçu son approbation. Bien plus, il est permis de penser que cette expérience, pour douloureuse qu'elle ait été, est devenue féconde en enseignements pour le prophète et l'a de plus en plus affermi dans la voie du spiritualisme et de l'individualisme.

§ **189**. Le second des événements de quelque importance survenus au cours du ministère de Jérémie fut la mort de Josias. Il n'en est toutefois parlé dans son livre que d'une façon tout à fait incidente (**22** 10). Nous n'y rencontrons pas la « complainte » que d'après II Chron. **35** 25 Jérémie composa sur la mort de Josias. Mais, à défaut de ce poème ou de longs développements sur le compte de Josias, nous avons du moins en quelques mots (**22** 15-16) le jugement très favorable porté sur ce roi par le prophète.

Le court règne de Joachaz, appelé aussi Schallum, ne passe pas tout à fait inaperçu dans le livre de Jérémie. Ce roi, placé sur le trône, à la mort de son père Josias, par la volonté populaire, quoiqu'il ne fût pas le fils aîné, fut, au bout de trois mois, détrôné par Néco et déporté en Egypte. Le prophète lui consacre quelques mots compatissants (**22** 10-12).

Le Pharaon octroya la couronne de Juda au plus âgé des fils de Josias, à Jéhojakim. A dater de ce moment, le livre de Jérémie reflète d'une façon plus suivie, plus complète, la succession des événements contemporains, et la série des morceaux biographiques commence. Le roi Jéhojakim figure à plusieurs reprises soit dans les discours prophétiques, soit

Digitized by Google

dans les narrations. Citons entre autres **22** 13-19 et **26**. Ce dernier chapitre relate un incident qui s'est passé tout au début du nouveau règne. Un peu plus tard, dans la quatrième année de Jéhojakim (604), c'est-à-dire dans l'année même où Nébucadnetsar infligeait, à Karkémisch sur l'Euphrate, une sanglante défaite au roi d'Egypte, et où par conséquent le centre de gravité allait se déplacer dans l'Asie antérieure, Jérémie, sur l'ordre de Yahvé, commença à rédiger ses prophéties. Grâce au récit qui nous est conservé dans le ch. **36**, nous savons dans quelles conditions le livre de Jérémie a pris naissance. Cette information est infiniment précieuse, car nous apprenons ainsi des faits qui concernent non seulement Jérémie en particulier, mais, par extension, le prophétisme dans son ensemble. Si nous ne possédions pas cet inestimable document, nous ignorerions complètement dans quelles circonstances les écrits des prophètes ont jamais vu le jour, et nous en serions réduits à des conjectures.

Jérémie raconte avec simplicité que, dans la 23me année de son ministère, l'Eternel lui enjoignit de prendre « un rouleau de livre », et lui dit : « Tu y écriras toutes les paroles que je t'ai dites sur Israël et sur Juda et sur toutes les nations, depuis le jour où je t'ai parlé, au temps de Josias, jusqu'à ce jour ». Le but de cette récapitulation était de tenter un nouvel effort pour amener la maison de Juda à la repentance et à la conversion, et lui assurer ainsi le pardon. Jérémie se hâta d'exécuter l'ordre reçu. Il eut recours pour cela à la plume de son ami et disciple Baruc, lequel écrivit sous sa dictée, et lut publiquement, l'année suivante, en un jour de jeûne, dans le parvis du temple, les prophéties de Jérémie. Une seconde lecture eut lieu le même jour devant les principaux ministres du royaume, et une troisième devant le roi en personne. Les dimensions du recueil ne pouvaient donc être considérables. Jéhojakim irrité lacéra et brûla le rouleau. Sur un nouvel ordre de l'Eternel, « Jérémie prit un autre rouleau, et le donna à Baruc... et celui-ci y écrivit, de la bouche de Jérémie, toutes les paroles du livre qu'avait brûlé Jéhojakim ;... et beaucoup d'autres paroles semblables y furent encore ajoutées » (32).

Digitized by Google

§ **190**. Ces données sont, comme on le voit, d'un haut intérêt et nous permettent d'entrevoir de quelle façon les premières bases du livre de Jérémie ont été jetées. Il semble évident qu'avant la quatrième année de Jéhojakim il n'avait été fait aucune tentative d'écrire les discours de Jérémie; l'hypothèse opposée, d'après laquelle certaines notes auraient été prises antérieurement, ne rencontre aucun appui dans le texte et semble d'ailleurs en désaccord avec les habitudes de l'antiquité pour autant qu'elles nous sont connues. Quant au premier rouleau, il ne pouvait naturellement contenir autre chose que des paroles prononcées au temps de Josias ou dans les trois premières années du règne de son successeur. Sa destruction, presque immédiate, a eu pour conséquence la rédaction d'un second recueil qui peut et doit être envisagé comme le point de départ et le noyau du livre de Jérémie parvenu jusqu'à nous. Aux paroles contenues dans le premier rouleau sont venues s'adjoindre, d'après le témoignage que nous avons cité, « beaucoup d'autres paroles semblables ». Malheureusement, ces additions, au lieu d'être placées à la suite du recueil primitif et de former ainsi en quelque manière une seconde partie distincte, ont été mélangées avec les textes antérieurs. Les critères externes font donc défaut pour séparer dans le livre de Jérémie les éléments plus anciens que la quatrième année de Jéhojakim et les éléments plus récents. L'ordre chronologique n'est pas observé; les morceaux narratifs eux-mêmes, qu'il eût été, semble-t-il, si facile et si naturel de disposer d'après leur succession historique, se présentent à nous tout autrement.

Il paraît résulter de cette constatation que le livre de Jérémie a été fortement et peut-être à réitérées fois remanié et transformé par des mains différentes. L'élément primitif est constitué par les paroles mêmes de Jérémie telles qu'il les a dictées à son fidèle secrétaire, paroles qui, outre des discours et des résumés de discours, renferment aussi quelques récits d'expériences personnelles rapportés à la première personne; voir par exemple **1** 4-10, 11-19, **13** 1-7, **24**. Un second élément a été fourni, sans aucun doute, par Baruc, compagnon et collaborateur de Jérémie durant la seconde moitié de sa

Digitized by Google

carrière tout au moins. Les récits faits par Baruc, et dans lesquels il parle de Jérémie à la troisième personne, présentent les mêmes caractères d'historicité que ceux qui proviennent directement du prophète. Il peut y avoir également, dans les portions du livre que Baruc a composées, certaines paroles du prophète reproduites par son disciple et qui n'offrent guère moins de garanties d'authenticité que celles qui furent à proprement parler dictées par la bouche de Jérémie. Le livre de Jérémie peut donc être considéré comme ayant eu le prophète lui-même comme initiateur et, si l'on veut, comme auteur; mais Baruc en a été le rédacteur, et son nom ne peut par conséquent être séparé de celui de son maître. Nous ne pouvons toutefois nous flatter de posséder telle quelle l'œuvre issue de la collaboration de Jérémie et de Baruc. Le livre, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous, a subi des modifications, des adjonctions et des retouches qu'il faut attribuer, selon toute vraisemblance, à quelque Juif pieux, vivant dans la seconde moitié de l'époque exilique et pénétré des principes de l'école de Jérémie. L'ordre, ou peut-être conviendrait-il de dire plutôt le désordre, dans lequel se trouvent, au double point de vue chronologique et pragmatique, les prophéties contenues dans le recueil et les narrations biographiques, dénote chez ce rédacteur secondaire un manque de méthode, très préjudiciable au lecteur. Pour replacer dans leur véritable succession historique les éléments constitutifs de l'ouvrage, il faut de toute nécessité s'affranchir de l'ordonnance traditionnelle des chapitres, et refaire en quelque sorte tout le groupement des matériaux.

§ **191**. Après avoir ainsi marqué l'importance particulière qu'eurent dans la carrière de Jérémie la quatrième et la cinquième année du règne de Jéhojakim et indiqué les conditions dans lesquelles s'opéra la rédaction de ses prophéties, nous devons reprendre la série des événements dont il a été le témoin à partir de cette date.

La victoire remportée à Karkémisch sur les Egyptiens conféra la prépondérance dans l'Asie occidentale aux Babyloniens et à leur roi Nébucadnetsar, auquel, précisément à ce même moment, la mort de son père Nabopolassar venait

Digitized by Google

d'assurer le trône. Ce revirement dans la politique générale de l'époque eut son contre-coup à Jérusalem. Jéhojakim, créature du Pharaon et jusqu'alors vassal de l'Egypte, dut, sinon immédiatement, du moins après peu d'années, se résigner à contre-cœur à accepter la suzeraineté babylonienne et à prêter le serment d'allégeance. Les secrètes préférences du roi, de la cour et de la nation pour l'ancien protecteur n'en subsistèrent pas moins. Jérémie eut fort à faire pour combattre cette tendance égyptophile ; il ne se faisait pas d'illusion sur l'inanité des espérances que ses concitoyens fondaient sur l'Egypte et il appréhendait avec raison les funestes conséquences qu'aurait immanquablement la rupture avec Babylone. Ce malheur ne tarda pas à se produire. Après trois ans de vasselage (II Rois **24** 1), Jéhojakim secoua un joug qu'il ne supportait qu'avec impatience et se déclara en révolte ouverte. La répression ne se fit pas longtemps attendre. L'armée babylonienne envahit le pays de Juda, Jéhojakim périt, et, trois mois plus tard, Jérusalem tomba aux mains des envahisseurs (597). La mort tragique de Jéhojakim avait été annoncée par le prophète (**22** 18-19, **36** 30-31) ; celui-ci avait également prédit (**22** 24-30) la triste destinée du fils et successeur de Jéhojakim, Jéconias, qui, après trois mois d'un règne plus nominal qu'effectif, fut déporté en Babylonie où il vécut longtemps dans la captivité (II Rois **25** 27-30, Jér. **52** 31-34). Le sort du roi fut partagé par les plus notables des habitants de Jérusalem.

Sur le trône devenu vacant Nébucadnetsar plaça un troisième fils de Josias — frère cadet de Jéhojakim et de Joachaz et oncle de Jéconias, — lequel reçut à son avènement le nom de Sédécias. Loin d'être comme Jéhojakim d'un caractère emporté, brutal et orgueilleux, le nouveau souverain était sans consistance, facilement influençable, enclin à la faiblesse et à la lâcheté. C'est sous son règne que le ministère de Jérémie entra dans sa phase de crise aiguë, s'il est permis de parler ainsi, et qu'il fut le plus riche en incidents dramatiques. Sans doute déjà sous Jéhojakim le prophète avait à deux reprises été menacé de mort (**26** 8-11, **36** 26). Mais sous Sédécias la situation devint de plus en plus tendue, les op-

Digitized by Google

positions s'accentuèrent et les adversaires du prophète obtinrent aisément d'un roi sans énergie les mesures qu'ils désiraient prendre à l'égard de leur contradicteur. La question débattue semblait à première vue être purement du domaine politique. Juda resterait-il soumis à Babylone? ou bien, comptant sur l'appui de l'Egypte et sur d'autres alliances encore, rejetterait-il avec éclat la domination de l'étranger? Les grands du royaume tenaient pour ce second parti; Sédécias, hésitant, se laissait entraîner par eux et par certains prophètes prodigues de promesses; Jérémie, seul ou presque seul de son avis, se prononçait résolument pour la soumission à l'autorité de Nébucadnetsar. En apparence, l'attitude de ses adversaires semblait plus patriotique que la sienne : ils parlaient d'indépendance, d'autonomie, tandis que le prophète paraissait préférer l'assujettissement. C'est qu'en réalité Jérémie ne se plaçait pas au point de vue politique. Envisageant la question au point de vue religieux et moral, il recherchait en première ligne quelle était la volonté de Dieu et voulait se maintenir sur le terrain de l'obéissance. Pour lui, l'acceptation du joug babylonien était, non pas certes un privilège ou un agrément, mais tout simplement un devoir, et cela pour deux motifs. En premier lieu, il y avait eu parole jurée; Juda n'avait conservé son existence et Sédécias n'avait obtenu sa couronne que grâce à des engagements pris envers le monarque babylonien; il convenait de les respecter. En outre et surtout, l'asservissement à une grande puissance étrangère était le juste châtiment des fautes accumulées de génération en génération. Yahvé n'abandonnait point son peuple, mais il lui imposait, pour un temps, une épreuve douloureuse qu'il fallait supporter avec humilité et qui produirait des résultats sains et vivifiants. Persuadé que le dessein de Dieu était de régénérer son peuple après l'avoir fait passer par l'humiliation, Jérémie regardait avec confiance vers un avenir meilleur. Il prêchait à ses contemporains la résignation et la patience, il leur déconseillait toute tentative d'insurrection. Il prévoyait d'ailleurs quelles seraient les déplorables conséquences qu'entraînerait un essai de rébellion; il en entrevoyait l'inévitable insuccès, et il redoutait à juste

Digitized by Google

titre les mesures de répression qui ne manqueraient pas d'être prises à l'égard des révoltés. Il savait que les promesses de l'Egypte étaient trompeuses et qu'au jour décisif Juda se verrait abandonné à ses faibles ressources.

§ **192.** Tous les efforts du prophète furent inutiles. Ses contemporains s'imaginaient que Jérusalem était intangible et que le temple constituait pour eux un palladium d'une efficacité souveraine. L'infortune des déportés de 597 aurait dû leur servir d'avertissement: ne s'exposaient-ils pas à encourir un sort tout semblable? Bien loin d'interpréter ainsi cet événement, ils y voyaient au contraire une preuve de leur propre supériorité, et Jérémie doit combattre leurs illusions par sa parabole des deux paniers de figues (**24**). Des prophètes contribuaient à entretenir les plus chimériques espoirs: d'après eux, le roi déporté Jéconias et ses compagnons d'exil ne tarderaient pas à rentrer à Jérusalem et le joug de Babylone serait brisé (**28** 4). Des émissaires, venus de la part de plusieurs rois voisins (**27** 3) poussaient secrètement Sédécias à la révolte. Les déportés eux-mêmes, établis en Babylonie, écoutaient la voix des faux prophètes, se contentaient d'installations provisoires et refusaient de fonder des colonies stables, assurés qu'ils étaient de leur très prochain retour en Judée (**29**). Dans toutes ces circonstances et dans bien d'autres encore, Jérémie seul sur la brèche tint fermement tête à tous ces éléments de trouble et de ruine. Il résista en face aux faux prophètes, il agit sur la volonté chancelante de Sédécias, il écrivit une lettre aux déportés, il combattit la fausse sécurité et les espoirs mensongers, il prêcha la repentance et la conversion, seuls moyens de rentrer en grâce et d'obtenir, au temps voulu de Dieu, l'affranchissement du joug étranger.

Sédécias, influencé par ses conseillers et cédant à la pression générale, finit par rompre en visière à son redoutable suzerain. Le siège de Jérusalem commença et se poursuivit au travers de maintes péripéties. Pour Jérémie, ce fut le signal d'une activité redoublée ; pour ses ennemis, ce fut l'occasion de chercher à se défaire de lui, d'abord en l'emprisonnant, puis en attentant à sa vie. Il n'échappa que par

Digitized by Google

l'intervention imprévue d'un eunuque éthiopien et grâce au respect mêlé de crainte que, malgré tout, Sédécias ressentait à son égard. Après de longs mois d'investissement, le dénouement prédit par Jérémie s'accomplit. La ville fut prise, saccagée et rasée, les principaux habitants furent massacrés ou déportés, Sédécias eut les yeux crevés et fut emmené à Babylone, le royaume de Juda cessa d'exister. Transformé en province du vaste empire babylonien, le pays eut pour premier gouverneur un Juif de haute naissance et d'une grande valeur personnelle, Guedalia, dont le père, Achikam, avait été jadis le protecteur de Jérémie (**26** 24). Guedalia ne manqua pas de recourir aux conseils du vieux prophète et le garda auprès de lui. Malheureusement à peine la tranquillité et un bien-être relatif commençaient-ils à régner dans la province par les soins de son habile et intègre administrateur que celui-ci tomba victime d'une intrigue haineuse. Sa mort causa une panique générale ; redoutant que la colère du roi de Babylone frappât indistinctement les innocents et les coupables, de nombreux Juifs se résolurent à émigrer en Egypte. Jérémie qu'ils consultèrent eut beau les dissuader au nom de l'Eternel de donner suite à ce projet : ils persistèrent et l'entraînèrent avec eux, ainsi que Baruc. Arrivé dans ce pays, le prophète poursuivit encore son ministère parmi ses compagnons d'exil. Puis sa voix cessa de se faire entendre, sans que nous sachions, ainsi qu'il a été dit plus haut, dans quelles circonstances la mort est venue l'atteindre.

§ **193.** Le livre de Jérémie peut se diviser en cinq parties d'inégale grandeur. La première, qui comprend à elle seule la moitié du recueil, se compose des ch. **1-25** et renferme essentiellement des discours prophétiques, auxquels viennent seulement se mêler de loin en loin quelques éléments narratifs. Dans la seconde partie (**26-29**), c'est au contraire à une collection de récits biographiques que nous avons affaire. Avec la troisième partie (**30-33**) nous rentrons dans les prophéties et avec la quatrième (**34-45**) nous sommes de nouveau sur le terrain des narrations. La cinquième et dernière partie (**46-51**) est exclusivement consacrée aux oracles relatifs aux peuples étrangers. Enfin, le livre se termine par un

Digitized by Google

ch. 52 qui reproduit, sous forme d'appendice, la page finale du livre des Rois.

Première partie : 1-25.

Cette série de chapitres ne se partage pas en quelques divisions nettement distinctes. Pour en faire l'analyse, il faut se résigner à la morceler en un grand nombre de subdivisions, dont plusieurs n'ont qu'une faible étendue.

1re subdivision : 1.

Ce chapitre commence par une suscription générale (1) suivie (2) d'une phrase destinée à introduire le récit de la vocation ; une adjonction ultérieure (3) a pour but de compléter le verset précédent et de constituer une indication applicable à l'ensemble du ministère prophétique de Jérémie. Après ce préambule le prophète rapporte, à la première personne, l'appel qui lui fut adressé d'en haut, la résistance qu'il y opposa en alléguant sa jeunesse, et les promesses par lesquelles l'Eternel le fortifia (4-10). Ces données sont complétées (17-19) par d'autres exhortations, accompagnées des encouragements les plus formels. En outre il vient s'y joindre (11-16) la mention très brève de deux visions, que certains commentateurs estiment être sans rapport historique avec la vocation du prophète et n'avoir été insérées ici que d'une façon artificielle. Nous les considérons au contraire comme étroitement liées à leur contexte et parfaitement adaptées aux premiers débuts du jeune prophète dans l'accomplissement de sa mission : elles sont destinées l'une à lui rappeler sans cesse la fidélité de Dieu et à le préserver du découragement, l'autre à lui montrer l'imminence du châtiment et à le mettre en garde contre un optimisme illusoire.

2me subdivision : 2-6.

§ **194.** Ce discours, d'une étendue considérable, appartient certainement à la première moitié du ministère de Jérémie, c'est-à-dire au règne de Josias. Il a dû figurer dans le rouleau écrit sous dictée par Baruc en 604-603. On peut y dis-

Digitized by Google

cerner quatre développements successifs d'une même pensée, qui est le péché du peuple et le châtiment qu'il a mérité.

La première de ces prédications comprend le ch. **2**; elle reproche à la maison d'Israël son abandon de l'Eternel et son attachement aux idoles (voir en particulier au v. 13 l'image célèbre de la source d'eau vive et des citernes crevassées). Dieu reproche également à son peuple d'aller constamment chercher du secours soit en Egypte, soit en Assyrie (18-19), et de solliciter la protection des vaines divinités de bois et de pierre (27-28). Malgré des protestations d'innocence (23, 35) Israël est coupable et n'échappera pas au châtiment.

Le second de ces développements oratoires nous est parvenu brisé en deux fragments (**3** 1-5 et **3** 19-**4** 2); en les rapprochant nous pouvons reconstituer la prédication dans son ensemble. L'image qu'elle emploie est celle du mariage: Israël, épouse infidèle, a dû être répudiée, mais, protestant de sa repentance (4-5, 19), elle a sollicité son pardon; puis, l'ayant obtenu, elle est retombée dans ses anciens égarements. L'Eternel n'en est pas moins prêt à pardonner encore (22, **4** 1-2), si les coupables reviennent à lui sincèrement.

La troisième prédication (**3** 6-18), intercalée au milieu de la précédente, met en scène « l'infidèle Israël » et « la perfide Juda », sa sœur, toutes deux épouses de Yahvé, toutes deux adultères; la culpabilité de Juda paraît même plus grande que celle d'Israël. L'Eternel les invite à reconnaître leur iniquité (13, 14), et, dans sa miséricorde, leur promet leur rétablissement dans le pays de leurs pères.

Enfin, dans la quatrième prédication, la plus longue et la plus précise (**4** 3-**6** 30), le prophète décrit l'invasion prochaine d'un ennemi terrible venant du nord. A son approche, il invite encore une fois les hommes de Juda à la repentance, et emploie à ce propos l'image caractéristique de la circoncision du cœur (**4** 3-4). Il décrit ensuite la puissance irrésistible du dévastateur qu'il compare à un lion (7) et à un vent brûlant (11-12). Le pays entier sera ravagé (27), les villes abandonnées. Cette calamité est due à l'iniquité du peuple : il n'est pas dans Jérusalem « un seul homme qui pratique la justice » (**5** 1 ss.). Ils ont beau dédaigner les prophètes et les menaces

Digitized by Google

de l'Eternel (12-13), ils n'échapperont pas au désastre (14). Suit la description de l'envahisseur (15 ss.). Puis le prédicateur revient à la peinture des péchés d'Israël (20-31). Au ch. **6**, il présente un tableau encore plus saisissant du malheur venant du septentrion et qui va fondre sur Jérusalem; c'est la juste punition des abominations qui se commettent (13-15) et de l'endurcissement qui méconnaît les appels de Dieu (16-17). L'Eternel n'a que faire des holocaustes et des sacrifices qu'on lui offre (20). Récapitulant toutes les menaces qui précèdent, la péroraison du discours (22-30) décrit la nation que Dieu a rejetée et qui succombe sous les coups du dévastateur. Notons toutefois que nulle part la destruction de Jérusalem et du peuple juif n'est présentée comme complète et définitive, l'espoir d'un avenir meilleur n'est jamais totalement écarté. Une allusion positive est faite à la déportation prochaine (**5** 19).

Cette quatrième prédication se distingue des trois précédentes par la forme spéciale qu'elle attribue au châtiment. Les trois premières en parlaient en termes vagues; celle-ci au contraire l'incarne dans un ennemi redoutable venant du nord. Cette différence est assez marquée pour nous permettre de conclure qu'un certain temps s'est écoulé et que des faits nouveaux se sont produits entre la date des trois premiers discours et celle du quatrième. La question de savoir quel est l'envahisseur septentrional décrit par le prophète a reçu deux réponses différentes. Pour les uns, ce sont les Scythes qui, au dire d'Hérodote, quittèrent leur pays, sur la rive nord de la mer Noire, vers l'époque même dont nous parlons, et dont les hordes, détruisant tout sur leur passage, se répandirent dans l'Asie occidentale et pénétrèrent jusqu'à la frontière d'Egypte. Certains détails du tableau tracé par Jérémie paraissent s'appliquer à eux d'une façon très remarquable. Toutefois les affirmations d'Hérodote sur ce sujet soulèvent certaines difficultés; il n'est point prouvé que l'invasion des Scythes ait pris des proportions aussi considérables que le dit l'historien grec, et aucun indice ne permet de supposer que le territoire de Juda ait été menacé par eux. Aussi nous rangeons-nous de préférence à l'autre interprétation, d'après laquelle l'ennemi venant du nord, anonyme parce

Digitized by Google

qu'il était superflu de le désigner autrement et que son nom était dans toutes les bouches, n'est autre que la grande puissance babylonienne. Il y a d'ailleurs, dans la peinture qui en est faite, des traits qui paraissent lui être tout spécialement applicables. Au cours des dernières années du règne de Josias, on avait pu voir, tandis que l'Assyrie déclinait et perdait son prestige et son autorité, un jeune empire s'élever et grandir en Babylonie. Nabopolassar en était le roi. Bientôt Ninive allait succomber sous ses coups et l'Egypte à son tour devrait se retirer des provinces conquises sur sol asiatique, cédant la place au vainqueur de Karkémisch. C'est à Nébucadnetsar et à son armée que pensait, à notre avis, le prophète Jérémie en composant le discours que nous avons étudié.

Le même danger avait déjà été signalé par lui (**1** 13-15). « C'est du nord, lui avait dit l'Eternel, que la calamité se répandra sur tous les habitants du pays. » Le fléau menaçant qui s'est dressé à l'horizon pour Jérémie et pour ses contemporains, c'est Babylone, et il n'y a pas lieu d'admettre à cet égard une oscillation dans la pensée du prophète. Il ne faut pas davantage s'arrêter à une objection qu'on pourrait essayer de tirer de la situation respective de la Babylonie et de la Palestine au point de vue géographique. Sans doute la première n'est pas au nord de l'autre; mais les habitants de Jérusalem ne regardaient pas la carte de l'Asie. Ils savaient bien que les armées conquérantes d'Assur et de Babel arrivaient chez eux du nord. Signalons enfin une solution intermédiaire du problème, d'après laquelle Jérémie, au moment où il a prononcé le discours des ch. **4-6**, aurait eu en vue les Scythes; mais plus tard, quand sous Jéhojakim il rédigea ses prophéties antérieures, il aurait tacitement appliqué aux Babyloniens ce qui en premier lieu se rapportait à d'autres. Cette substitution serait à coup sûr bien extraordinaire, et l'on doit, me semble-t-il, y regarder à deux fois avant d'imputer à un prophète comme Jérémie un procédé aussi discutable.

Digitized by Google

3me subdivision : 7-9, 10 17-25.

§ **195.** Le discours contenu dans ces chapitres a été prononcé dans des circonstances particulièrement propres à en fixer le souvenir dans la mémoire du prophète[1]. Poussé par la volonté divine, il s'était placé à l'entrée du parvis pour prêcher la repentance : « Réformez vos voies et vos œuvres et je vous laisserai demeurer dans ce lieu », disait l'Eternel (**7** 3) à ceux qui, aveuglés, méconnaissaient la nécessité d'une réforme et s'imaginaient que l'existence même du temple était pour eux une sauvegarde absolument efficace. Jérémie stigmatise la duplicité, consciente ou inconsciente, avec laquelle les mêmes hommes, tout en commettant péché sur péché, accomplissent les actes extérieurs du culte et croient être en règle avec Dieu : ils transforment ainsi son temple en une caverne de brigands (11). Yahvé les renvoie à Silo, l'antique sanctuaire depuis longtemps abandonné et tombé en ruines, et annonce qu'un sort semblable attend Jérusalem (12-15). En présence de l'idolâtrie de ses habitants qui adorent la « reine des cieux », il défend au prophète d'intercéder pour eux (16-20). Indigné de voir qu'on multiplie les holocaustes et les sacrifices, il déclare n'avoir donné à Israël aucun commandement à cet égard lors de la sortie d'Egypte et s'être borné à lui dire : « Ecoutez ma voix et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. Marchez dans toutes les voies que je vous prescris afin que vous soyez heureux » (20-23). Mais ses ordres et ses avertissements n'ont point été écoutés (24-28); aussi rejettera-t-il les coupables (29-34); les tombes mêmes des ancêtres seront violées (**8** 1-3). Le peuple s'obstine dans la désobéissance, ses chefs l'encouragent (4-13). Soudain la panique les atteint, l'ennemi arrive « du côté de Dan », c'est-à-dire du nord (14-17). Le prophète ressent douloureusement les malheurs de son peuple, causés par sa méchanceté (**8** 18-**9** 10). Il annonce la ruine de Jérusalem et des villes de Juda, et la dispersion de leurs habitants (11-16); cet événe-

[1] A propos du ch. **26**, qui est en corrélation étroite avec **7** ss., nous traiterons la question de date. Nous pouvons dire ici en deux mots qu'il s'agit des tout premiers temps du règne de Jéhojakim (608).

Digitized by Google

ment lui apparaît sous l'image d'un convoi funèbre où les pleureuses font entendre leurs complaintes (17-22). La suite du discours se trouve dans 10 17-25 qui décrit encore une fois la calamité dont Jérusalem est frappée, « le grand tumulte qui vient du nord pour réduire les villes de Juda en un désert » (22).

La fin du ch. 9 contient encore deux petits morceaux détachés, qui sont incontestablement des paroles de Jérémie, mais sans rapport avec le discours précédent. L'un (23-24) est le passage célèbre qui invite le sage, le fort et le riche à ne point se glorifier, le seul véritable motif de glorification étant la connaissance de l'Eternel. L'autre (25-26) enveloppe dans une même menace tous les peuples incirconcis, y compris Israël dont le cœur n'est pas circoncis. Il est difficile, ou pour mieux dire impossible, d'expliquer pourquoi ces deux fragments ont été intercalés ici; ils n'en doivent pas moins, surtout le premier, être comptés parmi les paroles importantes et significatives du livre de Jérémie.

4me subdivision: 10 1-16.

L'Eternel et les faux dieux, tel est le sujet que traite d'une façon magistrale et incisive cette page du livre de Jérémie. Elle forme un tout bien délimité et ne se relie aucunement à ce qui précède et à ce qui suit. Même pour celui qui la lit dans une traduction, et à plus forte raison pour l'hébraïsant, elle apparaît très différente à divers égards des prophéties authentiques de Jérémie, et c'est avec le Second Esaïe qu'elle offre de frappantes ressemblances. Il faut donc, selon toute apparence, l'envisager comme l'œuvre d'un prophète inconnu, appartenant sans doute à la période exilique. A coup sûr, si elle était de Jérémie, elle ne déparerait à aucun degré le recueil de ses œuvres, ni pour la pensée, ni pour la forme. Elle fait ressortir avec éloquence le contraste entre les idoles de néant et le Dieu tout-puissant. Les v. 8-10, quoiqu'ils manquent dans les Septante, n'en font pas moins partie intégrante de ce petit poème. Il en est autrement du v. 11, qui offre la particularité bizarre d'être en araméen (comp. plus haut, p. 17) et qui s'interpose entre les v. 10 et 12 de façon à

Digitized by Google

rompre le fil du discours ; il doit être considéré comme une interpolation tardive, qui se trouve, il est vrai, déjà dans la version alexandrine. C'est sans doute une réflexion écrite en marge par un lecteur et qui a pénétré indûment dans le texte.

5me subdivision : 11-12.

§ **196.** Les premiers versets du ch. **11** (1-8) pourraient fort bien être le plus ancien de tous les discours conservés dans le livre de Jérémie. Ils semblent se rapporter à l'époque même de la réforme de 621, contiennent des allusions précises au texte du Deutéronome (comp. 3-5 avec Deut. **27** 26, etc.) et feraient volontiers l'effet d'une prédication prononcée par Jérémie pour seconder les efforts de Josias [1]. Mais si le prophète a tenu à perpétuer le souvenir de cette activité qu'il avait jadis déployée aux débuts d'un mouvement plein de promesses, c'est pour y joindre immédiatement d'autres paroles qui reflètent ses expériences ultérieures. Il constate (9-14) l'incurable endurcissement de la maison de Juda et par conséquent l'avortement de ses espérances. Aussi le malheur va-t-il fondre sur Jérusalem et sur les villes de Juda, sur le temple lui-même (15-17). Ce morceau, où il est question de Baal et d'idoles innombrables, ne peut guère avoir été composé qu'après la mort de Josias. Dans les versets suivants (18-23) Jérémie se plaint de la malveillance de son entourage: ses concitoyens, les gens d'Anathoth, veulent lui fermer la bouche et le menacent de mort s'il ne renonce à parler au nom de l'Eternel. Le prophète remet sa cause à Yahvé et annonce le châtiment de ses ennemis. Une fois engagé sur ce terrain personnel, il entreprend (**12** 1-6) de débattre avec Dieu le problème, toujours actuel et toujours insoluble, de la prospérité du méchant et de la souffrance du juste, en en faisant l'application à sa propre situation. L'Eternel lui fait comprendre qu'il doit marcher par la foi et supporter pa-

[1] Certains commentateurs ont même cru discerner dans ce passage les traces d'une tournée de prédications que Jérémie aurait faite dans les villes de Juda pour recommander chaleureusement la réforme de Josias et l'acceptation du « livre de la Loi ». Cette supposition est fort ingénieuse, mais des plus invraisemblables.

Digitized by Google

tiemment les épreuves qui lui sont envoyées. Ces deux péricopes sont les premières que nous rencontrions — bien entendu, le récit de la vocation (1) étant mis à part, — dans lesquelles la personnalité du prophète se dessine avec netteté ; la suite du livre renferme encore bon nombre de passages du même genre, en sorte que Jérémie nous laisse en quelque mesure lire dans son âme et faire connaissance avec ses sentiments, ses luttes intérieures, ses victoires, parfois même ses défaillances.

La suite du discours (12 7-17) est sans lien avec ce qui précède immédiatement ; le prophète y revient sur le thème des menaces formulées plus haut (11 11-12). Il décrit, sous l'image d'un champ envahi par les bêtes fauves, la dévastation du pays de Juda, en proie aux incursions hostiles de « tous ses méchants voisins » (14). La fin du morceau (16) laisse entrevoir dans l'avenir la conversion de ces peuples et la bénédiction de l'Eternel reposant sur eux.

6me subdivision : 13.

Le prophète est invité à accomplir une action symbolique. Après avoir porté une ceinture de lin, il la cache au bord d'un cours d'eau[1], et la retrouve, au bout de quelque temps, gâtée et impropre à tout usage (1-7). L'explication de cette parabole en action se trouve dans les versets suivants (8-11). L'Eternel s'était attaché son peuple « comme la ceinture s'attache aux reins d'un homme ». Ce lien étroit n'a point empêché l'infidélité de se produire ; aussi le châtiment ne tardera-t-il pas. Cette même perspective menaçante est exprimée dans la péricope suivante (12-14) par une autre image, celle des vases remplis de vin. Toutefois, après avoir annoncé la destruction des coupables, le prophète (15-17) adresse

[1] Le texte massorétique, suivi par toutes les traductions, voit dans ce cours d'eau l'Euphrate, ce qui rendrait inexécutable le mandat confié à Jérémie. Comment en effet se représenter le prophète faisant deux voyages de Palestine en Mésopotamie ? Quels auraient pu, en outre, être les spectateurs, les témoins de cet acte ? Il s'agit bien plutôt, croyons-nous, de la source appelée encore de nos jours Aïn-Fara, qui coule dans les rochers à une heure environ à l'est d'Anathoth.

Digitized by Google

un dernier appel à la repentance. S'il n'est point écouté, la déportation s'accomplira. Cette pensée sert de transition au passage suivant (18-22), qui met en scène le roi et la reine-mère [1], auxquels le prophète annonce l'invasion des Babyloniens (« ceux qui viennent du nord ») et la déportation de leurs sujets. Enfin (23-27) la catastrophe à venir est présentée comme due à l'endurcissement irrémédiable du peuple de Jérusalem, aussi incapable de réformer sa conduite que l'Ethiopien de changer sa peau ou le léopard ses taches.

7me subdivision : 14-17 18.

§ **197.** Ce discours appartient, comme la plupart des morceaux que nous venons d'analyser, au règne de Jéhojakim. Il a pour point de départ (**14** 1-6) la description d'une sécheresse qui plonge le pays dans le deuil. Le prophète la fait suivre d'une confession des péchés d'Israël et d'un appel qu'il adresse aux compassions divines (7-9). Un dialogue s'engage entre Dieu et son serviteur. L'Eternel constate (10-12) les crimes de son peuple [2], et interdit à Jérémie d'intercéder en sa faveur : il n'aura égard ni aux prières, ni aux jeûnes, ni aux sacrifices. Jérémie insiste pourtant : les coupables sont les prophètes qui entretiennent une fausse sécurité (13). L'Eternel condamne ces prophètes de mensonge, qui périront avec ceux qu'ils ont séduits (14-18). Malgré la défense, Jérémie reprend son intercession (19-22). Mais l'Eternel lui répond que les prières de Moïse et de Samuel eux-mêmes seraient inefficaces, la culpabilité étant si grande et le châtiment si fermement résolu (**15** 1-3). L'origine de tout ce mal est imputé au roi Manassé dans un passage (4b), qui est considéré par plusieurs commentateurs comme une interpolation. La péricope suivante renouvelle la peinture des calamités qui fondront sur Jérusalem (5-9).

Déjà dès le début de ce discours Jérémie s'est mis en avant

[1] Il s'agit sans doute de Jéconias et de sa mère Nehuschta (597) ; comp. II Rois **24** 8, 12, 15, Jér. **22** 26, **29** 2.

[2] C'est à tort que la version Segond introduit au v. 10 la notion d'attachement ; le sens du passage est celui que donnent Ostervald, la Bible annotée, etc. : « il ne prend point plaisir en eux ».

Digitized by Google

à plus d'une reprise, cherchant à agir en faveur de son peuple. La seconde moitié du ch. **15** nous fait assister d'encore plus près au drame intime qui se passe dans son âme. Las de rencontrer sans cesse l'opposition et la malveillance dans l'accomplissement de sa tâche, il se laisse aller au découragement, il maudit sa naissance (10) et, implorant l'intervention de l'Eternel, il le somme, avec une sainte hardiesse, de ne point tromper son attente (15-18). Des deux réponses que Dieu lui adresse, la première (11-14) est malheureusement d'une interprétation si difficile qu'on n'en peut guère démêler le sens. La seconde (19-21), en revanche, énonce avec précision les conditions auxquelles le prophète doit se soumettre pour être le mandataire de Dieu: alors il pourra compter sur l'appui d'en haut envers et contre tous. Ce passage est considéré à juste titre comme ayant une importance de premier ordre: il définit ce qu'était pour un Jérémie le ministère prophétique.

Le début du ch. **16** est encore en rapport avec la personnalité de Jérémie. Celui-ci reçoit l'ordre de ne point prendre de femme : le mariage et la paternité lui sont interdits. A ce propos, il fait un tableau douloureux des maux qui fondront sur toutes les familles (2-9). Le v. 9 est la répétition de **7** 34, et se retrouve dans **25** 10 et **33** 11, avec des variantes. La péricope 10-13 représente les coupables demandant à l'Eternel pourquoi il les menace de si grands malheurs, et Dieu leur reprochant leur endurcissement et les vouant à la déportation. Les v. 14-15 sont un emprunt fait à **23** 7-8 ; leur place naturelle n'est point au ch. **16**. Les v. 16-18 font suite au v. 13 ; les envahisseurs surgiront en grand nombre pour châtier les infidèles. L'Eternel signalera sa supériorité sur les faux dieux en châtiant les idolâtres (**16** 19-**17** 4). Là se termine à proprement parler le discours qui commence avec le ch. **14**. Il est suivi de quatre morceaux détachés, dont le premier (5-8) renferme l'antithèse célèbre entre ceux qui se confient dans l'homme et ceux qui se confient en l'Eternel. Le second (9-11) et le troisième (12-13) glorifient l'Eternel. Enfin le dernier (14-18) est une prière de Jérémie, exprimant son obéissance et ses espérances.

Digitized by Google

8me subdivision : 17 19-27.

L'observation du sabbat fait le sujet de cette exhortation; le salut de Jérusalem est mis en rapport direct avec la sanctification du jour du repos. Cette attitude est surprenante de la part de Jérémie, qui nulle part ailleurs ne mentionne le sabbat et qui n'attache aucune importance à l'accomplissement des prescriptions rituelles et cérémonielles. Aussi bon nombre de critiques contestent-ils que ce morceau puisse être authentique. Il faut pourtant reconnaître que la forme de ce discours présente les plus frappantes analogies avec les prophéties de Jérémie : les mots qui y sont employés et les tournures de langage rentrent tout à fait dans les expressions familières à notre prophète. Quelque difficulté qu'il y ait à concilier le sabbatisme de ce passage avec le spiritualisme habituel de Jérémie, il nous semble qu'on ne peut le considérer comme inauthentique sans s'exposer à l'accusation de trancher la question à priori. Si l'on tenait absolument, pour des raisons de critique interne, à récuser Jérémie comme auteur de ce morceau, la seule ressource serait d'y voir un pastiche extrêmement habile, œuvre d'un Juif postérieur profondément attaché aux observances légales et qui aurait réussi à imiter le style du prophète.

9me subdivision : 18-20.

§ **198.** Le prophète rapporte successivement deux actions symboliques, l'une et l'autre en corrélation avec l'industrie du potier (**18** 1-17, **19** 1-**20** 6); à chacune d'elles il rattache l'expression des sentiments qu'il éprouve en accomplissant sa tâche au milieu de l'hostilité générale (**18** 18-23, **20** 7-18).

La première action symbolique est accomplie par le potier, qui, sous les yeux du prophète, change la destination du vase auquel il travaille. Le sens de ce symbole est que l'Eternel, lui aussi, peut modifier ses plans selon les changements survenus dans la conduite de ses créatures. Il fait entendre à Juda un appel énergique à la repentance, mais c'est en vain : l'endurcissement persiste. A ce propos Jérémie rappelle le souvenir des complots tramés contre lui par ses ennemis. Non

Digitized by Google

seulement il implore la délivrance, mais il lance à l'adresse de ses persécuteurs et de leurs familles de terribles imprécations.

Dans la seconde action symbolique le prophète est lui-même l'acteur principal. Il brise, en présence de plusieurs témoins, un vase acheté chez le potier et figure ainsi la destruction prochaine de Jérusalem. La scène se passe dans la vallée de Hinnom, fameuse comme théâtre de nombreux actes d'idolâtrie. L'allocution prononcée par Jérémie en cette circonstance présente de frappantes ressemblances avec la péricope **7** 29-34. Après avoir accompli l'action symbolique décrite ci-dessus, Jérémie revient dans le temple où il prophétise également. Un prêtre le fait emprisonner et ne le libère que le lendemain. Jérémie en prend occasion pour prononcer de nouvelles sentences sur Jérusalem et ses habitants. A ce récit viennent s'ajouter deux péricopes où le prophète exhale sa douleur. Il se plaint des souffrances que lui impose son ministère, mais proclame en même temps l'impossibilité où il se trouve d'abandonner la partie : s'il lui arrive d'être tenté de se taire, de ne plus parler au nom de l'Eternel, un feu intérieur le consume et il doit reprendre sa tâche. D'ailleurs il compte sur le secours de Dieu, et ce morceau qui commence par la plainte et le reproche finit comme un hymne de confiance et d'allégresse (7-13). Le morceau suivant (14-18) est tout à fait distinct du précédent et ne lui fait point suite. Il rappelle **15** 10, dont il développe la pensée : Jérémie y maudit le jour où il est né. La note du découragement est la seule qui s'y fasse entendre.

10me subdivision : 21-23 8.

Aucun des textes examinés jusqu'ici ne nous a fait dépasser l'année 597, qui vit la mort de Jéhojakim et la déportation de Jéconias. Le ch. **21** nous transporte plus tard, au temps de Sédécias, et même vers la fin de ce règne (dans sa neuvième année), lorsque l'armée babylonienne investissait Jérusalem. Consulté par le roi, qui a député auprès de lui deux personnages notables, Jérémie (3-7) annonce de la façon la plus péremptoire la funeste issue qu'aura le siège. Décon-

Digitized by Google

seillant toute résistance, il exhorte à la reddition immédiate (8-10). Un morceau poétique (11-14) réitère la menace proférée contre la maison royale et contre Jérusalem. La péricope suivante (**22** 1-9) reprend le même thème, parfois en termes identiques (comp. **21** 12 et **22** 3). Le prophète y ajoute une série d'oracles, passant en revue plusieurs des rois de son temps. Dans le premier (10-12), il pleure le sort de Schallum (Joachaz), déporté en Egypte. Dans le second (13-19), il fulmine contre Jéhojakim les plus terribles menaces. S'adressant à Jérusalem dans le troisième (20-23), il lui révèle le malheur de tous ses bergers. Le quatrième (24-30) est consacré à Jéconias, voué à la captivité sur la terre étrangère. Enfin, récapitulant tous ces jugements sévères (**23** 1-2) à l'adresse des mauvais bergers, il prédit la restauration, l'avènement de bons bergers (3-4), et le règne d'un descendant de David qualifié de « germe juste », qui assurera le salut et la sécurité du peuple; on l'appellera « Yahvé notre justice » (5-6). A cette promesse vient s'ajouter une sanction solennelle (7-8), à savoir la déclaration que la délivrance à venir éclipsera même celle de l'exode. Ces deux versets (7-8), qui sont ici admirablement à leur place, sont les mêmes que nous avons vus intercalés sans raison apparente dans **16** 14-15. D'autre part les v. 5-6 se retrouveront plus loin (**33** 15-16).

11me subdivision : 23 9-40.

Aux anathèmes contre les rois succède un réquisitoire contre les faux prophètes, auteurs responsables de l'impiété régnante. Leurs paroles sont mensongères, ils promettent l'impunité aux coupables, l'Eternel ne les a point envoyés. Ils ont réussi à discréditer, à force de l'employer faussement, un terme jadis en honneur, celui de *massa*, fréquent dans le livre d'Esaïe[1] (**13** 1, **14** 28, **15** 1, **17** 1, **19** 1, **21** 1, 11, 13, **22** 1, **23** 1; comp. aussi Zach. **9** 1, **12** 1, Mal. **1** 1). Jouant sur le sens de cette expression qui signifie oracle mais qui peut aussi avoir le sens de charge, fardeau, Jérémie retourne contre les faux prophètes leurs prétentions sans fondements.

[1] Voir plus haut, p. 407.

Digitized by Google

Cette page consacrée aux prophètes mensongers est des plus précieuses pour faire comprendre, par antithèse, le caractère du véritable prophétisme.

12me subdivision : 24.

§ **199**. Deux paniers, dont l'un contient des figues excellentes et l'autre des figues mauvaises, immangeables, figurent aux yeux du prophète les deux fractions du peuple, les déportés de 597 et les Juifs demeurés à Jérusalem. En vain ces derniers s'imaginent-ils valoir mieux que leurs frères ; devant l'Eternel, ils sont sans valeur, et ce sont au contraire les exilés, en Babylonie, que Dieu regarde d'un œil favorable. La même comparaison sera de nouveau employée dans **29** 17. Il est à peine nécessaire de faire observer que le ch. **24** appartient au règne de Sédécias, et probablement à ses premières années. Notons que Jérémie y parle à la première personne, tandis qu'aux ch. **19-20**, **21** et **25** il est parlé de lui à la troisième personne. Au ch. **18** les deux formes alternent.

13me subdivision : 25.

Cette prophétie nous ramène à la quatrième année de Jéhojakim, mémorable comme étant celle où fut livrée la bataille de Karkémisch et marquant en conséquence l'avènement de la suprématie babylonienne[1]. Il faut distinguer dans ce chapitre une introduction (1-14) et un développement poétique (15-38). Quant à la première, son texte apparaît, si l'on compare l'hébreu avec la version grecque, comme ayant été, selon toute vraisemblance, fortement retravaillé et amplifié. Le v. 13 parle du livre de Jérémie comme d'un ouvrage entièrement rédigé et qui semble appartenir déjà au passé. Nous rencontrons dans ce passage le fameux chiffre de 70 ans qui, il importe de le relever, s'applique à la durée de la souveraineté babylonienne, et non point, comme on se l'imagine volontiers, à celle de la « captivité » des Juifs. L'oracle qui suit a pour point de départ un acte symbolique : le pro-

[1] C'est également l'année où Jérémie dicta ses prophéties à Baruc. Voir plus haut p. 463 et plus bas dans l'analyse les ch. **36** et **45**.

Digitized by Google

phète doit saisir de la main de l'Eternel une coupe pleine de vin et la faire boire à toutes les nations, les unes voisines et bien connues, les autres plus lointaines; en dernier lieu (26b) le roi de Babylone[1] est nommé. A tous ces peuples et à leurs rois le prophète dénonce leur châtiment prochain. Jérusalem doit périr, les autres habitants de la terre succomberont à leur tour.

Seconde partie : 26-29.

1re subdivision : 26.

§ **200.** Ce chapitre raconte un grave incident survenu dans la carrière de Jérémie au commencement du règne de Jéhojakim. Le fait que ce roi n'y joue aucun rôle actif ne peut guère s'expliquer que par la supposition de son absence : peut-être était-il encore retenu hors de Jérusalem auprès de Néco, auquel il devait sa couronne. Jérémie ayant prêché avec véhémence dans le parvis du temple et menacé ce sanctuaire d'une ruine comparable à celle de Silo, ses auditeurs, prêtres et prophètes en tête, tentèrent de le faire condamner à mort. Mais les chefs du peuple refusèrent de prononcer cette sentence, en rappelant la conduite qu'avaient eue jadis à l'égard du prophète Michée de Moréscheth le roi Ezéchias et ses sujets. La protection d'Achikam, père de celui qui fut plus tard le gouverneur Guedalia, ne fut point inutile à Jérémie. Le danger que celui-ci courut était des plus sérieux, comme le montre le sort d'un autre prophète nommé Urie, qui, pour avoir prophétisé dans le même sens, fut mis à mort par Jéhojakim. La comparaison du ch. **26** avec le ch. **7** dénote entre eux la parenté la plus étroite. Nous avons sans doute au ch. **7**, sous une forme plus complète, la prédication qui souleva contre Jérémie la colère de son auditoire et faillit causer sa perte.

[1] Le texte porte : le roi de Schéschak. Or Schéschak n'est autre que Babel, par suite d'une substitution de lettres, pratiquée d'après un des systèmes cryptographiques affectionnés par les juifs, celui qu'on appelle *atbasch*. Il consiste à remplacer la première lettre de l'alphabet par la dernière, la seconde par l'avant-dernière, etc. Comp. **51** 1, 41. — Cette phrase (26b) passe pour une interpolation aux yeux de nombreux exégètes.

Digitized by Google

2me subdivision : 27.

La suscription (1) est manifestement erronée : elle parle du règne de Jéhojakim, alors que l'ensemble du récit met en scène le roi Sédécias (voir en particulier 3, 12, 20). Il se peut que l'un de ces deux noms ait été substitué à l'autre par la distraction ou l'inintelligence d'un copiste ; peut-être aussi la suscription tout entière était-elle primitivement placée en tête de quelque autre morceau. Il ne saurait en tout cas y avoir d'hésitation sur l'époque où nous reporte cette narration : le début du chapitre suivant, qui s'y rattache expressément, nous apprend qu'il s'agit de la quatrième année du règne de Sédécias. A ce moment les rois voisins de Juda avaient envoyé à Jérusalem des agents chargés d'entraîner Sédécias dans une révolte générale des vassaux de Babylone contre Nébucadnetsar. Jérémie s'élève avec force contre tout projet de ce genre et accompagne ses paroles d'un acte symbolique : plaçant un joug sur ses épaules, il figure ainsi la soumission due à Babylone d'après la volonté de Dieu. En même temps il met ses auditeurs en garde contre les prophètes mensongers qui rassurent le peuple et le bercent d'illusions. — La conviction que l'empire babylonien est à l'égard de Juda et des pays environnants l'exécuteur des volontés suprêmes de Dieu est si fortement ancrée chez Jérémie que Nébucadnetsar est appelé (6) « le serviteur » de Yahvé.

3me subdivision : 28.

L'épisode décrit dans ce chapitre se rattache étroitement à celui du chapitre précédent et y fait immédiatement suite. En face de Jérémie se dresse un prophète, nommé Hanania, qui fait entendre une prédication conçue dans un tout autre esprit : il annonce que le joug du roi de Babylone va être brisé et que les déportés rentreront à Jérusalem. Une discussion publique s'engage entre les deux prophètes, au cours de laquelle Hanania brise le joug symbolique porté par Jérémie. Celui-ci n'en garde pas moins le dernier mot et prédit à Hanania sa fin prochaine.

Digitized by Google

4me subdivision : 29.

De trompeuses espérances, analogues à celles qu'entretenait Hanania, animaient aussi les déportés en Babylonie. Encouragés dans ce sens par de faux prophètes, ils se refusaient à fonder des établissements stables. Jérémie leur écrivit une lettre pour les exhorter à la patience : il ne leur ôte pas tout espoir de restauration, mais il fixe l'accomplissement de cette promesse à une date encore éloignée, lorsque « soixante-dix ans seront écoulés pour Babylone » (v. 10 ; comp. **25** 11-12). La lettre proprement dite de Jérémie aux déportés se termine avec le v. 20. Elle est suivie d'une menace à l'adresse des deux faux prophètes de la déportation, et d'un sévère avertissement donné à un certain Schemaïa qui, de Babylonie, avait écrit à Jérusalem une lettre réclamant des mesures de répression contre Jérémie.

Les ch. **27-29** offrent une double particularité orthographique. 1° Le nom de Jérémie, ordinairement écrit dans le reste du livre *Yirmeyahou*, se trouve ici sous la forme plus brève *Yirmeya*. — 2° Le roi de Babylone y est désigné (sauf dans **29** 21), contrairement aux autres passages du livre, par la forme fautive Nébucadnetsar au lieu de la forme correcte Nébucadretsar [1].

Troisième partie : 30-33.

§ **201**. Le récit de la vocation de Jérémie rapporte (**1** 10) qu'il a été établi prophète « pour arracher et pour abattre, pour détruire et pour démolir, pour bâtir et pour planter ». Il y a là une double tâche. Les prophéties des ch. **1-25** répondent en somme plutôt à la première partie du programme :

[1] Dans l'usage courant, c'est, comme chacun sait, la forme Nébucadnetsar qui a prévalu, parce qu'elle se trouve dans les Rois, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, Daniel et quelques passages de Jérémie. Le nom véritable, garanti par l'étymologie, par les textes cunéiformes, par la transcription grecque de Strabon (Ναβοκοδρόσορος ; les Septante en revanche ont Ναβουχοδονόσορ) est employé par Ezéchiel et dans la majorité des cas par Jérémie.

Digitized by Google

elles renferment surtout des reproches et des menaces. La perspective de la restauration n'apparaît que très rarement (**3** 14-18, **23** 3-8; voir en outre **25** 12 et **29** 10-14). Elle occupe en revanche une place prépondérante dans les ch. **30-33** qui constituent la troisième partie du livre.

1re subdivision : 30-31.

Le ch. **30** commence par la mention de l'ordre adressé à Jérémie d'écrire dans un livre « toutes les paroles que l'Eternel lui a dites ». L'absence de toute indication chronologique à ce sujet empêche de discerner clairement la relation qu'il faut établir entre ce passage et celui, très analogue mais plus explicite, du ch. **36**. Toutefois il est plus que probable que les ch. **30** et **31**, qui ne sont pas datés, appartiennent à la même époque que **32** et **33**, c'est-à-dire aux derniers temps du règne de Sédécias. L'ensemble de ces quatre chapitres proviendrait donc d'un moment de la carrière du prophète sensiblement postérieur au règne de Jéhojakim, et leur rédaction constituerait un recueil destiné à faire suite à celui dont parle le ch. **36**. L'activité littéraire de Jérémie s'est donc prolongée longtemps encore, et certains indices font supposer que les ch. **30-33** n'ont reçu leur forme définitive qu'après la ruine de Jérusalem.

Partant de la détresse présente (5-7), le prophète annonce (8-9) l'affranchissement et la reconstitution du royaume. Si les v. 10-11 (qui se trouvent répétés dans **46** 27-28) peuvent être considérés comme authentiques, ils ont une importance capitale, car dans ces quelques mots on discerne la note fondamentale du Second Esaïe. Mais le fait qu'ils manquent dans les Septante inspire de légitimes doutes sur leur provenance et nous empêche de leur attribuer la valeur originale qu'ils possèderaient sans cela. On pourrait les considérer comme une adjonction conçue dans l'esprit d'Es. **40-55**.

La péricope suivante (12-17) reprend le sujet des souffrances actuelles, pour en signaler la cause, à savoir les péchés du peuple, et pour lui annoncer le salut, dont les v. 18-21 font le tableau. Le v. 22 manque dans les Septante et n'est peut-être pas original. Les v. 23-24, qui reproduisent **23** 19-20,

Digitized by Google

sont peut-être aussi le résultat d'une intercalation. Rattaché aux perspectives de 18-21, le début du ch. **31** décrit la paix et la joie de la restauration : Israël, objet de l'amour de son Dieu, sera ramené de sa dispersion et son deuil sera changé en allégresse (1-14). Le v. 15, qui met en scène Rama, contient une allusion à **40** 1, c'est-à-dire au départ des déportés pour l'exil ; les versets suivants décrivent le retour des captifs (16-17), le repentir d'Ephraïm et sa rentrée en grâce (18-22), et la prospérité promise à Juda dans l'avenir (23-25). Le v. 26 interrompt d'une façon énigmatique la peinture du pardon et des bénédictions octroyées à Israël et à Juda. Mais les v. 27-30 reviennent au même sujet, et surtout les v. 31-34 ont une importance capitale, car ils tracent les lignes fondamentales de la nouvelle alliance. L'Eternel y ajoute de solennelles déclarations, concernant la perpétuité de ses relations avec Israël (35-37) et le relèvement des murs de Jérusalem (38-40).

Des doutes sérieux ont été émis sur l'authenticité de ces deux chapitres. Quelques critiques n'estiment pas qu'on puisse en attribuer la moindre part à Jérémie. Il faut en effet reconnaître qu'à plusieurs égards leur contenu présente des caractères spéciaux et diffère des discours contenus dans les ch. **1-25**. Mais ces dissemblances ne peuvent-elles pas s'expliquer, si l'on tient compte du fait que Jérémie aurait composé ces prophéties à une époque plus tardive et qu'il y aurait traité un sujet nouveau, la restauration ? Il est indéniable que sur beaucoup de points les ch. **30** et **31** paraissent porter le cachet des œuvres de Jérémie et nous ne pouvons nous résoudre à lui en refuser la paternité. Tout au plus ferions-nous quelques réserves sur **31** 10-14, 35-37, ainsi que sur les passages signalés comme manquant dans les Septante ou empruntés à quelque autre portion du livre de Jérémie.

2me subdivision : 32.

§ **202**. La suscription (1) renferme une indication chronologique précise : il s'agit de la dixième année du règne de Sédécias. Jérémie (2) était enfermé dans la cour de la prison. Le siège de Jérusalem, momentanément abandonné, avait été

Digitized by Google

repris avec vigueur, et le prophète en prédisait le dénouement. C'est à ce moment que, mis en demeure par un de ses parents d'acheter à Anathoth un champ faisant partie du patrimoine familial, il accéda à cette demande, signa le contrat et paya le prix convenu (6-15). Dans une prière adressée à l'Eternel (16-25) il reconnaît avoir agi sous l'impulsion de Dieu, et lui demande de lui expliquer une situation que par lui-même il ne parvient pas à comprendre. L'Eternel lui répond en présentant (26-35) la ruine de Jérusalem comme causée par l'infidélité de ses habitants et en promettant (36-44) le retour des déportés, le rétablissement du peuple et la conclusion d'une alliance éternelle. L'achat du champ d'Anathoth est un emblème et un gage des bénédictions futures, réservées aux captifs que l'Eternel ramènera.

3me subdivision : 33.

La situation personnelle du prophète est la même qu'au chapitre précédent et les circonstances extérieures n'ont pas changé, sauf que la ruine de la ville est encore plus imminente. La première péricope (2-9) parle de cet événement presque comme s'il était déjà un fait accompli, et s'étend sur les promesses de purification et de bénédiction futures. Les deux petits morceaux suivants (10-11, 12-13) relèvent certains traits du même tableau. Les termes employés font un contraste voulu avec **7** 34, **16** 9, **25** 10.

La seconde moitié du chapitre manque dans les Septante, et pour ce motif, ainsi que pour d'autres raisons, il y a lieu de faire des réserves sur son authenticité. Les v. 14-16 sont la répétition de **23** 5-6, légèrement modifiés et augmentés; pour eux, il n'y a pas à douter qu'ils procèdent bien de Jérémie. Mais dans les trois péricopes suivantes (17-18, 19-22, 23-26) il faut voir probablement des prophéties composées, à l'imitation de celles de Jérémie, par quelque auteur plus tardif. Les promesses qu'elles renferment sont les unes à l'adresse de la race de David, les autres pour la maison de Lévi. La préoccupation du sacerdoce y tient une place qu'elle n'a nulle part ailleurs dans le livre de Jérémie.

Digitized by Google

Quatrième partie : 34-45.

§ **203.** Cette série de chapitres est exclusivement consacrée aux narrations. Il est impossible de dire pourquoi ces récits ont été séparés de ceux des ch. **26-29** avec lesquels ils offrent la plus entière ressemblance. On ne peut pas davantage expliquer pourquoi ils ne sont pas placés dans l'ordre chronologique et pourquoi le lecteur est obligé d'aller et venir du règne de Sédécias à celui de Jéhojakim et vice-versa. Il y est constamment parlé de Jérémie à la troisième personne, comme du reste dans **26-29**.

1re subdivision : 34 1-7.

Ce premier morceau a trait au siège de Jérusalem sous Sédécias. La situation qu'il décrit est donc celle de la crise finale, que Jérémie annonce au roi en lui prédisant qu'il ira captif à Babylone et ne mourra pas de mort violente. Il est intéressant de comparer le contenu de ce chapitre avec celui du ch. **21**.

2me subdivision : 34 8-22.

Ce récit se rattache à un fait spécial, survenu au cours du siège, la libération des esclaves hébreux. Cette mesure, prise en conformité d'une disposition jusqu'alors inobservée de la loi deutéronomistique (Deut. **15** 12-18 D)[1], fut rapportée aussitôt qu'une suspension momentanée du siège eut rendu la confiance aux habitants de Jérusalem. Jérémie reproche sévèrement à ses concitoyens ce manque de parole ; il prédit le retour offensif de l'armée babylonienne et son complet triomphe sur Sédécias et ses sujets. Le v. 18 contient une allusion à un rite particulier de sacrifice qui rappelle Gen. **15** 10, 17 JE.

3me subdivision : 35.

De la fin du règne de Sédécias il faut remonter jusqu'à la dernière année du règne de Jéhojakim. Menacée par l'invasion de Nébucadnetsar, la tribu nomade des Récabites a

[1] La loi en question n'est du reste que la reproduction, légèrement amendée, d'un texte plus ancien (Ex. **21** 2-6 E) ; comp. plus haut, p. 108-111.

Digitized by Google

cherché un asile sous les murs de Jérusalem. Fidèle aux ordres reçus de leur aïeul Jonadab (comp. II Rois **10** 15, 23) ils repoussent victorieusement la tentation à laquelle les soumet Jérémie, et fournissent ainsi au prophète l'occasion de reprocher à ses concitoyens leur infidélité envers Dieu.

4me subdivision : 36.

Il faut retourner encore de quelques années en arrière pour arriver à la quatrième année de Jéhojakim. Nous avons eu l'occasion plus haut (p. 463) d'insister sur l'importance de ce chapitre, qui parle du livre dicté par Jérémie à Baruc et de la lecture qui en est faite dans le temple, puis devant les principaux chefs du peuple, enfin devant le roi. Jéhojakim détruisit le livre, et chercha, mais en vain, à faire saisir Jérémie et Baruc. Ceux-ci prirent un second rouleau et reconstituèrent, en y faisant des additions, le texte de celui que le roi avait brûlé[1].

5me subdivision : 37-43 7.

§ **204.** Nous abordons maintenant une suite de chapitres, formant une narration continue et partant de l'avènement de Sédécias pour aboutir à l'arrivée de Jérémie en Egypte. Le récit passe d'ailleurs sans transition de la première année de Sédécias à la fin de son règne, au moment où le siège de Jérusalem avait été temporairement levé. Jérémie, qui était encore en liberté, fut invité par le roi Sédécias à intercéder auprès de l'Eternel. Il dut répondre aux deux mandataires royaux que tout serait inutile : les Babyloniens reviendraient et prendraient la ville (3-10).

Peu après Jérémie sortit de Jérusalem pour aller dans le

[1] Il faut dans **36** 6 lire « un jour de jeûne », et non pas « le jour du jeûne »; comp. v. 9 et plus haut, p. 131, n. 1. De même, au v. 23, la traduction exacte n'est pas : « Quand Jehudi eut lu trois ou quatre pages, le roi coupa... et jeta... », mais bien plutôt : « Quand Jehudi avait lu trois ou quatre pages, le roi coupait... et jetait... », c'est-à-dire au fur et à mesure que le livre se déroulait. Cette rectification a son importance, car il est utile de relever que Jéhojakim a pris connaissance du recueil tout entier.

Digitized by Google

pays de Benjamin [1]. Accusé de désertion il fut, malgré ses protestations, saisi et emprisonné (11-16). Dans une entrevue secrète avec le roi, il eut l'occasion de lui annoncer encore une fois son destin, et obtint de lui non pas son élargissement, mais du moins son transfert dans la cour de la prison (17-21). De là il pouvait encore parler au peuple, et le fit de telle manière que les chefs, irrités contre lui, obtinrent du roi l'autorisation de le jeter dans une citerne vide (**38** 1-6). Un eunuque éthiopien intervint en sa faveur et, d'accord avec Sédécias, délivra le prophète, qui fut de nouveau enfermé dans la cour de la prison (7-13). Il eut encore un entretien avec le roi, et ne réussit pas à lui persuader de capituler (14-28).

Le ch. **39** raconte la prise de Jérusalem, la fuite de Sédécias et sa capture, etc. (1-10). Le commandant des troupes babyloniennes, sur l'ordre de son souverain, fit cesser l'emprisonnement de Jérémie et le traita avec égards (11-14). Les versets suivants (15-18) reviennent en arrière et traitent du sort réservé à l'eunuque mentionné au chapitre précédent.

Au début du ch. **40**, nous trouvons une suscription, annonçant une parole de l'Eternel adressée à Jérémie. La suite ne répond pas à ce commencement, il n'y a pas trace dans ce chapitre d'une « parole » de l'Eternel. C'est bien plutôt la continuation du récit des trois chapitres qui précèdent. Nous y voyons Jérémie mis en demeure de choisir s'il veut accompagner les déportés en Babylonie ou demeurer auprès de Guedalia, le nouveau gouverneur de la province de Juda. Le prophète choisit ce second parti (1-6). Autour du gouverneur se groupent bientôt divers chefs militaires judéens, et de nombreux Juifs, émigrés pendant la guerre, rentrent au pays qui recouvre une certaine prospérité (7-12). Malheureusement une intrigue est tramée contre Guedalia par un

[1] Les derniers mots du v. 12 présentent une grande obscurité. La traduction d'Ostervald et surtout celle de Segond sont de nature à rendre suspectes les intentions de Jérémie, et à légitimer l'accusation qu'on lui intenta. Le sens de la phrase en question paraît être plutôt qu'il allait à Anathoth pour y recueillir sa part (de revenu ou d'héritage) au milieu du peuple, c'est-à-dire des autres habitants de la bourgade.

Digitized by Google

membre de la famille royale, Ismaël; le gouverneur est assassiné, d'autres victimes succombent à leur tour (**40** 13-**41** 10). Les partisans de Guedalia réussissent à délivrer les prisonniers, mais une panique s'empare de tous ces malheureux: redoutant la colère du roi de Babylone, ils se proposent de s'enfuir en Egypte (11-18).

Cependant, avant de se mettre en route, ils consultent Jérémie en promettant de se soumettre à la décision qu'il leur fera connaître (**42** 1-6). Après dix jours d'attente le prophète leur communique la réponse à leur demande: il les exhorte à ne pas quitter le pays (7-22). Mais, irrités de cette solution, les chefs du peuple accusent Jérémie de subir l'influence de Baruc et de trahir leur cause. Ils émigrent en Egypte, entraînant avec eux le prophète et son compagnon (**43** 1-7).

On le voit, la narration se poursuit d'une façon continue du ch. **37** jusqu'ici. C'est l'histoire des événements survenus au cours de deux années environ, celle qui précède et celle qui suit la prise de Jérusalem. C'est donc la période du ministère de Jérémie qui nous est de beaucoup la mieux connue. Ce récit paraît avoir Baruc pour auteur.

6me subdivision: 43 8-13.

Ces quelques versets rapportent une action symbolique, accomplie par Jérémie en Egypte, dans la ville de Daphné (en hébreu Tahpanhès), et figurant l'invasion prochaine de Nébucadnetsar dans ce pays[1].

7me subdivision: 44.

§ **205.** Les Juifs réfugiés en Egypte pratiquant l'idolâtrie, et en particulier l'adoration de « la reine des cieux », Jérémie leur adresse des reproches et des menaces (1-14). Mais ses compatriotes s'obstinent dans leur conduite, en soutenant que leurs malheurs proviennent de ce qu'ils n'ont pas été fidèles à la reine des cieux (15-19). Jérémie au contraire

[1] La tuilerie (ou le four à briques) dont parlent nos versions (v. 9) comme située « à l'entrée de la maison de Pharaon » semble être bien plutôt une cour pavée en briques, ou peut-être simplement une place rectangulaire.

Digitized by Google

attribue la ruine de Jérusalem à un châtiment envoyé par l'Eternel pour punir l'idolâtrie (20-23), et renouvelle ses avertissements à ses compagnons d'exil (24-30).

8me subdivision : 45.

Ce chapitre, extrêmement bref, contient une parole à la fois de promesse et de menace adressée à Baruc, à l'occasion du fait mentionné dans **36** 4, dans la quatrième année du règne de Jéhojakim. Chronologiquement, ce morceau serait à sa place plus haut, mais le disciple et secrétaire de Jérémie a sans doute voulu réserver pour la fin ce document qui lui était personnel.

Arrivés au terme des morceaux narratifs contenus dans le livre de Jérémie, seconde et quatrième parties, ch. **26-29** et **34-45**, nous allons, pour plus de clarté, les replacer dans leur succession historique au moyen du tableau suivant :

26	1re année de Jéhojakim.
36	4e-5e » » »
45	4e » » »
35	fin du règne de »
37 1-2	1re année de Sédécias.
27-28	4e » » »
29	probablement de la même époque.
34 1-7	9e année de Sédécias (au commencement du siège).
37 3-21 **34** 8-22	10e année de Sédécias (pendt la suspension du siège).
38	10e ou 11e année de Sédécias.
39	11e année de Sédécias.
40-44	après la ruine de Jérusalem.

Cinquième partie : 46-51.

§ **206**. Tous les oracles de Jérémie contre les nations étrangères se trouvent rassemblés ici, avec une suscription spéciale (**46** 1). Certains détails dans les discours concernant Juda et dans les récits relatifs au ministère du prophète nous ont d'ailleurs préparés à connaître cette face de son activité, en le décrivant comme « prophète des nations » (**1** 5),

Digitized by Google

« établi sur les nations et sur les royaumes » (**1** 10); comp. aussi **18** 7-10, **27** 3-11, **36** 2, et surtout le ch. **25** dans son entier. Ce dernier forme en quelque mesure l'introduction au recueil des prophéties sur les peuples étrangers. Il est daté de la quatrième année de Jéhojakim, en d'autres termes de l'année où la bataille de Karkémisch transforma la situation générale de l'Asie occidentale. Il est assez vraisemblable que les oracles conservés dans les ch. **46-49** ont été composés à cette même époque, à l'exception toutefois de la seconde prophétie contre l'Egypte (**46** 13-26) et de celle qui s'adresse aux Elamites (**49** 34-39). Nous voyons le prophète se tourner successivement vers sept peuples différents, tous voisins de Juda et ayant eu de tout temps avec lui des relations le plus souvent hostiles. A toutes ces nations le prophète parle d'un fléau, envoyé par Dieu, et qui n'est autre que Nébucadnetsar, roi de Babylone.

1re subdivision : 46 (l'Egypte).

Cet oracle se décompose en deux parties ; il serait même plus exact de dire que nous avons ici deux oracles distincts. Le premier (3-12), précédé d'une suscription très précise (2), célèbre, sans nommer Babylone et son roi, la terrible défaite de l'armée égyptienne. La seconde prophétie (13-26), qui prédit à l'Egypte l'invasion d'une armée babylonienne et le triomphe de Nébucadnetsar, doit être considérée comme une œuvre plus tardive du prophète, composée durant son propre séjour en Egypte à la fin de sa vie, et en rapport étroit avec **43** 8-13. A la fin du chapitre (27-28) se trouve un court fragment à l'adresse d'Israël, lequel est simplement la répétition de **30** 10-11, et qui ne se rattache en rien à la prophétie contre l'Egypte. Voir plus haut, p. 487, ce qui concerne cette péricope, qui ne paraît pas être de Jérémie et qui d'ailleurs, si elle était authentique, n'aurait pas de raison de figurer ici.

2me subdivision : 47 (les Philistins).

Jérémie prédit aux Philistins, spécialement à Gaza et à Ascalon, leur destruction par un ennemi venant du nord (2 ; comp. **46** 10, 20, 24), qui n'est pas nommé, mais qui est cer-

Digitized by Google

tainement le roi de Babylone. Il y a dans cet oracle des réminiscences d'Amos et d'Esaïe. L'indication chronologique de la suscription (1) est obscure.

3me subdivision : 48 (Moab).

Autant le morceau précédent est bref, autant celui-ci est étendu et, pourrions-nous dire, amplifié. C'est une complainte un peu diffuse sur Moab, dont la ruine est imminente. Elle renferme des noms géographiques en nombre très considérable. Les emprunts faits à Es. **15-16** y sont fréquents : voir le v. 5 et surtout 29-38. Le verset terminal (47) énonce en quelques mots une promesse de restauration.

4me subdivision : 49 1-6 (Ammon).

Cette prophétie roule sur la ruine des Ammonites ; le conquérant n'est pas désigné, non plus que dans l'oracle précédent et dans les deux suivants, mais il ne peut s'agir que de l'empire babylonien. Nous rencontrons également ici des expressions empruntées à Amos, et un verset final promettant un rétablissement futur.

5me subdivision : 49 7-22 (Edom).

Les menaces dirigées contre Edom sont analogues à celles des morceaux précédents. Le v. 12 renferme une allusion à l'action symbolique du ch. **25**. L'envahisseur est comparé à un lion (19) et, comme plus haut (**48** 40), à un aigle (22) ; ces deux images s'appliquent à merveille au souverain babylonien. Nous aurons à revenir plus tard, quand nous traiterons du prophète Abdias, sur les rapports de son livre avec Jér. **49** 7-22.

6me subdivision : 49 23-27 (Damas).

Ici encore l'influence d'Amos se fait sentir (27). Le prophète décrit la catastrophe qui fond sur Damas, tandis que ses voisines Hamath et Arpad tremblent.

7me subdivision : 49 28-33 (Kédar et Hatsor).

La suscription (28) mentionne expressément Nébucadnetsar, qui est aussi nommé dans la prophétie même (30), comme

Digitized by Google

vainqueur de Kédar, des fils de l'Orient et des habitants de Hatsor. Il s'agit des tribus arabes vivant dans la région située à l'orient de la Palestine.

8me subdivision : 49 34-39 (Elam).

Cette prophétie est datée du commencement du règne de Sédécias. L'Eternel va briser Elam, il n'est pas dit par quel moyen. Le dernier verset fait entrevoir un avenir meilleur.

Les prophéties que nous venons de parcourir (**46-49**) ont été et sont encore regardées par plusieurs critiques comme ne pouvant pas être de Jérémie. Ce jugement est pour le moins très exagéré : la plupart des morceaux en cause présentent des caractères qui les rapprochent des œuvres incontestées du prophète et ne sont point indignes de lui. D'autre part, il faut reconnaître que si Jérémie en est l'auteur, il s'y montre, plus que dans le reste de ses prophéties, dépendant de ses devanciers, qu'il imite et qu'il cite abondamment. Mais cette particularité est surtout sensible dans l'oracle sur Moab (**48**), dont nous reparlerons tout à l'heure. Les oracles sur l'Egypte (**46**) sont vigoureux et originaux ; ils s'accordent admirablement avec les circonstances de l'époque. Les ch. **47** et **49** sont, il est vrai, partiellement inspirés d'Amos, mais cette raison est insuffisante pour en refuser la composition à Jérémie. Reste donc le ch. **48**, sur lequel il y a vraisemblablement lieu de faire des réserves. Il semble probable qu'un oracle originaire, analogue par ses dimensions et sa teneur à ceux sur la Philistie, sur Ammon et sur Damas, a été composé par Jérémie sur Moab et plus tard retravaillé, interpolé et amplifié, en partie à l'aide d'emprunts faits à Es. **15-16**.

9me subdivision : 50-51 (Babylone).

§ **207**. Aux oracles généralement brefs contre les peuples étrangers succède une prophétie très étendue, dirigée contre Babylone. La suscription l'attribue expressément à Jérémie. Dès le début, elle proclame la chute de Babylone comme étant sur le point de s'accomplir (**50** 2-3, 9-10). En même temps les fils d'Israël et de Juda sont appelés à revenir à

Digitized by Google

l'Eternel et à rentrer dans leur patrie (4-8). La péricope suivante décrit avec ironie l'effondrement de la puissance babylonienne (11-16). Comme il a frappé jadis le roi d'Assyrie, Yahvé frappera le roi de Babylone et relèvera Israël (17-20). Dans une série de tableaux successifs (21-30, 31-40, 41-46, **51** 1-14) le poète dépeint la catastrophe qui met fin à la puissance babylonienne. Il compare son sort à celui de Sodome et Gomorrhe (**50** 40 ; comp. **49** 18). L'ennemi qui la détruira vient du nord (**50** 3, 9, 41). Une image déjà employée dans **49** 19 se retrouve dans **50** 44 ; comp. aussi **50** 13 avec **49** 17. Quant à **51** 15-19, c'est la répétition pure et simple de **10** 12-16. **51** 20-24 montre en Babylone l'instrument dont Dieu s'est servi, et qu'à son tour il va briser (25-33). Aux v. 34-35 Jérusalem exhale sa plainte et appelle la vengeance sur Babylone. Et la peinture de la ruine de celle-ci recommence (36-46, 47-58) [1].

Cette prophétie est très généralement considérée comme inauthentique. Elle reflète les expériences, les sentiments et les aspirations d'un Juif vivant dans l'exil, longtemps après la destruction de Jérusalem, la déportation de ses habitants et la ruine du temple. Tandis que Jérémie a vu devant lui la longue durée de la suprématie babylonienne et a prêché à ses contemporains la soumission et la patience, le prophète de **50-51** se présente à nous dans une attitude tout autre. Pour lui, la chute de Babylone est imminente ; Israël en revanche touche au terme de ses malheurs et va pouvoir rentrer en possession de ses biens. Aux yeux de Jérémie, le coupable c'est le peuple de Yahvé, et le joug de Babylone doit être supporté comme étant voulu de Dieu. Dans **50-51** au contraire les fautes d'Israël et de Juda sont pardonnées, et c'est Babylone qui a accumulé sur sa propre tête tout un fardeau d'iniquités. On sent d'ailleurs chez l'auteur de cette prophétie, à l'égard de Babylone, une amertume et une animosité qui contrastent singulièrement avec la conduite et les

[1] A deux reprises au cours de cette prophétie, on rencontre des exemples du procédé déjà signalé plus haut (p. 484, n. 1) à propos de **25** 26 : *Schéschak* au lieu de *Babel* (**51** 41) et *Leb-qamay* (c'est-à-dire : « le cœur de mes adversaires ») au lieu de *Kasdim*, les Chaldéens (**51** 1).

Digitized by Google

sentiments de Jérémie tels qu'ils nous sont connus par ses paroles et par ses actes. Rappelons à ce propos la ligne de conduite qu'il a suivie en présence des penchants à la révolte contre Nébucadnetsar, tels que les ont manifestés Jéhojakim et Sédécias ; citons aussi ses prédications pendant le siège de Jérusalem, sa lettre aux déportés, son conflit avec Hanania ; surtout n'oublions pas le point de vue qu'il a défendu après la ruine de Jérusalem et même après le meurtre de Guedalia. A notre avis, on peut affirmer à bon droit que la prophétie des ch. **50-51** ne rentre pas dans le cadre du ministère de Jérémie. Ce n'est point là une raison d'en méconnaître la valeur. Au contraire, replacée dans son véritable milieu historique, c'est-à-dire vers la fin de l'exil, elle vient grossir le faisceau, si digne d'admiration, que forment Es. **40-55**, **13-14** 23, **21** 1-10.

Il reste à expliquer comment ce morceau, œuvre probable d'un disciple de Jérémie, a pu être inséré dans le recueil des œuvres du prophète et lui être formellement attribué par la suscription de **50** 1. La solution de ce problème paraît être fournie par la péricope **51** 59-64 que nous devons envisager maintenant. Il y est raconté que dans la quatrième année de Sédécias (comp. **27-28**) un seigneur judéen, peut-être le propre frère de Baruc, accompagna son souverain dans un voyage fait à Babylone. Jérémie aurait confié à ce personnage un rouleau, avec le mandat d'en donner lecture en Babylonie, et, par un acte symbolique, de le jeter dans l'Euphrate. Le prophète aurait ainsi confirmé ses déclarations relatives à l'échéance finale mais encore lointaine qu'il avait lui-même assignée à la suprématie babylonienne ; l'achat du champ d'Anathoth serait l'indication de la même espérance. Il n'y a pas lieu, pensons-nous, de mettre en doute l'historicité de cet épisode. Mais le contenu du rouleau n'étant pas indiqué tout au long, il peut être venu plus tard à la pensée d'un lecteur ou d'un copiste de combler cette lacune apparente et regrettable en insérant dans le livre de Jérémie l'oracle contre Babylone des ch. **50-51**, muni à cet effet d'une suscription, et de modifier le v. 60, dans un but facile à comprendre, en y ajoutant, d'une façon quelque peu pléonastique, un dernier membre de phrase.

Digitized by Google

Le livre de Jérémie porte encore, à la fin de **51** 64, une formule terminale : « Jusqu'ici sont les paroles de Jérémie ». Elle ne s'applique point spécialement aux ch. **50-51**, ni au recueil des prophéties contre les peuples étrangers, mais à l'ensemble de l'ouvrage. C'est donc le pendant et la contrepartie du titre énoncé dans **1** 1.

Appendice narratif : 52.

§ **208.** La circonstance que nous venons de relever suffirait à prouver, à elle seule, que le livre proprement dit de Jérémie se termine avec le ch. **51** et que le ch. **52** n'est qu'un appendice. Cette conclusion est de tous points confirmée par le caractère même de ce dernier morceau, qui reproduit la fin du livre des Rois (II **24** 18-**25** 30 ; voir plus haut, p. 371-372). L'identité de ces deux textes n'est pourtant pas complète. Ils présentent un assez grand nombre de divergences de détail qu'une lecture comparative fait facilement discerner. En outre Jér. **52** renferme (23) un renseignement relatif au temple et plus loin (28-30) des données statistiques sur trois déportations successives, qui font défaut dans le livre des Rois, et qui présentent de l'intérêt en prévenant les exagérations qu'on pourrait être tenté de commettre dans l'évaluation du nombre des déportés [1]. D'autre part, II Rois **25** 22 manque dans le livre de Jérémie, et les versets suivants (23-26) s'y trouvent reproduits, non pas dans le ch. **52**, mais dans **40** 7-9 et **41** 1-2. Les deux textes se retrouvent d'accord (Jér. **52** 31-34 = II Rois **25** 27-30) pour relater un dernier événement. Nous nous bornons à rappeler ici les ressemblances et les différences que présentent les deux documents, et nous nous en référons pour leur explication à ce qui a été dit plus haut.

En résumé, si nous récapitulons les résultats de notre analyse, nous aboutissons pour le livre de Jérémie à une con-

[1] Ces versets 28-30 de Jér. **52** manquent dans les Septante. Serait-ce l'indice du fait qu'ils constituent une adjonction très tardive au texte hébreu de Jérémie ? Ainsi s'expliquerait tout naturellement leur absence dans II Rois **25**.

Digitized by Google

clusion d'ensemble tout autre que celle où nous sommes arrivés à l'égard de celui d'Esaïe. Nous n'avons pas à en attribuer les diverses parties à plusieurs prophètes, distincts les uns des autres et appartenant à des époques diverses. A part quelques rares exceptions sur lesquelles nous allons revenir, nous avons affaire à un seul homme, qui se fait connaître à nous soit par ses propres paroles, soit par les récits pleins de sincérité de son alter ego Baruc. Peut-être, probablement même, la main d'un autre disciple a-t-elle ultérieurement introduit dans le livre quelques remaniements, transpositions, répétitions et adjonctions; dans son ensemble l'ouvrage n'en demeure pas moins le miroir fidèle du ministère accompli par Jérémie. Les morceaux contestés sont, rappelons-le, **10** 1-16, morceau d'une grande beauté et d'une portée considérable, qui, pour le fond et pour la forme, ne rappelle guère Jérémie; puis certains passages — tels **30** 10-11, 22, **31** 10-14, 35-37, **33** 17-26, — et la fameuse péricope sur le sabbat (**17** 19-27); nous avons dit ci-dessus notre sentiment sur ces questions. Rappelons aussi les doutes soulevés par les prophéties contre les nations étrangères, spécialement par le ch. **48**; notons surtout l'oracle contre Babylone (**50-51**) qui est, de tout le livre, la portion la plus probablement inauthentique. Quant au ch. **52**, il n'entre pas en ligne de compte ici, n'étant qu'un appendice occasionnel.

§ **209**. Si le livre de Jérémie soulève, au point de vue de l'authenticité de son contenu, moins de questions que tel autre ouvrage biblique du même genre, il présente en revanche, en ce qui concerne la critique du texte, une particularité remarquable. En effet, la version alexandrine de Jérémie diffère de l'hébreu dans des proportions exceptionnelles. Il est d'autres livres dans l'A. T. qui offrent, il est vrai, le même phénomène; tel est le cas d'Ezéchiel, des Proverbes, de Samuel et des Rois. Dans chacun de ces écrits, la traduction grecque s'écarte souvent et d'une façon notable du texte massorétique; dans Jérémie le désaccord va plus loin.

Si grande est la différence qu'on a pu très sérieusement poser la question de deux recensions différentes. On s'est demandé si l'original hébreu interprété par les Septante,

Digitized by Google

d'une part, et le texte adopté par les massorètes, d'autre part, n'étaient pas foncièrement et primitivement distincts, en d'autres termes s'il n'y avait pas eu dès l'origine deux éditions différentes du livre de Jérémie, en sorte que les divergences remonteraient au moins en partie jusqu'au prophète lui-même ou à son secrétaire. Cette hypothèse peut avoir été suggérée inconsciemment par le fait dûment établi que Jérémie et Baruc ont rédigé ensemble deux livres successifs. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on constatera que le premier rouleau, brûlé par le roi Jéhojakim, ne peut avoir survécu sous aucune forme. Seul le second rouleau a servi de base à toutes les rédactions, copies et traductions ultérieures. En outre, si l'on compare avec soin le Jérémie hébreu et le Jérémie grec, on reconnaît que leurs divergences, quelque nombreuses et importantes qu'elles soient, n'impliquent pas au début l'existence de deux ouvrages indépendants l'un de l'autre. La supposition de deux textes ou recensions originaires peut donc être mise de côté; mais il convient d'en retenir au moins ceci, qu'on a été tenté d'y recourir en présence des résultats fournis par la comparaison des deux textes.

A l'extrême opposé, nous rencontrons un autre système d'après lequel les traducteurs grecs seraient seuls responsables des multiples désaccords constatés. Sans doute il est permis de prêter au riche, et l'on sait surabondamment quelles libertés ont été prises dans la traduction des écrits bibliques comme dans celle d'autres ouvrages. Cependant la nature même des divergences signalées dans le cas du livre de Jérémie ne permet pas de les imputer toutes aux traducteurs alexandrins. Tout en leur faisant largement leur part, il faut admettre que le texte hébreu placé entre leurs mains s'écartait très fréquemment et profondément de celui qui nous a été transmis par la tradition massorétique. Il ne faut pas oublier que la version des Septante a vu le jour en Egypte, tandis que la fixation définitive du texte biblique s'est effectuée en Asie. La conclusion qui s'impose est donc celle-ci: le livre de Jérémie a subi, au cours des générations, des remaniements assez considérables pour qu'il se présente actuelle-

Digitized by Google

ment à nous sous deux formes sensiblement différentes. Mais, et c'est là le point important, ni le texte hébreu ni le texte grec ne peuvent, l'un à l'exclusion de l'autre, prétendre à reproduire le Jérémie primitif. Pour reconstituer celui-ci, il faut utiliser à la fois et concurremment les deux documents jumeaux. Somme toute, la supériorité paraît appartenir à l'hébreu; en divers points, pourtant, la leçon du grec semble devoir être préférée. Lorsque certains passages ne figurent que dans l'un des textes, il ne faut donner systématiquement raison ni à celui qui les conserve, ni à celui qui les supprime : il faut dans chaque cas peser le pour et le contre. En résumé la tâche du commentateur de Jérémie se trouve accrue en raison des faits que nous venons d'indiquer; mais ses ressources sont augmentées d'autant et il convient de l'en féliciter.

Exposons maintenant, d'une façon sommaire, en quoi les deux textes se différencient. Celui des Septante est beaucoup plus court. On a calculé qu'il y manque environ 2700 mots de l'hébreu, ce qui fait la huitième partie de l'ouvrage entier. Cette diminution n'est pas obtenue par le retranchement de toute une section du livre, ou d'un chapitre entier ici et là: les morceaux manquants ne sont jamais très étendus, les plus longs ne comptent guère plus d'une demi-douzaine de versets, et encore le nombre de ces péricopes complètement omises par les Alexandrins n'est-il pas très élevé. La brièveté relative du Jérémie des Septante est bien plutôt due à la suppression systématique de certains mots et de certains membres de phrases et à l'omission des qualificatifs, tels que « le roi », « le prophète », ou encore de la formule « ainsi dit l'Eternel [1] ». En additionnant toutes ces abréviations, on arrive à un résultat surprenant. D'un autre côté, il faut noter que parfois, mais rarement, le texte grec renferme des éléments étrangers à l'hébreu. Enfin, il convient d'observer que pour le ch. **52** les Septante ont traduit d'après l'hébreu du livre des Rois et non pas d'après celui de Jérémie.

[1] Cette formule n'a pas été retranchée moins de 64 fois par les Septante. Ceux-ci ont également à 56 reprises éliminé « des armées » dans la locution « l'Eternel des armées ».

Digitized by Google

La version alexandrine s'écarte encore de l'hébreu à un autre point de vue plus extérieur : les matériaux constitutifs du livre de Jérémie n'y sont pas classés dans le même ordre que dans la Bible hébraïque. La différence porte sur la place assignée aux oracles contre les peuples étrangers (**46-51**). Les Septante les intercalent au milieu du ch. **25** (entre le v. 13 et le v. 15, le v. 14 étant omis), et les disposent dans un ordre différent, comme suit : **25** 1-13, **49** 34-39 (Elam), **46** (Egypte), **50-51** (Babylone), **47** (Philistins), **49** 7-22 (Edom), **49** 1-6 (Ammon), **49** 28-33 (Kédar), **49** 23-27 (Damas), **48** (Moab), **25** 15-38, **26-45**, **52**.

Deux questions se posent à ce propos. La première concerne le groupement des prophéties adressées aux nations étrangères qui, comme on l'a vu, sont ordonnées tout autrement que dans l'hébreu. Lequel des deux arrangements paraît devoir être préféré ? On peut signaler des avantages de part et d'autre. Le grec commence par les peuples les plus éloignés (Elam, Egypte, Babylone), pour en venir ensuite aux pays plus voisins. L'hébreu, partant du sud (Egypte, puis Philistins), énumère ensuite les trois nations térachites, puis Damas et Kédar, pour finir dans l'Orient lointain avec Elam et Babylone. Il est difficile de proclamer la supériorité de l'un de ces plans sur l'autre ; d'ailleurs le plus rationnel ne serait pas pour cela nécessairement le plan primitif. Si, comme nous l'avons admis, les sept premiers oracles du texte hébreu datent de l'année de la bataille de Karkémisch, avec adjonction ultérieure de la seconde prophétie contre l'Egypte, de celle contre Elam sous Sédécias, enfin du long oracle inauthentique contre Babylone, l'ordre de la Bible hébraïque se légitimerait historiquement mieux que celui des Septante.

Cela dit, passons à la seconde question, relative non plus aux oracles contre les païens et à leur arrangement respectif, mais à l'agencement général du livre, modifié par l'insertion de ces mêmes oracles au milieu du ch. **25**. En faveur de la disposition adoptée par les Septante, on peut faire valoir les deux raisons suivantes. En premier lieu, il est incontestable que le ch. **25** fournit une introduction et une conclusion admirablement appropriées au recueil des prophéties traitant

Digitized by Google

des nations étrangères. En second lieu, le petit ch. **45**, qui se rapporte à Baruc et se trouve en tout état de cause en dehors de sa place historique, occupe, dans le système alexandrin, le tout dernier rang ; il termine le livre, ce qui cadre fort bien avec le rôle de Baruc comme rédacteur des œuvres de son maître. Enfin, à côté des deux motifs indiqués ci-dessus, on pourrait encore alléguer une présomption tirée du fait que, ni dans le livre d'Esaïe, ni dans celui d'Ezéchiel, les oracles à l'adresse des peuples païens ne sont relégués à la fin du recueil. Toutefois cette argumentation ne serait vraiment valable que dans le cas où les livres prophétiques, et celui de Jérémie en particulier, nous apparaîtraient composés, groupés et ordonnés d'après certaines règles ou certains principes. Or tel n'est point le cas, et ce qui frappe le plus quand on étudie ce sujet, c'est l'absence totale de système. Tel arrangement qui nous paraît plus logique, mieux motivé, risque fort d'être dû à un remaniement raisonné. La question qui nous occupe ici pourrait bien être, en petit, l'analogue de celle que soulève la comparaison de la distribution générale des livres dans la Bible hébraïque et dans la Bible grecque.

§ **210**. Le livre de Jérémie renferme en abondance des éléments narratifs qui forment environ le tiers de l'ouvrage. Celui-ci ne peut donc pas être apprécié comme s'il était exclusivement un recueil de prophéties, accompagnées çà et là de quelques courtes indications historiques. A ce point de vue il diffère sensiblement du livre d'Esaïe, et, comme nous le verrons prochainement, de celui d'Ezéchiel. De plus, les narrations ne sont point directement imputables au prophète lui-même. Elles sont l'œuvre de Baruc, qui s'y fait connaître comme un écrivain agréable et clair, mais dépourvu de puissance et sans grande originalité. Ce qui fait le charme et l'intérêt de ces récits, ce n'est pas tant leur forme, c'est bien plutôt la grande personnalité qu'ils font revivre devant nous. Mais passons du disciple au maître, et venons-en à Jérémie lui-même, envisagé comme prédicateur. Au point de vue littéraire, il est certainement inférieur à Esaïe. Il n'y a pas chez lui cette puissance, cette grandeur, cette variété, cette richesse de pensée et de forme, qui caractérisent Esaïe comme orateur

Digitized by Google

et écrivain et le placent au tout premier rang. La langue que parle Jérémie est aussi moins pure, moins classique que celle de son illustre devancier; l'influence de l'araméen s'y fait déjà sentir. Jérémie dispose, si je puis parler ainsi, d'un instrument moins parfait qu'Esaïe. Si, malgré cela, il produit sur le lecteur une impression profonde, s'il réussit à faire vibrer les cordes les plus diverses, s'il est tour à tour tendre, pathétique, véhément, incisif, si telles de ses pages atteignent le plus haut degré de l'éloquence, c'est qu'il a mis toute son âme dans sa prédication et que cette âme était une âme d'élite. Jérémie est donc un de ces écrivains ou de ces orateurs qu'il n'est guère possible d'apprécier en se plaçant strictement au point de vue littéraire. On ne se surprend pas à se demander s'il a du talent, s'il a du génie, s'il est un poète, un grand poète : on sent qu'il a un cœur et une conscience, qu'il a une mission, une tâche, un but, qu'il est avant tout une vie. On est donc tout naturellement conduit à glisser du terrain littéraire sur le terrain psychologique et religieux. Mais auparavant, il est juste de dire qu'il ne faudrait pas tirer des conséquences extrêmes du parallèle que nous avons esquissé entre Esaïe et Jérémie. On peut être inférieur à un modèle, et posséder pourtant d'incontestables qualités. Il y a chez Jérémie un naturel parfait, une façon pittoresque et captivante de s'exprimer, un choix d'images qui, pour être volontiers empruntées aux circonstances familières de la vie, n'en sont pas moins frappantes : telles la branche d'amandier, la marmite bouillante, la ceinture de lin, la cruche du potier, les deux corbeilles de figues, les citernes crevassées, et tant d'autres. On peut regretter le manque de concision : Jérémie se laisse facilement entraîner à développer sa pensée un peu longuement, ce qui tend à l'affaiblir. Les lois du parallélisme sont moins rigoureusement observées chez lui, et sa manière d'écrire forme en quelque mesure la transition entre le style poétique d'un Esaïe, d'un Osée ou d'un Amos et la prose oratoire et cadencée du Deutéronomiste. Ce dernier paraît avoir exercé sur Jérémie une influence marquée. Peut-être pourrait-on dire que Jérémie est le moins artiste des prophètes hébreux; mais cela ne

Digitized by Google

signifie pas que ses œuvres soient dénuées de beauté et de charme. Cela veut dire seulement que, dépréoccupé des règles et des procédés chers aux écrivains, il ne songe pas à la forme et ne se souvient, en tout temps, que du sentiment à exprimer et de l'impression à produire. La valeur des œuvres de Jérémie est donc essentiellement dans sa personnalité.

§ **211**. Jérémie est une nature sensible, et même sensitive. Il n'a rien de contenu et de stoïque. Les impressions qu'il ressent sont profondes et se traduisent immédiatement par des paroles, par des plaintes ou des prières. Il ne se dérobe point aux regards. Il expose candidement, parfois avec une touchante naïveté, les pensées qui l'abordent, les soucis, les regrets, les appréhensions auxquels il est en proie. Il livre tous ses secrets et se donne à connaître sans réserve. Il n'y a, croyons-nous, dans tout l'A. T., aucun autre prophète ou écrivain dont la vie intime se dévoile pour nous comme celle de Jérémie. Celui-ci nous devient familier, non pas seulement parce que nous possédons sur lui maintes précieuses données biographiques, mais aussi et surtout parce que, dans sa prédication, il se donne tout entier et qu'il laisse lire dans le fond même de son cœur. L'élément personnel tient donc la première place dans le livre de Jérémie, et cela bien qu'il s'agisse d'une vie toute de renoncement et de sacrifice : en disant personnel nous sommes à cent lieues de vouloir dire égoïste. Sans doute, le « moi » de Jérémie est fréquemment au premier plan, mais ce n'est pas le moi haïssable de l'homme qui ne songe qu'à soi-même et concentre sur sa personne tous ses soins et tous ses efforts. C'est au contraire le moi qui se dévoue et qui se donne, qui facilement s'accuse et se condamne, s'humilie et se repent. C'est le cœur qui vibre et qui palpite, qui aime et qui souffre. C'est la conscience qui ne transige pas, qui proteste et qui réagit, qui se redresse et s'affirme envers et contre tous, devant Dieu et devant les hommes. On respire, en lisant Jérémie, un parfum bienfaisant de franchise et de sincérité. Ce n'est pas lui qui dissimulerait ses timidités et ses défaillances. Dès le début (**1** 6), faisant le récit de sa vocation, il rapporte sa réponse à l'appel divin : « Ah ! Seigneur Eternel, voici, je ne sais point parler, car je

Digitized by Google

suis un enfant ». Plus loin, il ne craint pas de prendre pour ainsi dire Dieu à partie, de lui demander raison de la prospérité des méchants (**12** 1 ss.). Ailleurs (**15** 18), il va jusqu'à lui dire : « Tu es donc pour moi comme une source tarie, comme des eaux qui trompent ». Mais, non moins franchement, il nous transmet les paroles d'avertissement sévère et presque de réprimande que Dieu lui adresse (**15** 19). Jérémie nous a également conservé l'écho des plaintes qu'il n'a pu retenir dans ses jours de découragement (**15** 10, **20** 14-18) et de celles que lui ont arrachées les menées de ses ennemis (**11** 18 ss., **18** 18 ss.). Dans un passage remarquable entre tous (**20** 7 ss.) il trace le tableau fidèle de ses angoisses et de ses déchirements ; il lui semble avoir été la victime et pour ainsi dire la dupe de sa vocation. La tentation d'abandonner la lutte a été grande, il a failli y succomber :

Si j'ai dit : Je ne ferai plus mention de lui,
Je ne parlerai plus en son nom,
Il y a eu dans mon cœur comme un feu dévorant
Qui était renfermé dans mes os.
Je m'efforçais de le contenir et je ne le pouvais.

Il a donc résisté et persévéré, et, durant plus de quarante années, sa fidélité ne s'est point démentie ; il est resté ferme à son poste, toujours sur la brèche, ne se laissant intimider ni par les menaces, ni par les persécutions, ni par les coups, ni par la prison, ni par la perspective d'une mort cruelle.

§ **212**. C'est, nous l'avons dit, une nature sensitive, impressionnable, sujette aux découragements, que celle de Jérémie. Et c'est ce même homme qui a fourni une longue carrière d'incessant labeur, de luttes héroïques, d'infatigable dévouement. La promesse de son Dieu s'est accomplie : « Voici, je t'établis en ce jour sur tout le pays comme une ville forte, comme une colonne de fer et comme un mur d'airain, contre les rois de Juda, contre ses chefs, contre ses prêtres et contre le peuple du pays. Ils te feront la guerre, mais ils ne te vaincront pas, car je suis avec toi pour te délivrer, dit l'Eternel ». La puissance divine a opéré une merveilleuse transformation. Celui qui, par son tempérament, aurait paru, à vues humaines, peu propre à assumer un rôle

Digitized by Google

de lutteur, a été rendu capable de poursuivre sa mission jusqu'au bout. A mesure que les difficultés grandissaient et que les haines devenaient plus acharnées, le cœur de Jérémie était fortifié; et s'il passait par des heures de trouble et de faiblesse, il se relevait bientôt, pour reprendre, avec une énergie nouvelle, sa tâche de réformateur et d'intercesseur.

Ce vaillant champion, résistant aux rois comme à la populace, et prêt à affronter le martyre, ce témoin inébranlable de la vérité, ce prédicateur tenace et sévère ne ressemble en rien au portrait de Jérémie tel que le trace l'imagination ou pour mieux dire l'ignorance traditionnelle. De toute sa biographie, qu'on ne connaît pas, et de tout son livre, qu'on ne lit pas, on a retenu un seul fait, qui leur est d'ailleurs étranger : on sait que Jérémie a pleuré. En vain ferons-nous des efforts pour montrer l'inanité de cette conception; en vain rappellerons-nous qu'elle procède, non pas du livre de Jérémie, mais de celui dit des Lamentations, et du titre de ce dernier plutôt que de son contenu, et encore de ce titre mal traduit et mal compris. Tout sera inutile, et l'on persistera à voir en Jérémie un homme larmoyant, se répandant en doléances, et dont le nom seul éveille l'idée de la monotonie et de l'ennui. Le public continuera à employer le mot jérémiade, que Littré définit « plainte fréquente et importune », et dont il donne l'étymologie comme suit : « Jérémie, à cause des Lamentations de ce prophète ». Pour nous, nous ne nous lasserons point de protester contre cette appréciation et d'en proclamer l'injustice. Elle repose, comme on l'a vu, sur la base la plus fragile et la moins scientifique. Quand nous voudrons nous faire une idée de Jérémie, nous nous fonderons sur autre chose que sur un mot mal interprété et sans rapport direct avec le prophète. Nous nous adresserons à lui-même, nous irons droit à son livre, nous le lirons attentivement. Nous y trouverons, il est vrai, la mention des plaintes du prophète, mais ces plaintes, comme il a été dit plus haut, sont l'expression loyale des sentiments les plus nobles et les plus virils; elles attestent la gravité des crises traversées et rehaussent le prix des victoires remportées. Il y est aussi question de larmes répandues (9 1, 18); mais où est

Digitized by Google

le patriote qui, en présence des malheurs de son peuple et de sa ruine imminente, considèrerait comme une honte ou une faiblesse de s'attendrir ainsi? Enfin, les discours de Jérémie peuvent avoir été importuns pour ses auditeurs, parce qu'ils leur reprochaient, avec trop de raison et trop de persistance, leur culpabilité et leur aveuglement. En cela, Jérémie a été l'exécuteur fidèle et scrupuleux du mandat que Dieu lui avait conféré. Heureuses les époques qui voient surgir de semblables prédicateurs! heureuses surtout celles qui les écoutent!

§ **213**. La carrière de Jérémie, plus que celle de tout autre serviteur de Dieu en Israël, offre de frappantes analogies avec la vie et le ministère de Jésus-Christ, et les préfigure en quelque sorte. A lui aussi on pourrait appliquer le terme d' « homme de douleurs », car c'est au travers des souffrances qu'il a poursuivi jusqu'au bout la tâche qui lui incombait. Et c'est bien là certainement ce qui nous frappe le plus à la lecture de son livre: c'est le spectacle d'une existence consacrée tout entière et sans réserve à l'accomplissement fidèle d'une mission d'en haut. A côté de ce trait dominant, il importe de relever encore quelques autres caractères de la prédication de Jérémie, afin de marquer sa place et de faire ressortir sa valeur dans la théologie de l'A. T.

Tout d'abord, si nous le comparons avec Esaïe quant à la manière dont il annonce le châtiment et prêche la repentance, nous constatons un changement considérable, bien compréhensible d'ailleurs en tenant compte de la marche des événements. Les menaces d'Esaïe sont encore à échéance lointaine: le royaume de Juda chancelle, il est ébranlé, mais sa ruine et même son abaissement peuvent encore être conjurés; le temple de l'Eternel n'est point voué à une profanation et à une destruction certaines. Jérémie au contraire a vécu au moment précis où le dénouement s'approche et se consomme: Juda, privé de son autonomie, est devenu un pays vassal, en attendant qu'une dernière convulsion le réduise à n'être plus qu'une simple province, fraction insignifiante du grand empire babylonien; Jérusalem et son sanctuaire succombent dans le cataclysme final. Jérémie a traversé cette époque décisive; il a vu s'effondrer, du moins aux yeux des hommes,

Digitized by Google

toutes les institutions auxquelles Israël tenait et toutes les espérances dont il se nourrissait. Il a survécu à ce désastre, et sa foi y a survécu avec lui.

Il a compris qu'il pouvait entrer dans les voies de Dieu de transformer ses plans et d'adopter des moyens nouveaux : cette pensée est exprimée d'une façon pittoresque et saisissante dans le passage qui nous montre Jérémie dans l'atelier du potier (**18** 1-10). Du principe ainsi posé il a fait une application de la plus haute portée dans la célèbre prophétie où il trace le tableau de la nouvelle alliance (**31** 31-34). A l'alliance ancienne, violée et tombée en désuétude, il en oppose une autre, infiniment supérieure.

Les termes mêmes qu'emploie Jérémie pour décrire cet avenir meilleur, l'insistance avec laquelle il souligne le salut de « tous, du plus petit jusqu'au plus grand », prouvent, d'accord avec maint autre passage de ses discours, l'importance grandissante que, à partir de Jérémie, le prophétisme attribue à l'individu. On peut dire que désormais la conception des rapports de Dieu avec ses créatures a subi une profonde modification ; la nation, comme ensemble, n'est plus uniquement en cause ; l'individualisme commence à affirmer ses droits. Il est également intéressant de relever combien la notion d'alliance, si familière à quiconque s'occupe de théologie biblique, appartient essentiellement à Jérémie et à son temps. Sans vouloir nier qu'on la rencontre occasionnellement dans des écrits plus anciens, par exemple dans le Yahviste, nous constatons pourtant qu'elle n'apparaît comme terme usuel qu'à partir de Jérémie et du Deutéronomiste. Chez ce dernier, toutefois, les actes extérieurs et les institutions jouent un rôle dans les relations de Yahvé avec son peuple ; cela tient au caractère même d'un document destiné à concilier deux tendances. Jérémie, au contraire, prend à l'égard des formes et des rites l'attitude la plus indifférente, au point qu'il semble les rejeter entièrement. Spiritualiste dans l'âme, il entrevoit, comme point culminant de ses espérances, un temps où la volonté divine deviendra une loi intérieure, gravée dans les cœurs.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Le livre d'Ezéchiel.

§ **214**. Dérivé d'une racine exprimant la notion de force, le nom d'Ezéchiel, *Yekhezqel*, signifie « Dieu est fort » ou « Dieu fortifie ». On ne le rencontre pas fréquemment dans l'A. T.; outre le prophète, il n'est porté que par un prêtre mentionné dans I Chron. **24** 16. Ezéchias est une formation tout à fait parallèle, avec substitution de Yahvé à Dieu (*El*).

Le père d'Ezéchiel se nommait Bouzi (**1** 3). Il nous est tout à fait inconnu[1]. Nous ne pouvons même pas dire si le qualificatif de prêtre, qui suit son nom, se rapporte à lui ou bien à Ezéchiel lui-même.

Ezéchiel était marié (**24** 18); sa femme mourut peu avant 586. Nous ignorons s'ils eurent des enfants.

Toute la carrière prophétique d'Ezéchiel s'est écoulée en Babylonie. En effet, il a fait partie des déportés que Nébucadnetsar emmena de Jérusalem en 597 avec le roi Jéconias. C'est donc un contemporain de Jérémie, mais plus jeune : il a commencé son ministère alors que celui de Jérémie durait déjà depuis un tiers de siècle. Leur sphère d'activité a d'ail-

[1] Le judaïsme a parfois voulu identifier Bouzi avec le prophète Jérémie en personne. C'est en effet une théorie rabbinique que, lorsque le père d'un prophète est nommé, ce père doit avoir été, lui aussi, un prophète. En rattachant étymologiquement Bouzi à la racine *baza*, mépriser, on y voit aisément un pseudonyme de Jérémie, « le méprisé ». David Kimkhi lui-même paraît avoir patronné cette interprétation, quelque artificielle et fantaisiste qu'elle soit.

Digitized by Google

leurs été très différente : Ezéchiel n'a été appelé à travailler que parmi ses compagnons d'exil.

La vocation d'Ezéchiel date de la 5me année de sa déportation[1], c'est-à-dire de l'an 592 (**1** 2). La dernière prophétie datée de son livre (**29** 17) appartient à la 27me année, en sorte que la durée de son ministère a été de vingt-deux ans au moins (592-570). Pendant tout ce temps, Ezéchiel a résidé dans une colonie de Juifs déportés, à Tel-Abib (le monticule des épis), sur les bords d'un cours d'eau nommé le Kebar[2].

§ **215.** Le principal, ou pour mieux dire l'unique événement de cette période, fut la prise de Jérusalem en 586 et sa destruction totale. Il importe de ne point méconnaître ni même amoindrir l'influence que ce fait capital exerça sur Ezéchiel et sur son entourage. On peut dire que cette date partage sa carrière en deux parties distinctes ; il se fit en effet, à la nouvelle de la catastrophe de 586, une révolution ou du moins un changement marqué dans l'âme des déportés et dans leur attitude à l'égard du prophète qui vivait au milieu d'eux. De là résulta pour Ezéchiel lui-même une modification sensible dans les conditions de son activité et dans sa façon de concevoir le présent et l'avenir. Jusqu'à ce que la ruine de Jérusalem eût donné raison à ses prévisions pessimistes, il était l'objet des défiances et des dédains ; on le tenait pour nul et non avenu, on haussait les épaules et on

[1] D'après une autre indication (**1** 1), cette même année était « la 30me », sans que nous puissions déterminer le sens de cette numération. S'agit-il de l'âge du prophète, lequel aurait ainsi été, au moment de sa déportation, dans sa 25me année ? Ce serait la solution la plus simple ; mais les écrivains hébreux n'emploient pas une forme aussi absolue quand il s'agit de l'âge de quelqu'un. D'autres explications ont été proposées : on a voulu compter les trente ans à partir de la réforme de Josias ou de l'avènement de Nabopolassar, père et prédécesseur de Nébucadnetsar. Mais pourquoi ces faits deviendraient-ils le point de départ d'une ère, et surtout quel serait le motif d'en taire la mention ? Le mieux est de reconnaître que cette donnée chronologique demeure inexplicable.

[2] Il s'agit probablement d'un canal, mentionné sous le nom de *Kabarou* dans les inscriptions de l'époque d'Artaxerxès I. C'est à tort qu'on a voulu autrefois y voir le Chaboras, affluent de la rive gauche de l'Euphrate près de Circésium, et dont le nom s'écrit tout différemment en hébreu (II Rois **17** 6, **18** 11, I Chron. **5** 26).

Digitized by Google

persistait à se bercer d'illusions. Ezéchiel eut à traverser de pénibles années d'isolement spirituel ; ce fut un temps d'adversité, mais aussi de saine et fortifiante discipline. Lorsque l'événement eut justifié ses plus sombres pronostics et que Jérusalem fut tombée pour ne pas se relever, il devint impossible aux exilés de ne pas rendre hommage au prophète, au moins extérieurement. Si le changement, survenu en eux, eût été profond, et qu'il se fût agi d'une conversion réelle, le résultat aurait été excellent et Ezéchiel aurait trouvé un terrain admirable pour continuer son travail. Malheureusement la surface seule fut modifiée, les égards témoignés au prophète ne furent que des apparences ; mieux eût valu pour Ezéchiel avoir à subir une prolongation des railleries, des mépris et des animosités, que de jouir d'une considération factice et de recueillir une approbation de pure forme.

Je m'accuse de n'avoir, dans un ouvrage antérieur [1], mis en lumière que d'une façon insuffisante l'importance majeure des événements de 586 pour l'intelligence du ministère d'Ezéchiel. En poursuivant mes études personnelles et en utilisant les travaux récents, j'ai été conduit à reconnaître qu'il y avait là un défaut dans ma conception d'Ezéchiel.

§ **216**. En revanche, sur d'autres points concernant la personne du prophète et son mode d'action, j'ai été de plus en plus affermi dans mes vues, et j'ai constaté avec satisfaction que, dans leur généralité, les commentaires modernes sur Ezéchiel et les ouvrages historiques et théologiques qui lui sont consacrés se meuvent sur le terrain où je m'étais placé moi-même. Ainsi l'ancienne théorie, soutenue entre autres par Reuss, et d'après laquelle le livre d'Ezéchiel ne serait pas autre chose que « des élucubrations littéraires, le produit d'un travail de cabinet, le fruit du recueillement et de la contemplation », est à l'heure actuelle de plus en plus abandonnée. « Ezéchiel, dit encore Reuss, n'a pas été orateur ; il est écrivain.... Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour arriver à soutenir qu'il ait jamais eu l'occasion de se mêler activement aux affaires, de sortir de sa retraite

[1] *La mission du prophète Ezéchiel*, Lausanne 1891.

Digitized by Google

pour paraître sur la scène où s'agitaient les passions et où se déroulaient les événements. Si, dans la sphère dont son livre ne parle pas, dans ses rapports avec les déportés, il devait en avoir été autrement, du moins cela ne nous regarde pas ici, et nous pourrons y revenir à une autre occasion. Mais, pour le moment, les anciens, qui sont introduits de temps à autre, ne sont positivement que des comparses, des décors (ch. **20** etc.). L'épouse que l'auteur nous représente mourante, et pour laquelle il n'a pas une larme de regret, n'est pas un être réel, chair et os comme nous, mais, comme celle d'Osée, un hiéroglyphe facile à déchiffrer (ch. **24**). En général, tout ce qui se présente ici comme un fait concret, ou même comme un acte symbolique, porte le cachet de la pure fiction. La prophétie ne parle pas, chez Ezéchiel, par la bouche à l'oreille, mais à l'œil par le pinceau ; l'esprit se fait chair, la rhétorique devient tableau »[1].

Sur tous les sujets qu'il aborde, cet exposé est en contradiction avec les idées modernes sur Ezéchiel, et avec celle que je me fais de ce prophète. Reuss prétend qu'Ezéchiel n'est jamais intervenu dans les affaires de ses compagnons d'exil, ou du moins que son livre ne mentionne aucun fait de ce genre ; il consent bien à admettre que de semblables rapports peuvent avoir existé, mais dans des conditions telles que nous devons forcément les ignorer. Il n'attribue non plus aucune réalité aux anciens du peuple ; leurs entretiens avec Ezéchiel sont à ses yeux purement fictifs. La femme du prophète n'est elle-même qu'un « hiéroglyphe », et, conséquent avec lui-même, Reuss la compare à la femme d'Osée : nous acceptons pleinement cette assimilation, la femme d'Osée étant à notre avis un être réel, un personnage historique et celle d'Ezéchiel également. Les « rapports d'Ezéchiel avec les déportés », bien loin d'être passés sous silence dans son livre, nous paraissent y tenir une place considérable, à tel point que, lorsque le prophète parle « des enfants d'Israël », de « la maison d'Israël » ou de « son peuple », il entend parler des déportés et non pas des Juifs demeurés en Judée. Le

[1] Edouard Reuss : *La Bible, Ancien Testament*, deuxième partie (*Les Prophètes*), Paris 1876, II, p. 10.

Digitized by Google

but qu'il doit se proposer est de prouver aux déportés, par l'activité qu'il déploiera, « qu'un prophète a surgi au milieu d'eux » (**2** 5, **33** 33).

Quant aux actions symboliques, que Reuss envisage comme des figures de rhétorique, on s'accorde toujours davantage à y voir des faits réels, des actes accomplis sous les yeux des spectateurs afin de les impressionner et de leur donner une leçon de choses. S'il en est, sur le nombre, dont l'exécution soulève de vraies difficultés, il ne faudrait en tout cas pas parler d'impossibilités. Même la réclusion du prophète, astreint à rester étendu dans sa maison pendant un temps prolongé (**4** 4-17), a été mise en rapport avec d'autres passages de son livre, et l'on s'est demandé si de pénibles circonstances de santé ont peut-être fourni au prophète une représentation saisissante des maux infligés à son peuple. Cette supposition, dont Klostermann est l'auteur, a été fort mal accueillie au début par plusieurs, qui lui reprochaient de transformer le prophétisme en un phénomène pathologique. Puis on est revenu de ces exagérations, on a mieux compris le sens et la portée de l'hypothèse, et on a pu la considérer sinon comme démontrée, du moins comme admissible.

La lettre que Jérémie (**29**) adressa aux déportés mentionne deux prophètes qui « prophétisaient le mensonge au nom de l'Eternel », et exerçaient une grande influence sur la conduite de leurs compagnons d'exil. Or, s'il pouvait se rencontrer au milieu des Juifs transportés en Babylonie des hommes prétendant à tort recevoir des révélations de Dieu et prêchant en son nom, n'y a-t-il pas lieu de voir en Ezéchiel un dépositaire authentique de la vérité divine, travaillant dans l'une des colonies formées par ses compatriotes à faire prévaloir les principes religieux et moraux qui lui tenaient à cœur? Son activité, telle que son livre nous la fait connaître, est précisément celle que suppose et réclame la situation des exilés. La façon même dont ceux-ci se trouvent décrits correspond parfaitement aux indications qui nous sont fournies sur leur compte par le livre de Jérémie. En Babylonie, comme à Jérusalem, durant les années qui s'écoulèrent de 597 à 586, on se berça des mêmes illusions, on caressa les mêmes chimères.

Digitized by Google

Pour les déportés, comme pour les Juifs restés en Palestine, il y avait une espérance, ou mieux une certitude, qui primait tout le reste : Jérusalem devait subsister, sa chute était inconcevable. Mais pour Ezéchiel, comme pour Jérémie, c'était là une utopie, une erreur, une source dangereuse de fausse sécurité ; en réalité, c'étaient les déportés de Babylonie qui constituaient la semence de l'avenir, la ressource d'Israël. Chose étrange, cette conviction était lente à pénétrer dans l'esprit des déportés : quelque réconfortant que dût être pour eux ce point de vue, ils mettaient à le repousser un zèle égal à celui que déployait dans le même sens l'entourage du roi Sédécias à Jérusalem. Ezéchiel rencontrait autour de lui l'indifférence et l'hostilité. La catastrophe de 586 causa naturellement une sensation profonde. Il ne pouvait plus être question de nier l'évidence : Ezéchiel n'avait pas trompé les déportés, « un prophète avait surgi au milieu d'eux ». Alors commence pour lui une phase de crédit et de popularité, au moins en apparence. On va l'entendre, on l'écoute, on trouve qu'il parle bien (**33** 30-33). Mais le prophète aurait tort de croire la bataille gagnée : la réforme qu'il prêche est encore loin de s'accomplir. Il faut donc qu'il persévère, sans se laisser abattre par les propos décourageants qu'il entend autour de lui (**37** 11). La vision des ossements desséchés, reprenant vie contre toute espérance, au souffle de l'esprit, a pour but de relever son courage et de le fortifier pour la lutte.

§ **217.** Si tel est le portrait d'Ezéchiel, d'après les données de son livre, il est facile de comprendre avec quelle énergie nous repoussons l'assertion qu'Ezéchiel n'a pas été orateur. Pour parler ainsi, il faut méconnaître ou travestir les indications qui abondent dans ses écrits et qui nous le montrent en contact incessant avec son entourage. Il semblerait d'ailleurs qu'on ait été conduit à refuser à Ezéchiel un rôle actif comme orateur afin de pouvoir plus sûrement faire de lui un écrivain. Ces deux qualités sont-elles donc incompatibles ? Pour nous, nous nous garderons soigneusement de verser dans l'autre extrême : après avoir reconnu en Ezéchiel un orateur, ou plus exactement un prédicateur, nous nous hâterons d'ajouter qu'il fut également un écrivain. Son livre est

Digitized by Google

beaucoup plus « composé » que ceux d'Esaïe ou de Jérémie; on y sent davantage la pensée ordonnatrice, la préoccupation littéraire. Ezéchiel n'a pas laissé à autrui le soin de recueillir le contenu de ses discours, il ne s'en est remis qu'à lui-même et a été, si je puis dire ainsi, son propre Baruc. Aussi son ouvrage se présente-t-il à nous dans un ordre plus satisfaisant et répond-il dans une plus large mesure à l'idée que nous nous faisons d'un semblable recueil. A vrai dire, le plan général de l'œuvre offre encore quelques obscurités; la distribution des morceaux ne s'explique pas toujours d'une façon naturelle. Mais en somme, comme nous le verrons par l'analyse, une pensée directrice a certainement présidé à l'assemblage et à la disposition des matériaux.

Quelques-uns des morceaux sont datés, et cela d'une façon précise, avec mention non seulement de l'année, mais aussi du mois et du jour. En voici le tableau [1] :

1 1-2	5me année	4me mois	5me jour.
8 1	6me »	6me »	5me »
20 1	7me »	5me »	10me »
24 1	9me »	10me »	10me »
29 1	10me »	10me »	12me »
26 1	11me »	?	1er »
30 20	11me »	1er »	7me »
31 1	11me »	3me »	1er »
33 21	12me »	10me »	5me »
32 1	12me »	12me »	1er »
32 17	12me »	?	15me »
40 1	25me »	(1er) »	10me »
29 17	27me »	1er »	1er »

Il est regrettable que ces données chronologiques soient si inégalement distribuées, et surtout qu'elles ne soient pas plus abondantes. D'après la façon dont elles sont réparties on s'aperçoit à première vue que l'ordonnance du recueil a

[1] Dans **26** 1 et **32** 17 le mois n'est pas indiqué; dans **40** 1 non plus, mais la mention « au commencement de l'année » autorise à supposer qu'il s'agit du 1er mois. Dans **32** 1 et **33** 21 la version syriaque a: la 11me année, au lieu de: la 12me; dans **32** 17 les Septante ont: le 1er mois.

Digitized by Google

dépendu dans une certaine mesure de la succession historique, mais non pas d'une manière rigoureuse et systématique.

Il est impossible de déterminer si l'activité littéraire d'Ezéchiel a commencé dès le début de son ministère prophétique, ou bien s'il s'est mis tardivement à rédiger ses œuvres. La fin de sa carrière nous est d'ailleurs totalement inconnue; rien ne permet de supposer qu'il ait vécu jusqu'en 538 et qu'il ait par conséquent encore été témoin de la chute de Babylone et de l'édit de restauration. Diverses légendes, fort peu dignes de créance, ont été répandues à son sujet. De ce nombre est le récit d'une entrevue d'Ezéchiel avec Pythagore; c'est Clément d'Alexandrie qui rapporte ce bruit, sans y ajouter foi lui-même. La chronologie ne s'y opposerait pas, mais les preuves font totalement défaut. Il ne faut pas davantage attacher d'importance au fait qu'on montrait au moyen âge, près de Bagdad, un prétendu tombeau d'Ezéchiel.

§ **218**. Le livre d'Ezéchiel se divise en quatre parties. La première, qui comprend exactement la moitié de l'ouvrage, soit les ch. **1-24**, est entièrement consacrée à Israël; elle est formée, sinon exclusivement, du moins pour la plus large part, de discours prononcés par Ezéchiel avant la ruine de Jérusalem et de souvenirs personnels du prophète, se rattachant à la même période de son ministère. La seconde partie (**25-32**) contient les prophéties relatives aux peuples étrangers. Dans la troisième (**33-39**) le point de départ est la catastrophe de 586; le prophète y rattache des discours dont la préoccupation dominante est celle de l'avenir d'Israël, tandis que dans les ch. **1-24** le présent et le passé occupaient la première place. La tendance de la troisième partie s'accentue et se précise encore dans la quatrième (**40-48**) qui trace le programme de la restauration, de la reconstruction du temple, de l'organisation future du culte, etc.; tout cet exposé porte le caractère d'une législation, en sorte qu'on l'appelle la Thora d'Ezéchiel, et en même temps il est présenté sous la forme d'une vision.

On le voit, l'ordonnance du livre d'Ezéchiel est simple, et le plan adopté plus méthodique que celui des livres pro-

Digitized by Google

phétiques examinés précédemment. La principale question qu'il faille encore se poser est celle de la place assignée au groupe des oracles consacrés aux nations païennes. Pourquoi ceux-ci sont-ils réunis dans une division qui sépare les recueils concernant Israël? pourquoi ne sont-ils pas reportés à la fin du livre? La réponse nous paraît fournie par les suscriptions mêmes de ces prophéties, c'est-à-dire par les indications chronologiques qui y sont contenues. Toutes, ou presque toutes, elles appartiennent aux deux ou trois années qui précèdent et suivent immédiatement les événements de 586. Elles figurent donc bien à la place historique qui leur convient, et nous nous trouvons confirmés par là dans l'idée que le livre d'Ezéchiel, au moins dans ses traits essentiels, a été conçu d'après un principe chronologique.

Première partie : 1-24.

1re subdivision : 1-3.

§ **219**. Le récit s'ouvre par une double indication chronologique, dont il a déjà été parlé plus haut. Cette circonstance fait supposer que la suscription actuelle (1-3) est formée de deux éléments distincts, et cette hypothèse est encore corroborée par le fait qu'aux v. 2-3 il est parlé d'Ezéchiel à la troisième personne, tandis qu'au v. 1 c'est le prophète qui parle lui-même comme dans toute la suite du livre.

A partir du v. 4 commence la description d'une vision, offrant aux regards d'Ezéchiel le tableau d'une théophanie. Le prophète contemple et dépeint en grand détail quatre êtres d'un aspect extraordinaire, qui, accompagnés de quatre roues couvertes d'yeux, servent de supports au trône du Très-Haut. Sur ce trône se montre, d'une façon à la fois éblouissante et imprécise, « une apparence comme un aspect d'homme » (26) ; « c'était l'aspect de l'apparence de la gloire de Yahvé » (28). Malgré la longueur du morceau consacré à retracer cette vision et la façon circonstanciée dont chaque détail est expliqué, l'impression produite a quelque chose de vague; on n'arrive à se représenter clairement ni les êtres mystérieux, ailés et à quatre faces, ni la structure des roues

Digitized by Google

et leur agencement, ni la vision dans son ensemble[1]. Toutefois la lecture de cette page, malgré ses obscurités et son imprécision voulue, n'en produit pas moins un grand effet. A divers égards il est intéressant de la comparer avec le tableau analogue et pourtant si différent qu'Esaïe a esquissé dans le récit de sa vocation (Es. **6**).

Au ch. **2** le prophète entend l'appel divin et reçoit son mandat de prédicateur au milieu des enfants d'Israël, « maison de rébellion ». Un rouleau, couvert d'écriture, lui est présenté, et il s'en nourrit (**2** 8-**3** 3) ; ce symbole figure le message dont il est dorénavant le porteur. Une seconde fois ses instructions lui sont données, puis la vision disparaît. Le prophète demeure seul, sous l'action de l'esprit ; « je m'en allai, dit-il, rempli d'amertume dans l'échauffement de mon esprit, et la main de l'Eternel agissait sur moi avec puissance » (**3** 14). Il arrive ainsi à Tel-Abib, au milieu des déportés, et reste dans le silence pendant sept jours[2]. Au bout de ce temps un nouvel appel lui est adressé (16-21), lui traçant son programme (comp. **33** 7-9) ; la gloire de l'Eternel lui apparaît une seconde fois « dans la plaine » (22-23) ; il reçoit l'ordre de s'enfermer dans sa maison et d'observer un mutisme absolu, sauf quand Dieu aura un message à lui confier (24-27).

2me subdivision : 4-7.

Cette section commence par trois actions symboliques. La première (**4** 1-3) est des plus simples : le prophète trace sur une brique un plan de Jérusalem assiégée, et figure lui-même les assaillants. Il indique par là que Yahvé son maître sera, dans la crise finale, du côté des agresseurs, et non pas avec les défenseurs de la place.

[1] La fameuse vision d'Ezéchiel de Raphaël est une conception grandiose malgré les petites dimensions de la toile; elle est directement inspirée par le texte du prophète, mais ne peut aucunement prétendre à en reproduire strictement les données.

[2] L'arrivée d'Ezéchiel à Tel-Abib n'implique pas nécessairement qu'avant sa vocation il résidât dans une autre localité; il suffit d'admettre qu'au moment où il eut sa première vision il se trouvait dans la solitude, à quelque distance du village.

Digitized by Google

La seconde action symbolique (4-17) soulève de grandes difficultés. Couché et immobile, le prophète figurera d'abord Israël, puis Juda; pour le premier, il restera ainsi étendu pendant 390 jours[1], pour le second, 40 jours : « un jour pour chaque année ». Sa boisson sera réglée ainsi que sa nourriture, et celle-ci préparée dans des conditions répugnantes. Sur ce dernier point toutefois, le prophète obtient un adoucissement. Ce détail constitue, à côté d'autres motifs, un argument en faveur de ceux qui croient, comme c'est mon cas, à l'accomplissement réel des actes symboliques par les prophètes en général, et par Ezéchiel en particulier. L'exemple qui nous occupe est, il est vrai, l'un de ceux qui soulèvent le plus d'objections. Il ne saurait pourtant être question d'impossibilité, et, dans l'histoire du christianisme et d'autres religions, il n'est pas rare de rencontrer certains personnages qui, par piété, se soumettent à des épreuves analogues.

En troisième lieu (**5** 1-4) le prophète coupe sa chevelure, et symbolise, en livrant ses cheveux au feu, au rasoir, au vent, le sort des habitants de Jérusalem ; il n'en réchappera qu'un faible reste. A ces trois actions, et plus spécialement à la dernière, le prophète rattache un discours de menaces, prédisant la ruine de Jérusalem (5-17). Ce morceau n'a pas l'allure poétique habituelle des prophéties de ce genre.

Il en est autrement des ch. **6** et **7** qui, eux aussi, décrivent la catastrophe prochaine, mais qui emploient pour cela la forme cadencée de la poésie hébraïque. Ces deux oracles ont des suscriptions distinctes. Celui du ch. **6** s'élève contre l'idolâtrie. Le suivant fait un tableau dramatique de la fin imminente, du jour terrible où tous seront frappés, enchaînés, déportés, et le sanctuaire souillé.

Aucun des morceaux contenus dans cette section ne porte une date. Il est probable qu'ils appartiennent aux débuts du ministère d'Ezéchiel, ce qui n'exclut pas la possibilité de certaines retouches ou adjonctions ultérieures.

[1] D'après les Septante : 190 jours; cette leçon est plus plausible que celle du texte hébreu.

Digitized by Google

3me subdivision : 8-11.

§ **220.** Ces quatre chapitres forment un tout, daté de la 6me année (à partir de 597), et contenant le récit d'une vision du prophète. Celui-ci aperçoit une figure humaine, étincelante, qui le saisit et le transporte à Jérusalem, « dans des visions de Dieu ». Là, à l'entrée du temple, il contemple la gloire de l'Eternel, telle qu'il l'a vue et décrite au jour de sa vocation. Mais il voit aussi, à la porte du sanctuaire, « l'idole de la jalousie, qui excite la jalousie de Yahvé » (3). Il voit des représentations variées d'animaux et de reptiles et soixante-dix anciens de Juda occupés à encenser ces idoles. Il voit les femmes juives pleurant le dieu phénicien Thammouz. Il voit, dans le parvis intérieur, une troupe d'environ vingt-cinq hommes se prosterner devant le soleil. Alors (**9**) apparaissent les exécuteurs du châtiment. Ils sont précédés d'un messager qui marque d'un signe spécial ceux qui doivent échapper à la destruction. Celle-ci commence par le sanctuaire et se poursuit dans la ville entière.

Le ch. **10** renouvelle, avec certaines variantes, la description de la gloire de l'Eternel, qu'on a lue au ch. **1**. Les êtres mystérieux qui portent le trône divin sont appelés ici non plus animaux (ou êtres vivants), mais chérubins, et dans l'énumération des quatre visages attribués à chacun d'eux, la face de taureau du ch. **1** est remplacée par une face de chérubin. Tout l'ensemble de l'apparition se met en mouvement sous les regards du prophète et s'arrête sur le seuil de la porte orientale du temple. Près de là, Ezéchiel aperçoit vingt-cinq hommes [1], d'entre lesquels deux lui sont personnellement connus. Ils sont occupés à tramer de funestes projets, confiants dans la place forte inexpugnable qu'est à leurs yeux Jérusalem (**11** 1-4). Animé soudain de l'esprit de l'Eternel, Ezéchiel les apostrophe dans une véhémente prophétie (5-12), par laquelle il leur annonce le jugement : Jérusalem ne sera pas pour eux un rempart efficace. Au même instant, à la consternation du prophète, il voit l'un des me-

[1] Ces vingt-cinq hommes ne paraissent pas être les mêmes que ceux de **8** 16.

Digitized by Google

neurs tomber mort (13). En réponse à un cri de détresse du prophète Dieu lui fait comprendre (15-21) que l'avenir appartient aux exilés et que ceux-ci, après un temps de dispersion, seront réintégrés dans leur patrie et régénérés (comp. **11** 19-20 avec **36** 26-27). Ensuite les chérubins déploient leurs ailes, la gloire de l'Eternel quitte le temple et Jérusalem, et s'élève du côté de l'orient, vers le sommet du mont des Oliviers. Ezéchiel lui-même voit cesser sa vision et se retrouve en Babylonie, au milieu des déportés.

4me subdivision: 12-14.

L'entourage habituel du prophète — les déportés de Tel-Abib — a déjà été appelé plus haut (**2** 5-8, **3** 9, 26-27) une « maison de rébellion ». Ce terme est repris ici avec une nouvelle insistance[1] : les exilés s'obstinent à ne pas croire à la chute imminente de Jérusalem. Ezéchiel accomplit alors devant eux un acte symbolique : il simule un départ hâtif pour un voyage (**12** 1-7). Puis il explique que cette scène représente le roi Sédécias et les habitants de Jérusalem qui vont être forcés d'émigrer et qui se répandront parmi les nations (8-16). Une autre action symbolique, très brièvement indiquée (17-20), figure la condition misérable à laquelle seront réduits les habitants de Jérusalem. Puis, dans deux nouveaux discours (21-25, 26-28), l'accomplissement assuré et prochain des menaces divines est affirmé, en opposition aux sceptiques qui raillent le prophète de l'Eternel. Ces passages révèlent d'une façon intéressante les obstacles qu'Ezéchiel rencontrait dans l'exercice de son ministère. Le chapitre suivant (**13**) se rattache étroitement au même sujet, en visant plus spécialement les faux prophètes qui, par leurs vaines paroles, entretiennent une fausse sécurité. Une comparaison les montre revêtant de plâtre une muraille, masquant ses fissures aux regards, en sorte qu'au jour de la tempête elle s'écroule[2] (1-16). Ezéchiel s'adresse ensuite (17-23) aux prophétesses

[1] V. 2, 3, 9, 25; voir aussi plus bas **17** 12 et **24** 3, et comp. **44** 6.

[2] L'attitude d'Ezéchiel à l'égard de ceux qui rassurent le peuple en disant en tout temps: « Paix! tout va bien! » est tout à fait la même que celle de Jérémie. Voir Jér. **6** 14, **8** 11, **28** 9.

Digitized by Google

qui, elles aussi, trompent le peuple par des mensonges. A leur sujet également il emploie des images : il les accuse de fabriquer pour leurs dupes des coussinets et des voiles, c'est-à-dire de leur procurer un repos factice et de leur cacher la réalité. Cette polémique nous fait connaître la nature des difficultés que suscitait à Ezéchiel la présence parmi les exilés de quelques prophètes des deux sexes, animés d'un tout autre esprit que le sien. Les anciens du peuple n'en venaient pas moins auprès de lui pour le consulter (**14** 1) : l'Eternel lui manifeste quel genre de réponses il doit leur donner (2-8) et quel sera le châtiment de tout prophète infidèle (9-11). Un dernier morceau (12-23), d'une portée plus générale, indique le seul moyen d'échapper aux jugements de Dieu : la justice. Noé, Daniel et Job sont mentionnés (14, 20) comme ayant été des justes par excellence. Et pourtant, si leur justice les sauvait eux-mêmes, elle ne sauverait pas leur entourage [1]. Toutefois, par exception, Dieu, en détruisant Jérusalem, laissera survivre quelques fugitifs, non pas en raison d'une justice qu'ils ne possèdent pas, mais au contraire afin qu'en voyant leur dépravation, on comprenne à quel point le châtiment était mérité.

5me subdivision : 15-17.

§ **221.** Le caractère commun à ces trois chapitres est l'emploi des allégories. Dans le premier d'entre eux (**15**) Israël est comparé à un cep de vigne, voué à la destruction par le feu. Ce passage ne présente qu'une analogie superficielle avec Es. **5** 1-7. Chose curieuse, Ezéchiel ne parle pas du fruit de la vigne ; il insiste en revanche sur le fait que le bois de la vigne est moins propre que d'autres à être travaillé et utilisé. On a l'impression que cette parabole, fort courte du reste (8 versets), n'est qu'un fragment ; elle gagnerait à être plus développée.

On ne portera pas le même jugement sur le chapitre suivant (**16**). Celui-ci, en effet, contient une parabole longue et détaillée. Jérusalem, envisagée comme capitale du royaume de Juda qu'elle représente tout entier, est personnifiée sous

[1] Comp. Jér. **15** 1 et d'autre part Jér. **5** 1 et Gen. **18** 22-33 J.

Digitized by Google

les traits d'une enfant, cananéenne d'origine, et abandonnée dès sa naissance. Yahvé l'a recueillie, l'a élevée, l'a épousée (1-14). Mais, devenue infidèle, elle s'est prostituée à tout venant (15-34), salariant ses amants au lieu de recevoir leurs dons. Le châtiment des adultères fondra sur elle (35-43) : répudiée, elle deviendra un objet d'horreur. Chacun reconnaîtra en elle la triste émule de ses sœurs, de sa grande sœur Samarie et de sa petite sœur Sodome. Frappées toutes trois et humiliées, elles reviendront un jour à leur premier état (44-58). Le chapitre se termine (59-63) par la magnifique promesse d'une alliance renouvelée, éternelle.

Le sujet de la troisième parabole (**17**) n'est plus la nation, mais son roi. On y voit figurer deux grands aigles, représentant, l'un (3-5, 9) le roi de Babylone, l'autre (7) le roi d'Egypte. Le premier aigle a arraché et transporté au loin le rameau le plus élevé d'un cèdre (le roi Jéconias). Il l'a remplacé par un cep de vigne (Sédécias). Mais celui-ci s'est tourné vers l'Egypte ; aussi l'aigle babylonien le déracinera-t-il. Ce que la première partie du chapitre (1-10) énonce en langage figuré, la péricope suivante (11-21) l'expose sans métaphore. Le parjure de Sédécias lui est énergiquement reproché. Enfin, le discours se termine (22-24) par une promesse : l'Eternel lui-même plantera en Israël un cèdre magnifique.

6me subdivision : 18.

Ezéchiel discute ici un sujet de la plus haute importance. Il part d'une locution proverbiale usitée de son temps et qui est déjà connue par Jér. **31** 29-30 : on se plaisait à attribuer le malheur des fils à l'iniquité de leurs pères. En opposition à cette théorie commode, Ezéchiel expose que le sort de chacun, son salut ou sa condamnation, dépend de sa propre conduite, et il conclut par ces mots : « L'âme qui pèche, c'est celle qui mourra. Le fils ne portera pas l'iniquité de son père, et le père ne portera pas l'iniquité de son fils. La justice du juste sera sur lui, et la méchanceté du méchant sera sur lui » (20).

Avec le verset suivant (21) le prophète aborde une autre

Digitized by Google

face du même sujet; la plupart des traductions méconnaissent malheureusement l'urgence de pratiquer une division entre les v. 20 et 21. Auparavant, il s'agissait d'un changement religieux et moral survenu d'une génération à la suivante : un fils impie succédant à un père intègre ou vice-versa. Maintenant il va être question d'un semblable changement dans la vie d'un seul et même homme : un méchant se convertit, un juste tombe dans l'infidélité. Le premier sera sauvé, le second condamné. A ceux qui s'écrient que « la voie du Seigneur n'est pas droite », Dieu réplique en leur signalant leurs propres torts. Quant à lui-même : « Ce que je désire, dit-il, est-ce que le méchant meure ? n'est-ce pas qu'il se convertisse et qu'il vive ?.... Pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël ? Car je ne désire pas la mort de celui qui meurt, dit le Seigneur l'Eternel. Convertissez-vous donc et vivez » (23, 32).

7me subdivision : 19.

Les paraboles recommencent : ce chapitre en contient deux. Il serait naturel qu'il fît immédiatement suite aux ch. **15-17**, et l'on ne comprend pas pourquoi le ch. **18** a été intercalé entre eux. Le ch. **19** forme au reste un seul poème, une « complainte sur les princes d'Israël ». Il les compare en premier lieu à de jeunes lions. L'un (Joachaz) a été capturé et emmené en Egypte ; un autre (Jéconias) est captif à Babylone (2-9). Puis, changeant d'image, Ezéchiel reprend le thème du ch. **15** : Israël est un cep de vigne, naguère vigoureux et fécond, mais maintenant arraché du sol, transplanté dans le désert et desséché (10-14).

8me subdivision : 20-22.

§ **222.** Ce morceau commence par une indication chronologique : « la 7me année, le 10me jour du 5me mois.... ». Comme dans **14** 1, quelques anciens du peuple viennent auprès du prophète « pour consulter l'Eternel » (**20** 1). Celui-ci n'accorde pas de réponse à leur question (2-4), mais il leur fait entendre un long et énergique réquisitoire. Il récapitule l'histoire d'Israël dès le séjour en Egypte, rappelant les incessantes infidélités du peuple, son idolâtrie et sa désobéissance

Digitized by Google

(5-9) ; il s'étend sur la sortie d'Egypte et sur le temps passé au désert (10-26), puis sur la perpétuation des mêmes désordres dans la Terre Promise (27-29), jusqu'à l'époque présente. Cela étant, comment se laisserait-il consulter par eux ? Un jugement sévère, une épuration rigoureuse sont devenus nécessaires (30-38) : ils sont la condition de l'avenir meilleur que Dieu réserve à ceux qui reviendront à lui et le serviront. Il les ramènera dans leur patrie (39-44).

Analogue pour le fond au précédent, le ch. **21** en diffère par la forme. Au lieu d'un discours savamment élaboré et contenant toute une esquisse de l'histoire religieuse d'Israël, nous avons ici des fragments poétiques, tous dirigés contre Jérusalem et décrivant sa destruction prochaine. Le premier la représente comme une forêt que le feu dévastera (1-4). Le second (6-12) montre l'Eternel tirant l'épée pour frapper et convie le prophète à gémir publiquement. Le troisième (13-22) enfin reprend la description de l'épée justicière et exterminatrice. Intercalée (5) entre les deux premiers morceaux se trouve une exclamation du prophète, se plaignant d'être considéré avec dédain comme « un faiseur de paraboles ». Cette plainte demeure sans réponse explicite ; mais le caractère imagé des prophéties suivantes implique qu'Ezéchiel a dû persévérer dans la voie où il était entré, sans se laisser décourager par les moqueries.

La fin du ch. **21** (23-37) emploie également le langage symbolique. Ezéchiel montre le roi de Babylone, arrêté à l'entrée de deux chemins, qui conduisent l'un à Jérusalem, l'autre à Rabbath-Ammon : il consulte le sort pour décider lequel il doit suivre. Le sort désigne Jérusalem qui sera assiégée et qui succombera ; son roi sera détrôné. Quant aux Ammonites, leur tour viendra ensuite et ils seront également frappés.

Au ch. **22** Ezéchiel dresse le tableau des iniquités de Jérusalem : idolâtrie, violence, impureté, calomnie, vénalité, cupidité (1-16). L'Eternel fera passer au creuset toutes ces scories souillées (17-22). Les prophètes, les prêtres, les chefs, le peuple tout entier pratique l'injustice. C'est en vain que l'Eternel cherche parmi eux un homme qui fasse exception ; aussi les consumera-t-il tous (23-31).

Digitized by Google

9me subdivision : 23.

Le thème de ce chapitre est le même que celui du ch. **16** : la relation de l'Eternel avec son peuple est représentée sous l'image de l'union conjugale. Tandis qu'au ch. **16** Jérusalem figure seule au premier plan et que Samarie n'intervient que d'une façon incidente et tardive (avec Sodome), le ch. **23** met dès le début en scène deux femmes, Ohola, qui est Samarie, et Oholiba, qui est Jérusalem[1]. Toutes deux sont devenues les épouses de Yahvé, mais toutes deux aussi lui ont été infidèles (1-4). Ohola a péché la première et a été sévèrement punie (5-10); Oholiba l'a imitée et dépassée, en se livrant aux pires débordements (11-21). C'est pourquoi, à son tour, elle portera la peine de ses crimes (22-35). Récapitulant ses griefs contre les deux coupables (36-42), l'Eternel prononce sur elles un verdict définitif de condamnation (43-49). A la différence du ch. **16**, le ch. **23** ne se termine pas par une promesse de relèvement et de réconciliation.

10me subdivision : 24.

Ce chapitre nous transporte dans la 9me année de la déportation (10me jour du 10me mois). Il renferme deux morceaux distincts mais contemporains. Le premier (1-14) a le caractère d'une parabole, dont le thème a déjà été indiqué plus haut (**11** 3, 11): Jérusalem y est comparée à une chaudière qui sera vidée et placée sur le bûcher. Le second morceau (15-24) rapporte une action symbolique accomplie par Ezéchiel : sa femme étant morte subitement, il s'abstient, sur l'ordre de l'Eternel, de prendre le deuil ; il sert ainsi de signe à ses compatriotes, en prévision de la ruine prochaine de Jérusalem. En outre, Ezéchiel est averti qu'un fugitif viendra lui apporter la nouvelle de la catastrophe ; alors sa bouche se rouvrira, mais d'ici là il doit demeurer muet (25-27).

[1] Le nom d'Oholiba s'explique aisément ; il signifie : ma tente est en elle. — Ohola est plus difficile à interpréter ; cela veut dire littéralement : sa tente, c'est-à-dire peut-être : elle est sa propre tente (?). — L'*i* et l'*a* d'Oholiba, ainsi que l'*a* d'Ohola, sont des suffixes pronominaux. Voir plus haut, p. 16.

Digitized by Google

Seconde partie : 25-32.

§ **223.** Les oracles groupés dans cette seconde partie semblent avoir été composés, sinon tous, du moins la plupart, pendant la période de mutisme dont il vient d'être question, tandis qu'Ezéchiel attendait en silence le dénouement du siège de Jérusalem. On peut les répartir en trois subdivisions, la première concernant les quatre peuples voisins immédiats de Juda, la seconde et la troisième, plus étendues, ayant trait l'une aux Phéniciens et l'autre à l'Egypte.

1re subdivision : 25.

Le prophète se tourne successivement vers les Ammonites (2-7), les Moabites[1] (8-11), les Edomites (12-14) et les Philistins (15-17). Par leur structure et leur contenu, ces oracles rappellent les prophéties d'Amos contre les mêmes peuples (**1** 13-15, **2** 1-3, **1** 11-12, 6-8). Le morceau consacré aux fils d'Ammon est plus développé que les trois autres ; le prophète, qui les a déjà mis en cause précédemment (**21** 23-37), les mentionne encore une fois à propos de Moab (10). De ces faits, on pourrait légitimement conclure qu'au temps d'Ezéchiel les Ammonites s'étaient signalés d'une façon particulière par leur haine pour Israël; d'autres textes, en plus grand nombre, font, il est vrai, jouer ce rôle à Edom (voir Ez. **25** 12-14, **35**, Abd. 1-16, Lam. **4** 21-22, Es. **34**, **63** 1-6, Ps. **137** 7). Pour dater cette prophétie, il n'est pas nécessaire d'admettre que la ruine finale de Jérusalem fût déjà consommée. Les paroles du v. 3, relatives à la profanation du sanctuaire de Yahvé et aux Judéens déportés, ainsi que les termes plus généraux employés aux v. 6, 8 et 12, peuvent s'expliquer par la première prise de Jérusalem en 597, dont Ezéchiel avait été le témoin et la victime.

2me subdivision : 26-28.

Ces chapitres renferment plusieurs oracles dirigés contre les Phénicieus, surtout contre Tyr, mais aussi contre Sidon.

[1] On ne s'explique pas que Séir soit ici joint à Moab, tandis que partout ailleurs (voir par exemple Ez. **35**) il est rattaché à Edom.

Digitized by Google

L'indication chronologique de **26** 1 est incomplète : elle précise l'année (la 11me) et le jour (le 1er), mais le chiffre du mois ne s'est pas conservé. Plusieurs commentateurs affirment que ce mois doit être postérieur au 5me ; en effet, disent-ils, le début de l'oracle qui suit (**26** 2) présuppose que Jérusalem avait déjà succombé et cet événement ne s'est produit (Jér. **52** 12, II Rois **25** 8) qu'au 5me mois. Ce calcul, s'il devait être accepté comme juste, devrait encore tenir compte du temps qu'il fallut pour que la nouvelle de la catastrophe arrivât à Ezéchiel. Or, comme nous le verrons à propos de **33** 21, le messager de malheur ne parvint à Tel-Abib que dans la 12me année, le 5me jour du 10me mois. Ainsi, même en admettant le remplacement de la 12me année dans ce passage par la 11me — question sur laquelle nous reviendrons plus loin, — il faudrait restreindre le choix du mois de **26** 1 au 11me ou au 12me. Mais nous croyons, comme nous l'avons déjà dit à propos de **25** 3, 6, 8, 12, que **26** 2 peut parfaitement s'expliquer par les événements de 597. Il ne faut pas perdre de vue que cette première prise de Jérusalem a marqué d'une façon toute spéciale dans la vie d'Ezéchiel, déporté alors en même temps que Jéconias. De plus, il n'est que juste de reconnaître la gravité des conséquences qu'a eues cet événement pour le royaume de Juda et pour l'élite de sa population. Il n'y a donc rien d'extraordinaire dans l'attitude prise par le prophète s'il parle de l'épreuve infligée à Jérusalem en 597 comme ayant motivé une explosion de joie maligne chez les habitants de Tyr.

Le premier oracle contre Tyr (**26**) se compose de quatre péricopes. La première (2-6) est conçue sur le même plan que les oracles précédents contre Ammon, Moab, etc., et rappelle, comme ceux-ci, le prophète Amos (**1** 9-10). Puis vient un second morceau qui, précisant davantage, désigne nominativement Nébucadnetsar[1] comme vainqueur de Tyr, et

[1] Ce passage est le premier du livre d'Ezéchiel où le nom du roi babylonien soit prononcé, quoiqu'il ait été déjà fait mention de lui plus haut à diverses reprises. Ici, comme partout ailleurs dans Ezéchiel (comp. **29** 18-19, **30** 10), le nom de Nébucadnetsar est correctement écrit Nébucadretsar (voir plus haut, p. 486, n. 1).

Digitized by Google

dépeint son entrée triomphale dans la ville assiégée (7-14). Les deux dernières péricopes (15-18, 19-21) décrivent poétiquement la ruine de Tyr : les témoins de sa destruction seront dans l'épouvante, et sa trace disparaîtra à jamais.

Le second oracle (**27**) n'est pas daté. Il est intitulé « complainte » (*kina*), ce qui, comme nous le verrons à propos du livre des Lamentations, implique une structure métrique spéciale ; nous la rencontrons en effet, comme plus haut au ch. **19** (comp. aussi **26** 17-18), au moins dans une partie du chapitre : 3b-9a, 25b-36. Cette complainte célèbre dans sa première partie (3b-9a) la splendeur et l'opulence de Tyr comparée à un navire, et dans sa deuxième (25b-36) le naufrage dont elle est victime, le deuil et l'effroi causés par cette catastrophe. Cette peinture a quelque chose de très dramatique ; c'est une des pages les plus remarquables au point de vue poétique que contienne non seulement le livre d'Ezéchiel, mais l'A. T. tout entier. Le fragment 9b-25a n'est pas écrit dans le même mètre particulier, et ne doit par conséquent pas être considéré comme faisant originairement partie de la complainte ; il renferme une énumération savante et détaillée de tous les peuples qui trafiquaient avec Tyr et des marchandises qu'ils lui fournissaient. Cette composition, qui n'est pas dépourvue de talent, présente un réel intérêt historique et géographique. Mais elle n'est pas à la hauteur de l'élégie grandiose au milieu de laquelle elle se trouve intercalée. Ezéchiel est-il l'auteur de 9b-25a, comme il est incontestablement celui de la complainte ? Le morceau porte à coup sûr l'empreinte habituelle de son style et de sa personnalité. Il ne nous paraît pas vraisemblable qu'il faille y voir l'œuvre plus tardive d'un imitateur. Nous pensons qu'il est bien d'Ezéchiel, mais qu'il a été composé après la complainte, et inséré à la place qu'il occupe, à titre de description complémentaire des richesses de Tyr.

Le troisième oracle (**28** 2-10) et le quatrième (12-19) sont adressés non plus à Tyr elle-même, mais à son roi. Le prophète décrit la grandeur et la sagesse de ce souverain, qui, dans son orgueil, se considère comme un dieu (2, 9), et dont la sagesse dépasse celle de « Daniel » (3) : son châtiment ne

Digitized by Google

tardera pas, il périra par la main des étrangers. Tel est le contenu du troisième oracle ; le quatrième reprend le même thème en en renouvelant la forme. Il dépeint la sagesse et la beauté du roi de Tyr, sa résidence splendide, et le compare à un chérubin (14, 16). Sa chute plongera les peuples dans la stupeur.

Enfin c'est contre Sidon qu'est dirigé le cinquième oracle (20-24), lequel est très bref et demeure dans les généralités.

Un épilogue (25-26) ramène l'attention sur la maison d'Israël, qui est dispersée parmi les nations à l'heure actuelle, mais que l'Eternel rétablira dans son pays pour qu'elle y vive en sécurité. Ces quelques lignes ont une importance particulière: ce n'est point fortuitement qu'elles se trouvent placées au terme d'une série d'oracles dirigés contre les nations voisines d'Israël et coupables de lui avoir constamment témoigné leur hostilité. La pensée du prophète est dominée par la conviction que les destinées des peuples sont régies par une loi supérieure d'équilibre et de compensation. Israël, le premier, a subi la condamnation et traverse une épreuve méritée. Le temps viendra où il sera restauré et où ses ennemis seront à leur tour châtiés.

3me subdivision: 29-32.

§ **224.** Les quatre chapitres que nous abordons sont tous consacrés à l'Egypte; ils contiennent une série d'oracles, datés pour la plupart. Le premier, appartenant à la 10me année (12me jour du 10me mois), comprend la plus grande partie du ch. **29** (1-16). Pharaon y est comparé à un crocodile, qui va être capturé et jeté à terre. L'épée sévira contre l'Egypte, qui, pendant quarante ans, sera en butte à l'adversité : ses villes seront désertes, ses habitants dispersés au loin. Après ce temps, il y aura bien une restauration, mais sans éclat, et (ce mot de la fin a une signification particulière) « ce royaume ne sera plus pour la maison d'Israël un sujet de confiance ».

L'oracle suivant (**29** 17-21) tire une importance exceptionnelle de la date à laquelle il a été composé et de sa relation avec les oracles contre Tyr. C'est le plus tardif de tous les

Digitized by Google

morceaux datés du livre d'Ezéchiel. Il est du 1er jour du 1er mois de la 27me année; il est postérieur même à la partie terminale du livre (**40-48**). Et son but est de rectifier les vues énoncées dans les ch. **26-28**. Là Ezéchiel avait prédit de la façon la plus catégorique et décrit à l'avance jusque dans le détail la prise de Tyr par Nébucadnetsar. Or Nébucadnetsar n'a pas réussi à s'emparer de Tyr; il l'a assiégée longuement, pendant treize années consécutives, mais il n'a pu vaincre sa résistance obstinée. Ezéchiel, sur la fin de sa carrière, n'a pu faire autrement que de constater le non-accomplissement de ses prédictions antérieures. Il aurait pu, semble-t-il, détruire ces prophéties, les exclure de son recueil. Peut-être certains théologiens eussent-ils agi ainsi à sa place. Pour lui, il en a jugé autrement; il n'a pas estimé que la valeur et la raison d'être d'une prophétie cessent d'exister parce que les événements extérieurs ont suivi une autre marche. Aussi a-t-il maintenu tels quels dans son livre les oracles contre Tyr. Puis, dans une sorte de post-scriptum, rédigé après bien des années, il a présenté la conquête de l'Egypte par Nébucadnetsar comme la compensation des efforts infructueux de ce roi contre Tyr: « Pour prix du service qu'il a fait contre Tyr, je lui donne le pays d'Egypte ». — Il est à peine nécessaire de faire remarquer les conséquences que ce passage entraîne au point de vue de l'interprétation des prophéties bibliques et de leur accomplissement.

Le troisième oracle (**30** 1-19) est sans indication chronologique; il annonce à l'Egypte la venue du « jour de l'Eternel ». Il prédit la dévastation du pays par Nébucadnetsar, l'anéantissement des idoles égyptiennes, la prise des villes et la déportation de leurs habitants. Ce morceau est intéressant au point de vue géographique par le grand nombre de localités qu'il mentionne.

Il est suivi d'un court oracle (**30** 20-26) daté de la 11me année (7me jour du 1er mois) et dirigé contre Pharaon. Celui-ci est présenté comme ayant eu un bras cassé, ce qui signifie que sa puissance a subi un amoindrissement. Cet avertissement ayant été inutile, le roi d'Egypte aura les deux bras brisés et succombera devant le roi de Babylone.

Digitized by Google

Le ch. **31** (cinquième oracle, de la 11me année, 1er jour du 3me mois) s'élève au point de vue poétique à une hauteur beaucoup plus grande que les deux précédents. En termes magnifiques, il dépeint, pour l'instruction de l'Egypte, ce qu'était, naguère encore, la puissance assyrienne, cèdre superbe planté en Eden, dans le jardin de Dieu. Cet arbre immense n'est plus ; le bruit de sa chute a fait trembler les peuples. L'Eternel a châtié son orgueil en « le livrant entre les mains du dieu des nations » (11), c'est-à-dire du roi de Babylone. A l'Egypte de comprendre la leçon : si l'Assyrie a péri, comment subsisterait-elle ?

Tandis que, dans le texte hébreu, le sixième oracle contre l'Egypte (**32** 1-16) est assigné à la 12me année (1er jour du 12me mois), la version syriaque et une partie des manuscrits des Septante lisent : la 11me année. Pour se prononcer entre ces deux leçons il faut tenir compte de **32** 17 et **33** 21 ; réservons donc notre appréciation jusqu'au moment où nous examinerons ces passages. L'oracle de **32** 2-16 est intitulé complainte (2 ; comp. 16), quoiqu'il ne présente pas le mètre élégiaque typique. Le sujet en est Pharaon [1], représenté sous l'image d'un crocodile comme dans **29** 3-5. Pris dans un filet, il sera dévoré. L'épée du roi de Babylone fondra sur l'Egypte qui deviendra une solitude.

Le septième oracle (**32** 17-32) décrit la descente des Egyptiens, roi et sujets, au séjour des morts, et passe en revue, dans un tableau saisissant, les nations qui les y ont devancés : Elam, Méschek, Tubal, Edom, etc. Ce morceau est daté de la 12me année ; le texte hébreu n'indique pas le mois, mais seulement le jour (le 15me). Les Septante indiquent le 1er mois. Les oracles contre l'Egypte paraissant être classés par ordre chronologique, on aboutit, au sujet de **32** 1 et de **32** 17, à l'un ou à l'autre des deux systèmes suivants. Ou bien il faut suivre les données du texte massorétique, maintenir la 12me année au v. 1, et interpréter le mois indéterminé du v. 17 comme étant le même que celui du v. 1, c'est-à-dire le 12me ; les deux oracles auraient ainsi été composés à deux semaines

[1] Le v. 2a qui semble introduire la comparaison avec un « lion des nations » est fort obscur et probablement mutilé.

Digitized by Google

de distance, et cette solution n'offre rien d'invraisemblable. Ou bien on préférera adopter les leçons des versions susmentionnées, lire la 11me année au v. 1 et le 1er mois au v. 17, ce qui mettrait entre les deux oracles un intervalle de six semaines; cette hypothèse est aussi admissible en soi que la précédente. Toutefois elle se heurterait à une sérieuse difficulté, si nous devions accepter plus loin (**33** 21) la correction approuvée par plusieurs commentateurs et substituer dans ce passage la 11me à la 12me année. En effet, il serait fort improbable qu'Ezéchiel eût composé ces deux oracles contre l'Egypte aussitôt après que la nouvelle de la ruine de Jérusalem lui fut parvenue, nouvelle qui dut exercer une action profonde sur lui et sur son entourage. Il conviendrait, dans ce cas, de se prononcer en faveur du texte hébreu dans **32** 1 et 17. Inversement, et pour la même raison, si nous conservions dans **33** 21 la donnée du texte hébreu, nous serions amené à préférer dans **32** 1 et 17 la leçon des versions. — Il est, au surplus, possible que l'ordre chronologique n'ait pas été observé dans les chapitres concernant l'Egypte et que **32** 17-32 soit antérieur à **32** 1-16.

§ **225**. Avant de terminer l'étude des oracles contre les nations étrangères, nous avons deux observations à présenter. Certains auteurs attachent de l'importance au fait que les peuples mis successivement en cause sont au nombre de sept; ils estiment que ce chiffre est intentionnel et qu'il a une valeur symbolique. J'avoue éprouver quelques doutes à ce sujet, les parts faites aux sept nations étant si inégales: Ammon et Moab, Edom et les Philistins, additionnés tous quatre, tiennent infiniment moins de place que l'Egypte ou la Phénicie. En outre, dans cette dernière, Sidon ne figure que comme un appendice insignifiant, et pourtant on en a besoin pour reconstituer le nombre sept.

Une question plus importante est celle que soulève le silence d'Ezéchiel par rapport à Babylone, ou, pour parler plus exactement, l'absence de tout oracle dirigé contre elle. Fréquemment en effet le prophète la mentionne, elle et son roi; mais c'est toujours pour faire valoir ses droits à l'obéissance des peuples soumis à sa loi par la volonté divine, ou

Digitized by Google

bien pour la présenter comme l'instrument dont Dieu se sert pour châtier. Serait-il vrai qu'Ezéchiel, sujet de Nébucadnetsar et résidant en Babylonie, se fût abstenu par crainte, comme on l'a parfois prétendu, d'élever la voix contre l'autorité dont il relevait? Rien, à notre avis, ne permet de lui attribuer un tel manque de courage; la fermeté et la ténacité qu'il a déployées dans l'accomplissement de sa tâche à l'égard de ses compagnons d'exil et en face des faux prophètes ne laissent pas supposer de sa part une faiblesse allant jusqu'à la lâcheté. Si, comme Jérémie du reste, Ezéchiel fait preuve de loyalisme envers la royauté babylonienne, c'est que, pour l'un et l'autre de ces prophètes, il s'agissait en première ligne de faire accepter par leurs compatriotes le joug étranger auquel Dieu lui-même les assujettissait. Un oracle contre Babylone n'a pas plus sa place dans le livre d'Ezéchiel que dans celui de Jérémie. Dans ce dernier par contre on peut voir, dans la lettre de Jérémie aux déportés (**29**), quels sont les conseils et les recommandations du prophète; cette lecture, mieux que toute autre chose, sert à faire comprendre l'attitude adoptée par Ezéchiel. Celui-ci, du reste, s'il ne prédit pas la chute de Babylone comme le fera plus tard avec véhémence le Second Esaïe, n'ouvre pas moins devant Israël des perspectives de restauration, d'affranchissement et de bonheur. Ces promesses, déjà énoncées çà et là dans le cours de la première partie du livre et rappelées occasionnellement dans la seconde, vont abonder dans la troisième et remplir la quatrième tout entière.

Troisième partie : 33-39.

1re subdivision : 33.

§ **226.** Ce chapitre se partage en trois. Les v. 1-20 exposent quelle est la tâche du prophète. Ils reprennent l'image de **3** 17 : « Fils d'homme, je t'établis comme sentinelle sur la maison d'Israël », et développent les instructions données à Ezéchiel au moment de sa vocation touchant sa responsabilité. Ce morceau se relie en outre au ch. **18** dont la déclaration capitale (23, 32) se trouve reproduite dans **33** 11 : « Je

Digitized by Google

suis vivant, dit le Seigneur l'Eternel ! Ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il se convertisse et qu'il vive. Revenez, revenez de votre mauvaise voie ! Pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël ? » Nous retrouvons encore ici quelques autres pensées déjà exprimées au ch. **18**. Rapprochés l'un de l'autre, ces deux discours constituent ce qu'on a parfois appelé la « théologie pastorale » d'Ezéchiel. Il est naturel qu'au moment d'inaugurer une nouvelle phase de son ministère, à l'occasion du tragique événement qui s'accomplissait à Jérusalem, le prophète ait tenu à rappeler aux autres et à se retracer peut-être à lui-même le tableau de ses devoirs, et à faire en quelque sorte sa profession de foi.

La péricope suivante (21-29) raconte en quelques mots comment Ezéchiel apprit, de la bouche d'un fugitif échappé de Jérusalem, la prise de la ville. Dès la veille, le mutisme forcé du prophète (comp. **24** 27) avait pris fin : il était prêt à annoncer et à commenter les jugements divins. Nous avons eu déjà l'occasion de signaler plus haut l'interprétation que plusieurs exégètes donnent de faits analogues à ceux-ci dans la carrière d'Ezéchiel (comp. **3** 24-27, **4** 4-17) et les inférences qu'on en a tirées quant à certains phénomènes pathologiques auxquels le prophète aurait été sujet.

Les paroles prononcées par Ezéchiel en cette circonstance (24-29) ne s'adressent pas aux déportés ; elles sont destinées à régler définitivement le compte des Juifs demeurés en Palestine et à dissiper leurs prétentions et leurs fausses espérances.

La question chronologique qui se pose à propos du v. 21, et à laquelle il a déjà été fait allusion plus haut (p. 531 et 536), est assez délicate et se présente comme suit. La prise de Jérusalem (II Rois **25** 8, Jér. **52** 12) a eu lieu au 5me mois de la 11me année du règne de Sédécias ; or le compte des années de ce règne concorde exactement avec celui des années de déportation d'Ezéchiel. S'il fallait donc lire dans Ez. **33** 21 avec le texte massorétique « la 12me année, le 5me jour du 10me mois », la nouvelle aurait mis dix-sept mois environ à parvenir de Jérusalem à Tel-Abib. Autrefois, lorsqu'on ignorait la civilisation avancée de cette époque, on trouvait ce

Digitized by Google

long retard tout naturel, vu la lenteur présumée des communications. Mais on n'ignore plus actuellement le degré de développement qu'avait atteint la culture babylonienne. Aussi se montre-t-on disposé à corriger, avec la version syriaque, la 12me année en 11me : les cinq mois qui resteraient pour le voyage du fugitif seraient plus que suffisants. Il faut remarquer d'ailleurs que, si cet homme avait été entravé dans son trajet, et qu'il eût perdu beaucoup de temps en route, le bruit de l'événement survenu en Judée n'eût pas manqué de le devancer. Les voyageurs modernes qui traversent des régions totalement dénuées de postes, de télégraphes et de chemins de fer sont souvent à même de constater avec quelle rapidité les nouvelles se transmettent jusque dans les localités les plus reculées. Suivant la solution qu'on adoptera, il s'en dégagera des conséquences diverses pour d'autres prophéties d'Ezéchiel ; voir en particulier **26** 1, **32** 1, 17.

Une troisième péricope (30-33) termine le ch. **33** ; son importance ne doit pas se mesurer à sa brièveté. Elle trace un tableau, pittoresque pour la forme, et très significatif quant au fond, du rôle joué par Ezéchiel au milieu de ses compatriotes. La scène décrite dans ce passage se passe manifestement après que la catastrophe de 586 a démontré la justesse des prévisions d'Ezéchiel et fermé la bouche à ses contradicteurs. Désormais on ira l'écouter, on ne contestera pas que ses paroles viennent d'en haut, on aura même pour lui des paroles aimables[1] ; mais il ne faut pas qu'il se fasse d'illusions. « Voici, tu es pour eux comme un chanteur agréable, possédant une belle voix et habile dans la musique. Ils écoutent tes paroles, mais ils ne les mettent point en pratique. »

2me subdivision : 34.

§ **227.** Le prophète trace un parallèle saisissant entre le passé et l'avenir. Comparant Israël à un troupeau de brebis, il dresse un sévère réquisitoire contre les mauvais bergers, c'est-à-dire les rois, les princes, les chefs politiques[2] qui ont

[1] La fin du v. 31 doit se traduire : « car leur bouche en fait un sujet de flatterie (et non : de moquerie), mais leur cœur se livre à la cupidité ».

[2] Quand l'A. T. emploie l'image du berger, ce n'est presque jamais pour

Digitized by Google

négligé, opprimé et exploité le troupeau (1-10). En conséquence, Dieu reprendra lui-même la conduite de ses brebis et les paîtra avec justice (11-16). Passant sur un terrain de comparaison un peu différent, la péricope suivante (17-22), déjà préparée par 16b, distingue entre deux sortes de brebis, les grasses et les maigres. Enfin la portion terminale du chapitre (23-31) décrit la prospérité à venir du troupeau de l'Eternel, sur lequel sera établi comme « berger » et « prince » celui que Dieu appelle « mon serviteur David ».

3me subdivision: 35-36.

A première vue, la présence du ch. **35** au cœur de cette troisième partie du livre d'Ezéchiel est bien faite pour surprendre. C'est en effet un oracle menaçant dirigé contre les Edomites, auxquels le prophète reproche sévèrement, au nom de l'Eternel, leur haine pour Israël et pour Juda, et leur joie quand ceux-ci ont été dévastés. A son tour, la montagne de Séir deviendra un désert. La place de cette prophétie ne serait-elle pas tout naturellement dans la seconde partie, où se trouvent rassemblés tous les discours d'Ezéchiel contre les nations étrangères? Il serait à coup sûr étrange que le ch. **35** occupât sa position actuelle s'il n'existait que pour lui seul et d'une façon indépendante. Mais il n'en est pas ainsi: il est étroitement uni au chapitre suivant et forme le pendant et la contre-partie du tableau que le prophète se prépare à tracer dans **36** 1-15. Là, c'était l'orgueil vindicatif d'Edom et le châtiment qui l'attend. Ici, c'est le malheur d'Israël, devenu « la proie et la risée des nations d'alentour », et la promesse d'un avenir prospère et béni, d'une restauration, d'une grande multiplication et d'un héritage indestructible.

désigner un conducteur spirituel, prêtre ou prophète. C'est au contraire du conducteur temporel qu'il s'agit, sauf de rares exceptions. Il est d'autant plus fâcheux que nos traductions françaises de la Bible perpétuent encore l'usage du mot pasteur, qui actuellement ne s'emploie presque plus qu'au figuré et précisément dans le sens que l'A. T. ne lui donne ordinairement pas. Du reste l'inconséquence de nos plus récentes versions se manifeste ici comme ailleurs. On a bien su introduire berger dans le Ps. **23** et dans Jean **10**; pourquoi n'en pas faire autant dans Jér. **23**, Ez. **34**, Zach. **10**, **11**, **13**?

Digitized by Google

Le lien étroit qui unit le chapitre **36** au précédent est formellement indiqué au v. 5. Il faudrait donc, dans nos versions, au lieu de séparer ces deux chapitres en leur donnant deux titres distincts, les réunir et les intituler : Ruine d'Edom et rétablissement d'Israël. Comp. d'ailleurs Es. **34-35** qui traite exactement le même sujet; à ce propos nous avons signalé plus haut (p. 423) ce que l'A. T. nous apprend sur l'attitude particulièrement malveillante d'Edom au moment de la ruine de Jérusalem. Voir aussi p. 530, à propos d'Ez. **25**.

Le ch. **36** renferme encore dans sa seconde moitié (16-38) un développement d'une haute importance au point de vue de l'étude des idées religieuses d'Ezéchiel et de ses conceptions théologiques. Ce que les v. 1-15 avaient décrit d'une façon poétique, à savoir la chute et le relèvement d'Israël, le prophète le reprend ici pour en discuter les motifs et pour exposer en quelque sorte le plan d'action de l'Eternel. Si celui-ci a dû punir son peuple, c'est qu'Israël profanait son saint nom, et qu'il a voulu en sauver l'honneur (17-21). Le même mobile le portera à restaurer Israël, à le purifier. « Je vous donnerai un cœur nouveau.... j'ôterai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair » (26; comp. **11** 19). La grâce octroyée pour l'honneur du nom de Dieu aura pour effet (non pour cause) le repentir des coupables.

4me subdivision : 37.

Les deux moitiés de ce chapitre sont consacrées à décrire, la première une vision, la seconde une action symbolique.

Les v. 1-14 montrent qu'Ezéchiel, à un moment de sa carrière qu'il est malheureusement impossible de préciser, s'était en quelque mesure laissé gagner par le découragement de ses compagnons d'exil. Ceux-ci disaient couramment : « Nos os sont desséchés, notre espérance est anéantie, c'en est fait de nous » (11). A ces sentiments vient répondre la vision célèbre des os desséchés ; ceux-ci symbolisent l'Israël actuel, et leur retour à la vie figure la restauration du peuple. Cette vision nous paraît avoir avant tout pour but de raffermir la

Digitized by Google

foi hésitante d'Ezéchiel lui-même (comp. 3), puis ultérieurement celle de ses compatriotes.

L'action symbolique des v. 15-28 tend au même but. Elle est très simple : le prophète prend deux morceaux de bois, y écrit les noms de Juda et de Joseph, les rapproche et les unit. Les deux royaumes ne formeront plus qu'une seule nation, sous un même roi (22). « Mon serviteur David sera leur roi, et ils auront tous un seul berger » (24; comp. 25 qui emploie le mot prince, et plus haut **34** 23-24).

5me subdivision : 38-39.

§ **228**. La prophétie qui termine et couronne la troisième partie a quelque chose de particulièrement énigmatique. On y voit avec raison le premier spécimen historiquement connu d'un genre littéraire qui fleurit plus tard abondamment sur sol juif : le genre apocalyptique. Le ch. **38** met en scène un personnage, nommé Gog, dont l'armée innombrable, composée des peuples les plus divers (3-6), envahira d'autres contrées pour les mettre au pillage (7-13), et s'avancera contre le peuple d'Israël (14-16). Mais Yahvé prendra fait et cause pour les siens (17-23), il abattra l'envahisseur (**39** 1-7), les Israélites feront un grand butin (8-10), des cadavres sans nombre joncheront le sol (11-16). Ce grand massacre sera le sacrifice immolé par l'Eternel lui-même (17-20). La péricope finale (21-29) revient sur un thème fréquemment traité par Ezéchiel : la ruine d'Israël, due à ses iniquités, et sa restauration future, destinée à glorifier le saint nom de l'Eternel.

Cette prophétie évoque donc la perspective, obscure et lointaine, d'une crise terrible qu'Israël devra encore traverser, même après que son épreuve actuelle aura pris fin et qu'il sera rentré en possession de son pays. Ezéchiel rattache cet événement futur à d'anciennes prédictions (**38** 17, **39** 8). Quant au personnage qui mènera à l'assaut les nations coalisées contre Israël, son nom, Gog, est absolument inexplicable. Le fait qu'il réside « au pays de Magog », et que Méschek et Tubal lui obéissent[1], paraît le rattacher aux Scythes

[1] Magog, Méschek et Tubal désignent, dans l'ethnographie hébraïque, des peuples riverains de la mer Noire, à l'est et au nord-est de celle-ci. —

Digitized by Google

(comp. Gen. **10** 2, Ez. **27** 13, **32** 26, Ps. **120** 5, I Chron. **1** 5, 17), dont l'existence s'était révélée aux habitants de la côte méditerranéenne lors de l'invasion survenue au temps de Josias et rapportée par Hérodote (voir plus haut, p. 472).

La pensée essentielle de ce discours semble être que les malheurs présents ne doivent pas nécessairement être envisagés comme les derniers, mais qu'à l'avenir la protection de l'Eternel couvrira son peuple de la façon la plus efficace. Les tableaux de carnage tiennent malheureusement une place prépondérante dans cette description.

Quatrième partie : 40-48.

§ **229**. Les neuf chapitres de cette dernière partie forment un tout homogène. Ils rapportent une vision d'Ezéchiel, et sont datés de la 25me année de la déportation du prophète, donnée que complète et confirme l'indication : « quatorze ans après la ruine de la ville ». Le mois n'est pas indiqué, mais les mots « au commencement de l'année » montrent suffisamment qu'il s'agit du 1er mois; les Septante l'ont bien compris ainsi. L'année en cause est donc 573-572. Parmi toutes les prophéties datées que contient le livre d'Ezéchiel, il n'en est aucune — à l'exception du petit fragment **29** 17-21, — qui soit plus récente que celle-ci. Il ne faut pas perdre de vue cette circonstance. En effet, au cours de son ministère, le prophète peut avoir été amené à modifier ses appréciations et ses vues sur certains points, et la dernière partie de son œuvre peut s'en être ressentie.

Déjà précédemment, l'Eternel avait annoncé que son peuple, rentré par grâce dans son pays, verrait s'établir un ordre de choses tout nouveau : « Je mettrai mon esprit en vous, et je ferai que vous suiviez mes ordonnances, que vous observiez mes lois et que vous les mettiez en pratique » (**36** 27) ..... « Ils suivront mes lois, ils observeront mes ordonnances et

A côté de Méschek et de Tubal, **38** 2-3 mentionne une troisième peuplade, dont Gog est également prince, et dont le nom, Rosch, demeure inexpliqué. Ce même mot signifiant en hébreu tête, chef, quelques interprètes pensent qu'il faut traduire « prince-chef de Méschek et de Tubal ».

Digitized by Google

les mettront en pratique ; ils habiteront dans le pays que j'ai donné à mon serviteur Jacob, dans lequel ont habité vos pères,.... et mon serviteur David sera leur prince pour toujours,.... et je placerai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours, et ma demeure sera parmi eux ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » (**37** 24-27). Ces quelques lignes contiennent déjà en germe ou plutôt en substance tout ce que les ch. **40-48** exposent systématiquement et en détail. C'est un ensemble de lois et d'ordonnances, à l'usage d'Israël réintégré dans son patrimoine et placé sous l'autorité d'un prince ; le temple, sanctuaire de Yahvé, y occupe la place d'honneur, avec tout ce qui s'y rattache, sacerdoce, culte, etc. C'est donc à bon droit qu'on appelle ces neuf chapitres la Thora d'Ezéchiel. Il importe au plus haut point de n'oublier ni l'un ni l'autre des deux caractères qu'ils présentent : ils sont à la fois une législation et une vision. Ces notions, inconciliables en apparence, leur sont toutes deux également applicables. D'une part, c'est un code, réglant avec rigueur, avec précision et même avec minutie les dispositions à prendre et les ordonnances à observer ; il s'y joint des mesures et des calculs, dignes d'un architecte expérimenté, et tout cela forme un ensemble méthodiquement coordonné. Et d'autre part, c'est un voyant qui contemple, dans un avenir encore insaisissable, dans une ville idéale, un sanctuaire où descend, pour y résider, la glorieuse apparition de l'Eternel. Les éléments symboliques viennent s'unir aux éléments les plus strictement rationnels. De ce mélange résulte le tableau complexe, à la fois clair et énigmatique, que nous allons analyser. Il n'est pas facile d'y tracer des divisions nettes. C'est un bloc compact dont les diverses parties sont étroitement liées. Sans doute on peut dire que dans les premiers chapitres il s'agit essentiellement du temple ; dans les suivants des sacrifices et des prêtres ; enfin dans les derniers de la répartition du territoire. Mais si tel est le plan général, il est malaisé de discerner et de déterminer avec précision les contours de chaque section. Le prophète passe et glisse pour ainsi dire insensiblement d'un sujet à l'autre ; il lui arrive aussi parfois de revenir après coup à quelque point déjà traité, de le re-

Digitized by Google

prendre et de le compléter. Il va donc falloir essayer d'exposer d'une façon continue, et sans arrêts marqués, le contenu de cette Thora.

§ **230**. Au début du ch. **40**, le prophète est transporté dans le pays d'Israël, près d'une ville, en compagnie d'un homme qui lui sert de guide (1-4). Celui-ci lui montre le mur extérieur du temple, avec ses portes et toutes les constructions adjacentes, et l'introduit successivement dans le parvis extérieur et dans le parvis intérieur, dont il lui fait voir tous les détails ; les mesures sont constamment et soigneusement indiquées (5-49). Avec le ch. **41**, la description aborde le temple proprement dit ; le ch. **42** achève de tracer le plan d'ensemble et indique les dimensions générales de toutes les constructions.

L'édifice ayant été ainsi examiné dans toutes ses parties et jusque dans ses moindres détails, le prophète se retrouve, avec son conducteur, auprès de la porte orientale. De là il aperçoit la « gloire de l'Eternel », c'est-à-dire la théophanie grandiose déjà dépeinte plus haut **1, 8-11** ; il la voit faire son entrée, ou, pour mieux dire, sa rentrée dans le temple (**43** 1-5). Ce spectacle correspond exactement, mais en sens inverse, à celui qu'Ezéchiel avait contemplé jadis dans une vision antérieure (**10** 18-22, **11** 22-23). Alors, l'Eternel avait abandonné son sanctuaire ; maintenant, il va en reprendre possession. Ezéchiel entend une voix qui lui annonce le dessein de Dieu (6-12). Ce passage est particulièrement important. Il fournit la clé de tout l'exposé ci-dessus, et même, peut-on dire, de la vision dans sa totalité. Le temple dont Ezéchiel contemple la structure doit servir de modèle à Israël pour en élever un semblable, où son Dieu habitera éternellement. Avec cette péricope se termine la description du temple proprement dit.

La suite (13-17) concerne la construction de l'autel et renferme des instructions (18-27) relatives aux holocaustes, en particulier à certains rites de purification et de propitiation.

Après ces deux péricopes d'ordonnances, le récit de la vision, si je puis m'exprimer ainsi, reprend avec le ch. **44**. La porte orientale du temple doit rester fermée : « personne n'y passera, car l'Eternel, le Dieu d'Israël, est entré par là ».

Digitized by Google

Revenu auprès du sanctuaire par la porte du nord, le prophète voit la gloire de l'Eternel remplir le temple et il entend les ordres donnés au sujet de l'exclusion des étrangers (6-9), et de la peine infligée aux lévites, qui dorénavant seront relégués dans les emplois subalternes (10-14). En revanche « les prêtres lévitiques fils de Tsadok » jouiront seuls des privilèges sacerdotaux ; des lois spéciales régleront leur vie, les revenus du temple formeront leur patrimoine (15-31). Ce passage, on se le rappelle, est de la plus haute importance au point de vue de la critique du Pentateuque. Il représente l'étape intermédiaire entre l'état de choses préexilique, soit deutéronomistique, et l'organisation hiérarchique du régime sacerdotal postérieur à l'exil. Il institue, à titre d'innovation, une mesure de rigueur à l'égard des lévites autres que les desservants du temple de Jérusalem. Ceux-là en effet « ont fait tomber dans le péché la maison d'Israël » (12), en faisant le service des hauts lieux. Ceux-ci au contraire, les fils de Tsadok, reçoivent la récompense de leur fidélité et conservent seuls les prérogatives de la prêtrise. Comp. plus haut, p. 138-139.

Le ch. **45** aborde la question du partage du territoire (1-8a). Il anticipe ainsi sur **47** 13-**48** 29 et, plus spécialement, sur **48** 8-22, où le même sujet est traité d'une manière plus complète. Les v. 8b-9 ajoutent, d'une façon assez imprévue, une sommation aux princes d'Israël de renoncer à l'oppression et de pratiquer la justice. A la suite vient, d'une manière non moins inattendue, une prescription relative aux poids et mesures (10-12). La fin du chapitre (13-25) fixe les offrandes que le peuple devra livrer au prince, afin que celui-ci, à son tour, puisse assumer la charge et la responsabilité du culte, des sacrifices, etc., tant ordinaires qu'extraordinaires. Quelques règles sont posées en vue du rituel des fêtes ; la fête du septième mois, appelée ailleurs fête de la récolte ou des huttes, est mentionnée ici (25) sans qu'il lui soit attribué de nom spécial ; la fête dite des semaines ou de la moisson est passée sous silence ; il n'est pas davantage question du jour des expiations. Toute cette péricope, à partir du v. 13, serait assez naturellement à sa place à la suite de **43** 18-27. De

Digitized by Google

même, **46** 1-3, qui règle l'ouverture de la porte orientale et l'entrée du prince dans le temple, se rattache à **44** 1-3. La suite du chapitre règle l'holocauste du prince au jour du sabbat et de la nouvelle lune (4-7), revient sur le sujet des voies d'accès dans le temple (8-10) et traite de divers sacrifices, entre autres de l'holocauste quotidien (11-15). Sans rapport apparent avec ce qui précède, le passage 16-18 traite des donations du prince à ses fils et à ses serviteurs ; il convient de le rattacher à **45** 9. Enfin les v. 19-24 nous ramènent à la topographie du sanctuaire et complètent ainsi, sur un point spécial, les données de **40-43**. Il y est fait allusion (20), comme du reste déjà plus haut (**44** 29, **45** 22-25), aux sacrifices pour l'infidélité et pour le péché ; ceux-ci apparaissent ici pour la première fois dans l'histoire des institutions religieuses d'Israël. Comp. plus haut, p. 125-126.

§ **231**. Comme on le voit, tandis que les ch. **40-43** présentent une certaine unité, et que la marche de la description y est assez bien ordonnée, il en est tout autrement des ch. **44-46**, dont le plan est difficile à discerner, et dont on ne pourrait guère caractériser le contenu d'une façon simple et exacte. Les deux derniers chapitres du livre, en revanche, ont quelque chose de plus net et de mieux agencé.

47 1-12 décrit un spectacle qui se présente aux yeux du prophète : une source jaillit du temple, elle grossit et devient un torrent aux eaux abondantes, qui fertilise l'âpre contrée à l'orient, se jette dans la mer Morte et en assainit les eaux ; les poissons y abondent et la région avoisinante se couvre de végétation.

Ce passage présente, comme il est aisé de s'en apercevoir, un caractère particulier. Jusqu'ici, dans les sept premiers chapitres de la Thora d'Ezéchiel, il s'agissait de constructions à élever et d'institutions à établir, œuvres qui, l'une et l'autre, sont de la compétence des hommes ; l'on est donc fondé à dire que Dieu a posé les règles concernant l'avenir de son peuple et qu'il appartient à celui-ci de les mettre à exécution. Sans doute, il s'est mêlé à cette description toute pratique quelques éléments d'un ordre différent : l'intervention d'un personnage mystérieux, expliquant au prophète ce qu'il a sous les

Digitized by Google

yeux, et l'apparition de la gloire de Yahvé, reprenant possession de son sanctuaire. Mais ces deux traits ne font pas partie intégrante du tableau ; ils le complètent et en font comprendre la portée sans y appartenir nécessairement. Il en est autrement de la source qui jaillit du seuil du temple et du cours d'eau qui merveilleusement transforme l'âpre désert de Juda. Ceci rentre pleinement dans le tableau des temps futurs, et pourtant il ne dépend à aucun degré de l'homme de créer un semblable phénomène. Le morceau en question introduit donc dans la Thora d'Ezéchiel un élément nouveau dont il nous faudra tenir compte.

Il en est de même, dans une large mesure, du morceau suivant (**47** 13-**48** 35), consacré à la répartition du territoire entre les tribus d'Israël. L'ancienne division historique disparaît ; elle est remplacée par un partage qui ne tient aucun compte de la topographie, des frontières naturelles, des montagnes et des vallées. Chaque tribu occupe une bande de terrain allant de la Méditerranée à la vallée du Jourdain (**47** 13-23). Le nord du pays est ainsi assigné à un groupe de sept tribus (**48** 1-7) et le sud à un autre groupe formé de cinq tribus seulement (23-28). Entre deux se trouvent les territoires 1° des prêtres, renfermant le sanctuaire, 2° des lévites, 3° de la ville et 4° du prince (8-22). Ces indications reproduisent, avec plus de détails, les données de **44** 1-8. Enfin, les derniers versets du chapitre (30-35) décrivent le pourtour de la ville et ses douze portes, et lui donnent son nom : « l'Eternel est là ». Les instructions relatives au partage du pays ne sont pas absolument inexécutables ; on peut à la rigueur concevoir un pareil arrangement, adopté dans un pays tout neuf, sans histoire antérieure, sans droits acquis. La mise à part d'un domaine réservé, affecté à la capitale, au prince et au sacerdoce, est une chose concevable et praticable. Il n'en faut pas moins reconnaître le caractère théorique et artificiel que présente ce tableau. Toutes les tribus sont placées sur le même pied, qu'elles soient nombreuses ou chétives, qu'elles aient disparu de la scène de l'histoire comme Siméon, ou bien acquis au contraire une influence prépondérante comme Juda. Certaines d'entre elles reçoivent un lot sans aucun

Digitized by Google

rapport avec le territoire qu'elles avaient possédé avant l'exil : les tribus transjordanes sont installées en deçà du Jourdain, Issacar et Zabulon passent du nord au sud, Juda du sud au nord. Les descendants de Rachel et de Léa paraissent avantagés aux dépens des descendants de Bilha et de Zilpa : ceux-ci reçoivent les parts les plus éloignées du centre. Quant à la situation même de la ville sainte et du temple, rien ne prouve qu'elle doive coïncider avec celle de Jérusalem. Le sens, le but et la raison d'être de cette nouvelle répartition du territoire demeurent obscurs ; on peut, il est vrai, chercher à la justifier en invoquant d'une façon générale la convenance de rompre avec d'anciens errements, de faire disparaître jusqu'au souvenir des frottements, des rivalités et des antagonismes d'autrefois, bref de « faire toutes choses nouvelles ». Mais cette considération, juste et acceptable en principe, ne rend aucunement compte des détails, et l'on ne comprend pas comment, lors de la restauration, ces prescriptions auraient pu être exécutées.

§ **232**. En écrivant ces derniers mots nous venons d'indiquer de quelle manière nous concevons tout l'ensemble de la Thora d'Ezéchiel. Celle-ci est, à notre avis, le programme tracé à l'avance par le prophète à l'usage non pas de ses contemporains, mais de la génération plus favorisée qui devait rentrer dans le pays des aïeux et reconstituer la théocratie israélite. Le temple, dont Ezéchiel dessine le plan et relève les mesures avec une si minutieuse exactitude, devait se dresser un jour et devenir une réalité. Les lois énoncées par le prophète étaient destinées à entrer en vigueur et à former la charte d'Israël restauré. Si le sanctuaire futur différait quelque peu du temple de Salomon, c'est qu'il était désirable d'introduire dans sa structure et dans ses aménagements quelques dispositions nouvelles. Et si les lois d'Ezéchiel, à leur tour, renfermaient des innovations et modifiaient d'anciennes coutumes, c'était en vertu de l'adage : « A nouveaux faits, nouveaux conseils ». Nous croyons donc au caractère pratique de la Thora d'Ezéchiel, laquelle n'est point à nos yeux une simple image, un tableau idéal et symbolique, comme l'ont voulu beaucoup d'interprètes. C'est bien plutôt un plan de

Digitized by Google

conduite, à l'usage des Juifs appelés à rentrer dans leur patrie. Nous ne savons pas jusqu'à quel point, lors de l'édit de Cyrus, il fut envisagé comme tel. Notre ignorance à l'égard du temple de Zorobabel est si complète que nous ne pouvons dire dans quelle mesure ses architectes se servirent des données d'Ezéchiel [1].

Quant aux lois formulées dans Ez. **40-48**, leur influence sur le développement ultérieur de la législation juive a été profonde. Le recueil des Lois de sainteté et l'ensemble du Document sacerdotal portent l'empreinte de l'action durable exercée par la Thora d'Ezéchiel, non pas seulement par le fait qu'ils ont adopté plusieurs de ses dispositions, mais aussi parce qu'ils ont prolongé les lignes et développé plus complètement certains principes.

Nous ne songeons point à méconnaître la difficulté que soulèvent, au point de vue de l'interprétation exposée ci-dessus, les ch. **47-48**. Si la Thora d'Ezéchiel constitue un programme, il faut qu'il soit réalisable. Or comment pourrait-il dépendre de la bonne volonté des Juifs de faire jaillir l'eau du temple? et comment pourrait-on réclamer d'eux qu'ils divisent le pays dans des conditions si extraordinaires? L'objection est sérieuse; elle serait surtout embarrassante si les ch. **40-48** étaient simplement un recueil d'instructions et de lois. Mais, ne l'oublions pas, c'est en même temps une vision. La promesse d'une source fertilisante, qu'on l'explique matériellement ou symboliquement, peut être considérée comme la part que Dieu se réserve dans l'œuvre de l'avenir; c'est ainsi qu'il répondra, sans d'ailleurs fixer d'époque, à l'obéissance que son peuple lui aura témoignée. La répartition du territoire s'explique plus difficilement; telle qu'elle est formulée, elle ne paraît guère tenir compte des impossibilités pratiques. Il y a donc là un problème qui demeure insoluble. Mais cette circonstance ne doit

[1] Ce qui est certain, c'est que les savants modernes qui veulent entreprendre de reconstituer le temple de Jérusalem trouvent plus de lumières dans Ezéchiel, où il s'agit d'un édifice qui n'a jamais existé qu'à l'état de projet, que dans les Rois et les Chroniques décrivant le temple de Salomon qui a duré trois siècles et demi.

Digitized by Google

pas, semble-t-il, empêcher d'attribuer à la Thora d'Ezéchiel, dans son ensemble, le caractère et la portée indiqués ci-dessus.

§ **233**. Nos lecteurs ont remarqué, sans doute, que la question d'authenticité ou d'inauthenticité ne s'est pas posée au cours de cette analyse. Tout au plus nous sommes-nous demandé si peut-être au ch. **27** les v. 9b-25a n'étaient pas une intercalation ; et même dans ce cas on pourrait encore légitimement envisager Ezéchiel comme leur auteur, sans avoir besoin de recourir à l'hypothèse d'un disciple continuant et complétant l'œuvre de son maître. Il est en effet certain que le livre d'Ezéchiel porte au plus haut degré le cachet de l'homogénéité. D'un bout à l'autre, dans toutes ses parties, et pour ainsi dire dans chacune de ses phrases, on discerne la même main. Le tour de la pensée a quelque chose de si spécial, et la forme également offre de si nombreuses et si constantes particularités que l'unité d'auteur ne saurait être contestée. Aussi bien ne l'a-t-elle point été. On peut affirmer sans hésiter que si, dans sa généralité, le livre est d'Ezéchiel, il est de lui jusque dans ses moindres détails. Les rares critiques qui ont parlé d'inauthenticité à propos de cet écrit n'ont eu garde de s'attaquer à tel ou tel morceau : ils s'en sont pris hardiment à l'ouvrage tout entier. Ils en ont admis l'homogénéité, ils l'ont attribué à un écrivain unique. Seulement, à leurs yeux, celui-ci n'était pas Ezéchiel, vivant au VIe siècle, à Tel-Abib en Babylonie, et exerçant le ministère prophétique avant 538. C'était un Juif postérieur, du IVe siècle selon Zunz, plus récent encore d'après Seinecke, Ernest Havet et Maurice Vernes. Ces hypothèses isolées n'ont pas rencontré d'écho ; pour la quasi-unanimité des critiques de tout bord l'authenticité du livre d'Ezéchiel est demeurée assurée. Toutefois, à une époque toute récente, Hugo Winckler[1] a soutenu la thèse que le livre d'Ezéchiel se rapportait non aux premières années de la déportation, mais à

[1] *Altorientalische Forschungen*, IIIe série, p. 135-155 (1901). Voir aussi du même auteur : dans le même recueil, IIe série, p. 193-236, 241-244 ; IIIe série, p. 1-56 ; et dans la 3e édition de l'ouvrage de Schrader : *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin 1903, p. 287.

Digitized by Google

celles qui ont suivi la restauration, c'est-à-dire à l'époque des règnes de Cyrus et de Cambyse. Ce dernier serait figuré dans le livre d'Ezéchiel sous le nom de Nébucadnetsar; les rois de Juda mis en scène (Joachaz, Sédécias, etc.) seraient en réalité les grands personnages judéens du retour de l'exil. Ainsi, l'ouvrage aurait été retravaillé de fond en comble : ses développements, originairement relatifs à la fin du VIe siècle, auraient été plus tard adaptés artificiellement aux circonstances contemporaines de la ruine de Jérusalem en 586. Cette hypothèse repose sur des combinaisons de données chronologiques et de faits recueillis dans l'étude des écrits postexiliques (Daniel et autres). Elle dénote chez son auteur beaucoup d'érudition et non moins d'ingéniosité; mais elle me paraît fondée en bonne partie sur des à priori et sur des impressions subjectives. Pas plus que ses devanciers, mentionnés tout à l'heure, Winckler ne m'a ébranlé dans ma conviction concernant l'authenticité du livre d'Ezéchiel.

Le style d'Ezéchiel et son vocabulaire ne sont plus ceux de l'époque classique. La langue est moins pure, elle est fortement teintée d'araméismes ; elle se rapproche beaucoup de celle de Jérémie. Ainsi, au point de vue littéraire, l'instrument dont Ezéchiel se sert est loin d'avoir la perfection de celui d'Esaïe, et pourtant il réussit à obtenir ainsi de saisissants résultats. On peut lui reprocher certains défauts et certaines lacunes ; on ne contestera pas la grandeur et l'éclat de ses descriptions, l'énergie de ses protestations et de ses appels, l'originalité de ses expressions. L'insistance avec laquelle il emploie certaines locutions pourrait, semble-t-il, produire une impression de monotonie, et cependant il n'en est point ainsi : bien que ses formules favorites reviennent sans cesse sous sa plume, elles ne lassent pas le lecteur, et leur constante répétition contribue certainement à donner aux écrits d'Ezéchiel une saveur particulière. Voici quelques exemples de ces mots et de ces membres de phrases que le prophète affectionne. Il désigne constamment Dieu par le terme Adonay-Yahvé (le Seigneur Eternel), qu'on rencontre 217 fois dans son livre, tandis qu'il ne dit jamais Yahvé-Cebaoth (l'Eternel des armées), que Jérémie emploie 80 fois

Digitized by Google

et le Premier Esaïe 56 fois. De son côté, le prophète est systématiquement apostrophé (près de 100 fois) par Dieu au moyen du vocatif : « Fils d'homme », équivalent à : « O homme, ô créature humaine [1] ». Israël est une « maison de rébellion » (14 fois) ; les idoles sont des « blocs » (39 fois) ; le mot « abomination » se rencontre 42 fois, l'expression « parole de l'Eternel » 84 fois. La conjonction « parce que » se trouve 80 fois chez Ezéchiel, tandis que tout le reste de l'A. T. n'en offre que 76 exemples, et ce détail a son importance pour caractériser l'esprit logique d'Ezéchiel. Un autre indice analogue est fourni par la locution fréquente (66 fois) : « Et vous saurez que..., ils sauront que... ». Dans un domaine un peu différent, il est intéressant de noter qu'Ezéchiel a 174 fois « Israël » et seulement 10 fois « Juda », tandis que dans le livre de Jérémie la proportion est 130 « Juda » et 111 « Israël ». Ajoutons encore qu'Ezéchiel emploie beaucoup d'images : non seulement son livre renferme une série de paraboles, développées avec soin, mais encore les comparaisons de détail abondent sous sa plume. Cette richesse se fait particulièrement sentir dans les oracles contre les nations étrangères, qui, moins importants au point de vue religieux et théologique, ont en revanche une grande valeur littéraire.

§ **234.** Ezéchiel apparaît donc, en sa qualité de prédicateur et d'écrivain, comme une figure très originale, douée d'une individualité marquée, d'un tempérament très particulier. Son rôle historique, son influence sur le développement religieux d'Israël, son action sur la postérité ont été considérables. Sans doute, Ezéchiel ne s'élève pas à la même hauteur qu'Esaïe et Jérémie. Il n'a ni la puissance et l'envergure du premier, ni la sensibilité et la profondeur du second. Il est moins varié et plus compliqué, moins émouvant et plus sensationnel. Ses visions sont décrites d'une façon plus détaillée et laissent une impression moins forte. Néanmoins, en dépit de la supériorité incontestable que nous reconnaissons à ses deux illustres devanciers, nous devons lui assigner, à lui

[1] C'est contrairement à la grammaire et sans droit aucun que la plupart de nos versions françaises traduisent « fils de l'homme » ; Reuss et la Bible annotée constituent d'honorables exceptions.

Digitized by Google

aussi, une place au premier rang. Il a, s'il est permis de parler ainsi, moins de cordes à son arc, mais celles dont il dispose, il les fait vibrer avec une énergie et une persévérance à toute épreuve. Ce n'est pas une nature sentimentale, loin de là. Nous ne le voyons jamais entraîné par un mouvement de commisération, il ne s'attendrit pas, il ne pleure pas, il n'éprouve pas de sympathie, et il n'en inspire pas. Mais combien il est sérieux, consciencieux, respectueux de son devoir ! combien il s'identifie avec sa tâche, quelle fidélité il y apporte ! A défaut de sympathie, il a droit à l'estime et à la déférence; si on ne peut l'aimer, au moins doit-on lui rendre justice et l'admirer.

Ezéchiel appartient à une époque critique, à une époque de transition, et il a été l'homme le plus marquant et le plus influent de son temps. Il a donné au judaïsme une orientation nouvelle et décisive. On a prétendu parfois qu'il n'était pas un prophète, qu'il était le premier des scribes et des docteurs de la loi. La seconde partie de ce jugement est peut-être vraie, la première est certainement fausse. Ezéchiel est un prophète, il prêche l'humiliation et l'espérance, il menace et il promet, il a pour loi suprême la volonté de son Dieu, il se met en contradiction ouverte avec tous les siens, il rompt avec les traditions qui devaient lui être le plus chères, il ne se laisse détourner ni par la résistance obstinée, ni par la superficialité de son entourage. Il prend au sérieux, et même au tragique, le rôle de sentinelle qui lui est confié. Il ne l'assume point à la légère; il avoue (3 14-15) la lutte qu'il a eu à soutenir avec lui-même pour répondre à la vocation d'en haut et pour accepter son mandat. On lui a reproché sa qualité de prêtre, ses goûts sacerdotaux, rituels, hiérarchiques ! Mais ne voit-on pas que c'est là peut-être l'un de ses plus précieux titres de gloire ? L'abandon conscient et volontaire de toutes ses préférences et de toutes ses habitudes n'est-il pas la preuve authentique de sa mission comme prophète? Quand il décrit la profanation du sanctuaire, quand il montre Yahvé désertant le temple et la ville sainte, quand il expose clairement que le véritable Israël n'est plus à Jérusalem, mais qu'il faut le chercher en terre païenne, en Baby-

Digitized by Google

lonie, toutes ces déclarations n'empruntent-elles pas une valeur exceptionnelle précisément au fait qu'Ezéchiel était un prêtre, un conservateur, un champion des anciennes coutumes et des traditions ?

Il a été prophète. Il peut fort bien avoir été en même temps le premier des scribes et des docteurs de la loi, le précurseur d'Esdras, et, comme on l'a dit, le père du judaïsme postexilique. Il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux rôles. Tout au plus pourrait-on soutenir avec quelque apparence de raison qu'au début de son ministère, et jusqu'à la ruine de Jérusalem, c'est le prophète qui a prédominé, tandis que dans la seconde moitié de sa carrière l'autre élément aurait pris le dessus. Il ne serait peut-être pas très difficile de montrer un phénomène analogue dans la vie de certains serviteurs de Dieu, et non des moindres. N'est-ce pas le cas de saint Paul, si du moins celui-ci est l'auteur des Epîtres pastorales ? N'est-ce pas aussi le cas de Luther ?

Il importe du reste de s'entendre. Oui, l'action d'Ezéchiel s'est exercée sur le judaïsme postexilique. Oui, sa Thora a préparé le terrain aux réformes législatives d'Esdras. Oui, le particularisme juif a pu s'inspirer d'Ezéchiel, dans le livre duquel on ne trouve aucun vestige de préoccupations universalistes [1]. Oui, l'accent mis par Ezéchiel sur l'honneur du saint nom de Dieu, et l'amoindrissement de la valeur attribuée à la miséricorde et à l'amour divins, tout cela se retrouve dans l'enseignement et dans la pratique des docteurs juifs. Nous ne reculons pas, on le voit, devant les constatations qui s'imposent et nous faisons la part suffisamment belle à ceux qui disent : « Le judaïsme, c'est Ezéchiel ». Mais nous les invitons d'autre part à prendre en sérieuse considération certains principes posés dans le livre d'Ezéchiel, et à les mettre en regard des doctrines professées par les scribes et les pharisiens. A cet égard, j'attache une importance capi-

[1] Dans mon livre *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 363-366, j'ai cru pouvoir signaler chez Ezéchiel, sinon une trace positive d'universalisme, au moins « une insinuation, une allusion » dans ce sens (16 53-57). J'ai déjà eu l'occasion (*Revue de théologie* de Montauban, 1902, p. 295) de reconnaître combien cette supposition était peu fondée.

Digitized by Google

tale aux déclarations du ch. **18** 21 ss., où la conversion possible de l'impie et la chute possible du juste sont affirmées avec force et clarté. Je relève l'assertion solennelle et plusieurs fois répétée: L'Eternel ne veut pas la mort du pécheur mais sa conversion et sa vie. Je rappelle les admirables promesses du ch. **36** 24 ss., préparant le terrain à la prédication de l'Evangile. Il me semble impossible, en bonne justice, de ne pas tenir compte de semblables faits. Si les Juifs de l'époque postexilique, représentés par Esdras et les scribes, et plus tard par les pharisiens, se sont approprié certains enseignements d'Ezéchiel, s'ils peuvent à juste titre se réclamer de lui et invoquer son autorité, il faut du moins reconnaître et proclamer qu'ils n'ont pas recueilli intégralement son héritage. Ils ont fait un choix, ils ont adopté certaines de ses vues, observé certaines de ses règles, mis en pratique certaines de ses instructions, et ils ont laissé dans l'ombre et dans l'oubli toute une partie essentielle de son enseignement. C'est précisément celle-ci qui nous semble devoir attirer l'attention sur le livre d'Ezéchiel et lui assurer une place d'honneur dans la littérature prophétique d'Israël.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Le livre des Douze prophètes.

§ **235**. Le recueil des *Nebiim akharonim* ou livres prophétiques de la seconde série renferme, outre Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, un quatrième ouvrage de caractère manifestement composite. C'est, sur un seul rouleau, la collection de douze écrits, d'auteurs différents et d'époques diverses. On en trouve pour la première fois la mention dans un texte du Siracide (**49** 10), passage que quelques critiques, il est vrai, ont considéré comme une interpolation, mais sans raisons suffisantes. Flavius Josèphe et les Pères de l'Eglise en parlent également, et dans le même sens. Méliton de Sardes enregistre cet écrit biblique en disant : *οἱ δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ*, « les Douze dans un livre unique ». Les rabbins aussi le considèrent comme formant une unité. Quand un auteur ancien, juif ou chrétien, dresse la liste des livres de l'A. T. d'après le nombre des lettres de l'alphabet, les Douze prophètes ne comptent que pour un. Les notes massorétiques à leur sujet ne se trouvent pas au fur et à mesure à la fin de chaque écrit, mais sont toutes réunies au terme de la collection.

Kimkhi, le savant juif du moyen âge, expose de la façon suivante pourquoi ces douze écrits ne forment qu'un volume. « Nos docteurs, dit-il, nous rapportent qu'ils ont été réunis en un seul livre de peur que, s'ils demeuraient séparés, l'un ou l'autre d'entre eux ne se perdît à cause de leurs petites dimensions. » Et il semble bien que cette explication soit la plus satisfaisante et même la seule admissible.

Digitized by Google

Quant au nom donné à ce recueil, les Juifs l'appellent simplement les Douze. En grec on ajoute volontiers prophètes, et l'on trouve même l'expression collective « τὸ δωδεκαπροφητόν ». En latin s'est établie la coutume de les désigner comme *prophetæ minores*, le terme opposé *prophetæ majores* servant à caractériser non seulement Esaïe, Jérémie et Ezéchiel, mais aussi Daniel, que l'usage ecclésiastique adjoignait à ceux-ci [1]. Il va sans dire que cette distinction entre mineurs et majeurs, moindres et plus grands, s'applique uniquement aux dimensions des écrits en cause, et ne préjuge en rien la valeur respective des prophètes eux-mêmes. Malheureusement cette terminologie latine, imitée par les Anglais (*the Minor Prophets*) et aggravée en allemand et en français par la suppression du comparatif (les petits prophètes), a jeté, dans le langage courant, d'une façon involontaire et inconsciente, quelque discrédit sur les Douze. Instinctivement, sans les connaître, on s'est pris à croire qu'ils avaient moins d'importance, et l'on a été tenté d'en faire peu de cas. Cette erreur, ou pour mieux dire cette injustice, est des plus regrettables, et comme elle procède d'une désignation équivoque, il convient de renoncer à celle-ci dans la mesure du possible, et d'y substituer, autant que faire se pourra, l'expression consacrée par l'histoire et exempte de toute ambiguïté: les Douze prophètes ou, plus brièvement encore, les Douze.

§ **236.** A l'exception du livre de Jonas, qui se différencie d'ailleurs à tous égards de ses onze compagnons, chacun des écrits du recueil des Douze commence par une suscription énonçant le nom de l'auteur, et y ajoutant parfois, mais trop rarement à notre gré, des indications chronologiques et généalogiques plus ou moins précises et complètes. Déjà sur le simple examen de ces données nous constatons que, parmi

[1] La disproportion entre l'étendue du livre de Daniel et celle des écrits des Douze prophètes est moindre que pour Esaïe, Jérémie ou Ezéchiel. Pourtant Daniel à lui seul dépasse en volume Osée et Zacharie additionnés, et ceux-ci sont les plus longs parmi les Douze. — Dans l'exemplaire de la Bible hébraïque que j'emploie, Jérémie compte 80 pages, Ezéchiel 70 ½, Esaïe 64, les Douze 56 ½, Daniel 23, Zacharie 12, Osée 9 ½.

Digitized by Google

les Douze, il en est qui ont vécu avant l'exil, et d'autres qui appartiennent à la période du judaïsme postexilique ; parmi les premiers, les uns sont du royaume d'Israël, et les autres de celui de Juda. A d'autres égards encore la bigarrure est très grande, et le contenu du recueil présente par conséquent une extrême variété.

L'ordre dans lequel les Douze prophètes apparaissent dans l'A. T. hébreu a prévalu dans la Bible latine et dans celles de toutes les nations modernes. Dans les Septante par contre nous rencontrons un ordre différent, au moins pour les six premiers écrits :

Bible hébraïque : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée.

Bible grecque : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas.

Les six derniers se suivent partout dans l'ordre connu: Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

Si l'on cherche à se rendre compte du motif qui a fait placer ces douze livres dans un ordre déterminé, on arrive à conclure que c'est sans doute la préoccupation chronologique qui a prévalu. Il est en effet incontestable que les prophètes du VIIIe siècle, Osée, Amos et Michée, figurent dans la première moitié de la liste, et que la seconde moitié enregistre d'abord les prophètes du VIIe siècle, Nahum, Habacuc et Sophonie, et ensuite ceux d'après l'exil, Aggée, Zacharie et Malachie. Chacun de ces trois groupes est donc bien à sa place historique, sous réserve de la position respective à assigner aux livres d'un même groupe: ainsi Amos et Osée, ou bien encore Sophonie et Habacuc. Quant à Joël, Abdias et Jonas, dont la fixation chronologique soulève précisément le plus de difficultés, ils ont été admis dans la première partie du recueil; mais la divergence qui règne justement à leur égard dans les deux listes comparées ci-dessus, Bible hébraïque et Bible grecque, tendrait à prouver que, dès le début, il a plané quelque incertitude sur leur origine. La science a dû examiner à nouveau, pour chacun des douze livres, les questions relatives à leur date et à leur composition. Si, sur certains points, elle en est venue à s'écarter de l'ordre traditionnel, elle n'en reconnaît pas moins que, d'une façon générale, celui-ci s'inspire de considérations historiques.

Digitized by Google

On a cherché à expliquer d'une autre façon l'arrangement traditionnel, en alléguant des raisons qui peuvent paraître futiles, mais qui n'en sont pas moins de nature à avoir pu influencer les esprits des Juifs. Ainsi le livre d'Osée débute (1 2) par les mots : « Au commencement quand Dieu parla par Osée... », et cette expression aurait suffi pour faire placer ce prophète « au commencement ». Les descriptions du livre de Joël formant la contre-partie de celles d'Osée dans son chapitre 14 et dernier, la seconde place lui aurait été attribuée. Amos viendrait ensuite parce que, dès le début de son livre (1 2), il répète une des dernières paroles de Joël (3 16). Pour un motif analogue Abdias suivrait Amos : comp. Am. 9 12 et Abd. 19. D'autre part, Abdias (1) parlant d'« un messager envoyé parmi les nations », cette mention amènerait tout naturellement le livre de Jonas à prendre rang à son tour sur la liste. Ces combinaisons, qu'on a cherché à poursuivre avec plus ou moins de succès pour les prophètes suivants, peuvent paraître fantaisistes, puériles ; on en rencontre pourtant d'analogues, et en grand nombre, dans les écrits rabbiniques, et il n'y aurait pas lieu de s'étonner outre mesure si de semblables considérations avaient exercé quelque influence.

Ce qui importe davantage, c'est la question de savoir quand le recueil des Douze prophètes s'est formé. Evidemment, il ne peut avoir été clos qu'après la composition du plus récent des ouvrages qu'il renferme, et ceci nous reporte au moins jusqu'à la fin du ve siècle, Malachie étant un contemporain de Néhémie. Les livres de Joël et de Jonas pourraient être plus récents encore, ce qui reculerait d'autant l'achèvement du recueil. Il est probable que le chiffre douze n'a pas été atteint fortuitement, et qu'il est bien plutôt voulu. On a même cherché à expliquer par là la présence de Jonas au milieu de la collection. Ce livre, si dissemblable des autres en tous points, aurait été introduit pour parfaire la douzaine.

Si l'on peut considérer comme certaine l'assertion énoncée ci-dessus, et qui est presque un truisme, à savoir que le livre des Douze n'a pu se constituer définitivement qu'après l'achè-

Digitized by Google

vement de sa douzième et dernière partie, il y a cependant lieu de présenter à ce propos deux remarques complémentaires.

D'une part, il est fort possible que, déjà à l'époque de l'exil, et peut-être même avant, on ait commencé à collectionner certains écrits prophétiques. On aurait ainsi jeté les bases du recueil qui fut plus tard celui des Douze prophètes.

D'autre part, rien n'empêche d'admettre que, même après la constitution du volume, composé de douze écrits, certains éléments postérieurs y aient été introduits, non plus il est vrai comme livres à part, de peur de dépasser le chiffre douze, mais sous forme d'adjonctions aux écrits déjà classés. C'est ainsi que la seconde partie du livre de Zacharie, renfermant d'ailleurs deux oracles distincts (**9-11**, **12-14**), est parfois considérée comme une adjonction plus récente que la formation même du recueil; on cherche à expliquer ainsi pourquoi ces deux prophéties ont été rattachées au livre de Zacharie, au lieu d'être traitées comme un ouvrage à part.

I. Osée.

§ **237**. Le nom d'Osée (*Hoschéa*) est dérivé de la racine verbale *yascha*, à laquelle se rattachent aussi ceux de Josué, d'Elisée, d'Esaïe et de Jésus. Il signifie « salut, délivrance ». Il a été porté par Josué (d'après Nombr. **13** 8, 16 P et Deut. **32** 44 D; comp. plus haut, p. 260, n. 1) et par le dernier roi de Samarie. On ferait mieux de l'orthographier Hosée, mais l'usage a prévalu en français d'écrire Osée sans H. Son père, nommé Beéri (**1** 1), est totalement inconnu [1]. On ignore la tribu à laquelle appartenait le prophète; il n'est pas même dit explicitement duquel des deux royaumes il était ressortissant. Toutefois, comme il a certainement exercé son mi-

[1] On l'a parfois identifié, sans raison valable, avec le Beéra de I Chron. **5** 6; au point de vue chronologique cette assimilation pourrait se défendre. De nos jours on montre le prétendu tombeau d'Osée aux environs de Salt, dans la Palestine transjordane, sur la montagne appelée en son honneur Djébel-Oscha.

Digitized by Google

nistère dans le royaume du nord, le plus naturel est d'admettre qu'il en était originaire. Pour Amos, dont l'activité s'est également exercée en Samarie, quoiqu'il fût Judéen de naissance, la situation est différente, car on nous informe expressément qu'il était natif de Tékoa en Juda. Quant à l'hypothèse d'Ewald, d'après laquelle Osée serait venu finir ses jours en Juda, elle ne repose sur aucun fondement positif : elle a seulement pour raison d'être le désir d'expliquer comment le livre d'un prophète éphraïmite s'est conservé à Jérusalem de façon à figurer dans le recueil des livres saints. A défaut d'affirmations catégoriques, prouvant qu'Osée appartenait aux Dix tribus, on peut alléguer, à l'appui de cette supposition très probable d'ailleurs, certaines particularités linguistiques, traces du dialecte septentrional (?), et le fait qu'il paraît (7 5) appeler le roi de Samarie : « Notre roi [1] ».

L'époque du ministère d'Osée et sa durée peuvent être fixées d'une manière assez sûre par l'examen de son livre. Il a certainement commencé à prophétiser vers la fin du long règne de Jéroboam II, fils de Joas, le quatrième souverain de la dynastie de Jéhu, donc vers 755 ou 750 av. J.-C. D'autre part, rien dans ses écrits, tels qu'ils nous sont conservés, ne paraît se rapporter à une époque plus récente que le règne de Jotham de Juda, ni renfermer aucune allusion à la coalition syro-israélite contre Jérusalem. On peut donc limiter la carrière active d'Osée, du moins celle dont nous possédons les documents, aux années 755-735, et peut-être faudrait-il la réduire encore davantage. Il est vrai que la suscription du livre (1 1) semblerait conduire à d'autres résultats. Elle parle d'Osée comme ayant prophétisé « au temps d'Ozias, de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda, et au temps de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël ». La rédaction de cette phrase donne à réfléchir. Pourquoi, à propos d'un prophète du nord, la mention de quatre rois de Juda précède-t-elle celle d'un roi de Samarie? En outre, le synchronisme est tout à fait défectueux, car Jéroboam est mort avant Ozias,

[1] Comp. aussi dans 1 4 la mention de « la maison de Jéhu » et du « royaume de la maison d'Israël ». Les localités nommées au cours des prophéties sont toutes dans le territoire des Dix tribus.

Digitized by Google

et son règne ne s'est donc pas déroulé parallèlement à celui d'Ozias et de ses trois successeurs. Il est vraisemblable que la suscription originale portait simplement les mots: « La parole de l'Eternel qui fut adressée à Osée, fils de Beéri, au temps de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël », et qu'elle ne se rapportait qu'aux premiers chapitres du livre. Plus tard, et peut-être à l'imitation des suscriptions d'Esaïe et de Michée, on aura cru devoir la compléter en indiquant aussi les rois de Juda. Il faut d'ailleurs reconnaître que, si la suscription du livre d'Osée s'appliquait à l'ensemble de ses prophéties, elle devrait contenir les noms des successeurs de Jéroboam. Ceux-ci ont été d'abord son fils Zacharie, détrôné après six mois de règne (746-745), puis l'usurpateur Schallum, qui périt au bout d'un mois, Menahem, qui réussit à se maintenir pendant plusieurs années, son fils Pékachia, enfin Pékach (735), l'allié de Retsin, roi de Syrie, contre Achaz de Juda. Outre les événements résultant pour Israël de ces continuels changements de souverain, il importe de noter comme fait saillant, contemporain du ministère d'Osée, l'invasion de Tiglath-Piléser III, roi d'Assyrie, sous le règne de Menahem. D'une façon générale, on peut dire qu'en ce temps-là toutes les préoccupations politiques se portaient vers l'orient, vers Ninive dont la puissance toujours croissante constituait pour l'Asie occidentale un danger imminent et redoutable. Cette situation se reflète à maintes reprises dans les discours d'Osée.

§ **238**. Le livre que nous étudions se divise en deux parties, inégales de grandeur et différentes aussi par leur contenu. La première (**1-3**) renferme un fragment d'autobiographie; la seconde (**4-14**) un grand nombre de discours ou plutôt d'extraits de discours.

Première partie: 1-3.

Dans ces premières pages du livre d'Osée il s'agit d'un fait survenu dans la vie du prophète, et qui a entraîné pour lui les plus graves conséquences. C'est, au fond, la vocation même d'Osée au prophétisme qui est en cause: il la rattache

Digitized by Google

directement à une série d'événements qui sont, en premier lieu son mariage, ensuite la naissance de ses enfants, enfin l'infidélité de sa femme et sa répudiation. Reprenons ces faits un à un. Osée a épousé une femme nommée Gomer, fille de Diblaïm. De cette union est né un fils, qui a reçu le nom symbolique et motivé de Jizréel[1]. Puis est née une fille, Lo-Ruhama, « celle dont on n'a pas pitié ». Un troisième enfant, un fils, est venu à son tour; on l'appelle Lo-Ammi, c'est-à-dire : « Non pas mon peuple ». Leur mère, l'épouse légitime d'Osée, s'abandonne aux pires égarements; elle se prostitue et se déshonore, elle court après ses amants et abandonne son mari. Celui-ci la désavoue, la rejette et la laisse en proie aux privations. Puis, après un temps d'épreuve, il se rapproche d'elle et se réconcilie avec elle. Les noms de fâcheux augure donnés aux enfants sont transformés et prennent un sens favorable par le retranchement de la négation: la petite fille devient Ruhama, « celle dont on a pitié », et son frère Ammi, « mon peuple ».

Tel est, brièvement résumé, et ramené à son idée centrale, le thème des ch. **1** et **2** (nous réservons pour plus tard l'étude du ch. **3**). Le nombre des questions soulevées par ce récit est considérable, et son interprétation est embarrassante à plusieurs égards.

Commençons par deux observations préalables. La première, toute de forme, a trait à la division des ch. **1** et **2** et à la façon de numéroter leurs versets. Nos vieilles Bibles françaises donnent, à la suite des Septante, 11 versets au ch. **1**, et 23 au **2**. Ostervald revisé, la Bible annotée, de même que les versions anglaises (autorisée et revisée), conservent ce mode de faire. D'autre part, la Bible hébraïque arrête le ch. **1** après le v. 9, fait des v. 10 et 11 les deux premiers du ch. **2**, et arrive par conséquent pour ce dernier au chiffre total de 25 versets. C'est à cet arrangement, déjà usité dans les traductions allemandes, que s'est conformée la version

[1] Jizréel est le nom bien connu d'une ville israélite et d'une vaste plaine avoisinante. Etymologiquement ce mot signifie « Dieu sème », ce qui peut s'interpréter, suivant les cas, par « Dieu disperse » ou par « Dieu ensemence »; c'est donc tantôt de bon, tantôt de mauvais augure.

Digitized by Google

Segond, et nous l'adopterons également, sans attacher du reste aucune importance à ce détail ; l'essentiel est de s'entendre pour éviter toute équivoque.

Notre seconde remarque a plus d'importance : elle concerne les v. **1** 7 et **2** 1-3. Le premier de ces passages est considéré par la majorité des commentateurs comme une intercalation inauthentique. Il introduit, au milieu de l'exposé des faits, et d'une façon tout à fait inappropriée, une promesse relative à la maison de Juda, laquelle n'est point en cause. C'est sans doute une glose, une réflexion, ou une citation de quelque auteur inconnu, qu'un lecteur a écrite en marge et qui s'est glissée dans le texte. Nous laisserons donc ce verset de côté, comme étranger à l'ensemble du sujet. Quant au passage **2** 1-3, le cas est sensiblement différent : il ne s'agit pas d'intercalation et d'inauthenticité, mais de transposition. Là où sont placés ces versets, renfermant des promesses, ils anticipent sur la suite du récit et interrompent de la façon la plus fâcheuse son développement régulier. Nous n'hésiterons pas à les transférer à leur place normale, à la fin du ch. **2**, après le v. 25 [1].

§ **239**. Après ces préliminaires, abordons le principal problème que soulèvent ces deux chapitres. De tout temps, les interprètes se sont partagés en deux classes, les uns considérant l'histoire d'Osée et de sa femme Gomer comme une fiction allégorique, comme une parabole, et les autres y voyant une histoire vraie. Parmi les premiers nous trouvons Calvin, Reuss, etc. ; parmi les autres la plupart des Pères de l'Eglise, Luther, Ewald et la majorité des plus récents exégètes. Citons pour mémoire une interprétation intermédiaire, représentée jadis par saint Jérôme et les rabbins, reprise plus tard par Hengstenberg, et abandonnée aujourd'hui, d'après

[1] En même temps, nous effacerons le « cependant » initial de **2** 1, qui se trouve dans les versions et nullement dans l'original : l'insertion même de ce mot par les traducteurs prouve que le passage en question cadre mal avec son contexte actuel. — A supposer, au surplus, que ces trois versets fussent une glose et non pas un fragment authentique, leur place serait en tout cas celle que nous leur assignons et non celle qu'ils occupent dans le texte massorétique.

Digitized by Google

laquelle les faits rapportés se seraient passés dans une vision. Cette hypothèse, qui peut paraître à première vue se rapprocher de l'interprétation réaliste, est au contraire simplement une variante de l'explication allégorique.

Ce qui est certain, c'est qu'il y a dans ces premières pages d'Osée un élément allégorique : Gomer représente Israël, Osée à son tour figure Yahvé lui-même, l'histoire de leur mariage et de leur rupture est, en quelques traits, celle des rapports de Dieu et de son peuple. Personne ne conteste que tel soit le sens et le but de ce morceau. Cela dit, il s'agit de savoir si Osée, se proposant de tracer devant ses contemporains une esquisse des péripéties survenues dans l'histoire religieuse d'Israël, a revêtu son exposé d'une forme imagée en inventant de toutes pièces une histoire dans laquelle il serait censé avoir lui-même joué un rôle. Il est naturel de voir ce système défendu par des auteurs tels que Reuss, qui, comme nous l'avons vu précédemment (comp. plus haut, p. 515), n'admet nulle part l'accomplissement réel des actions symboliques par les prophètes en général, et par Ezéchiel en particulier, et n'y voit que des figures de rhétorique ou des artifices littéraires. Il n'est toutefois pas aisé dans ce système d'expliquer pourquoi les noms de la femme d'Osée et de son père n'ont pas de signification symbolique. Diblaïm veut dire « deux gâteaux de figues » et le sens de Gomer est « achèvement ». Avec beaucoup de bonne volonté, on arrive à tirer de ces noms une notion figurée, plus ou moins appropriée à la circonstance : « achèvement » devient « perfection... dans le mal (!) » et « deux gâteaux de figues » correspond à « jouissance, volupté », ou, selon d'autres, à « idolâtrie ». Le lecteur jugera de la vraisemblance de cette interprétation. Une autre objection, plus sérieuse encore, contre le système allégorique est fondée sur le fait que le prophète n'aurait rencontré aucune créance en racontant à ses auditeurs des aventures purement imaginaires, et qu'il aurait ainsi affaibli et même anéanti la portée de la leçon qu'il voulait leur donner. Si l'on admet, au contraire, qu'Osée relate ses douloureuses expériences personnelles, qu'il prêche pour ainsi dire d'exemple en pardonnant finalement à l'épouse

Digitized by Google

coupable, toute sa prédication prend quelque chose de vécu et de tragique, et l'impression qui s'en dégage est tout à fait saisissante. On allègue, en opposition à ce point de vue, l'impossibilité d'admettre que Dieu ait infligé à son serviteur l'obligation d'épouser une femme perdue[1]. A cela, il faut répondre que Gomer, au moment du mariage, n'était point encore déchue[2]. Ce n'est que plus tard, après la naissance du troisième enfant, qu'elle abandonne définitivement son époux et que la rupture se consomme. Et c'est alors qu'Osée, brisé par l'épreuve, comprend le sens, jusqu'alors caché pour lui, que son infortune devait avoir à ses yeux et pour son entourage ; il comprend aussi le devoir qui l'attend, et il se prépare, en accueillant de nouveau l'épouse coupable et humiliée, à montrer à son peuple la grandeur du pardon et la puissance de l'amour. On peut dire que la vocation prophétique d'Osée est née de ses propres malheurs ; ce qu'il a eu à souffrir a été pour lui une révélation ; il a mesuré par sa propre expérience soit l'ingratitude humaine, soit la douleur de Dieu, soit enfin sa miséricorde. Or, nous verrons, par l'étude de ses prophéties, que ce sont précisément là les traits caractéristiques de sa prédication et de sa personnalité. La conception des rapports de Yahvé avec son peuple sous l'image de l'union conjugale a été reprise par divers prophètes : Jérémie (**3**) et Ezéchiel (**16**, **23**) l'ont développée, et, sous une forme modifiée, elle a trouvé place dans l'enseignement de saint Paul et dans l'Apocalypse. C'est chez Osée qu'il faut en chercher l'origine, et non pas seulement dans son livre, mais dans sa vie[3].

Le problème que soulèvent les ch. **1** et **2** d'Osée devient

[1] Nos versions traduisent à tort par « femme prostituée » (**1** 2) l'expression hébraïque insolite « femme de prostitution » ; immédiatement après, il est parlé d'« enfants de prostitution ».

[2] Qu'on réfléchisse d'ailleurs à l'histoire d'Israël dans ses relations avec Yahvé, on reconnaîtra sans peine que le parallélisme exige que Gomer fût encore exempte de souillures quand le prophète l'a épousée. Mais elle portait en elle le germe de ses débordements futurs. Comp. Ez. **16**.

[3] Je ne prétends naturellement pas dire que l'interprétation allégorique du mariage d'Osée empêche ses partisans de rendre justice à la conception religieuse de ce prophète.

Digitized by Google

plus complexe par le fait qu'au ch. **3** le prophète revient sur le même sujet, d'une façon plus brève et plus énigmatique encore. Ici aussi, sur l'ordre de Dieu, Osée entre en relations avec une femme : il l'achète et la soumet, pendant un temps prolongé, à l'épreuve de l'isolement. Ce récit est à la première personne, tandis que dans le précédent il était question d'Osée à la troisième personne. Ce détail grammatical a de l'importance : il montre qu'au point de vue littéraire les deux morceaux sont indépendants l'un de l'autre, et que le dernier n'est pas nécessairement la suite du premier. On pourrait ainsi être amené à considérer le ch. **3** comme parallèle aux deux précédents ; ce serait la même histoire, racontée en termes différents et beaucoup plus brefs[1]. Les adversaires de l'interprétation réaliste font grand état de l'indétermination du terme « une femme » ; ils en concluent qu'il ne s'agit pas de Gomer, et que le tout par conséquent doit être pris au figuré. L'absence de l'article défini ne nous paraît pas suffire pour entraîner de tels résultats ; elle n'est pas pour nous surprendre si, comme il a été dit plus haut, on admet l'indépendance littéraire du ch. **3** par rapport aux précédents. L'épreuve que doit subir la femme d'Osée (3) n'est, il est vrai, pas mentionnée au ch. **2** ; c'est un trait nouveau (voir pourtant **2** 13) et très compatible avec la donnée première. Il est singulier qu'au v. 4 la privation de stèle, d'éphod et de théraphim soit présentée comme accompagnant l'absence de roi, de chef et de sacrifice. Quant au v. 5, il est considéré par plusieurs exégètes comme une interpolation. Pour nous, nous ne voyons pas de raisons suffisantes d'en contester l'authenticité, à l'exception toutefois des mots « et David leur roi », qui font l'effet d'une adjonction judéenne,

[1] Il faudrait dans ce cas considérer le mot « encore » dans **3** 1 comme une adjonction rédactionnelle ou bien comme indiquant, d'une façon générale, que Dieu avait déjà auparavant parlé à Osée ; il ne s'agirait pas d'un nouveau récit faisant suite aux précédents (comp. le cas contraire dans Jér. **1** 13, **13** 3, **33** 1, Jon. **3** 1, Agg. **2** 20, où se trouve employé l'adverbe plus précis « une seconde fois »). — Dans le même verset, les mots que nos versions rendent par « aimée d'un amant » (ou « d'un ami ») peuvent tout aussi bien se traduire, suivant la vocalisation qu'on adopte : « aimant un amant, aimée de son mari, aimant le mal ».

Digitized by Google

déplacée dans un contexte qui ne se rapporte qu'au royaume d'Israël.

Les trois premiers chapitres d'Osée ont trait aux débuts de son ministère ; ils appartiennent donc encore au règne de Jéroboam II. C'est à eux seuls que se rapportait, sous sa forme originale, la suscription de **1** 1.

Seconde partie : 4-14.

§ **240.** Ces onze chapitres contiennent des extraits, des résumés de discours ; ils présentent un aspect morcelé, et rien n'est plus difficile que de discerner le fil conducteur qui doit nous guider au travers de ce labyrinthe. Il serait à coup sûr souhaitable qu'on pût au moins établir une division générale. La tentative en a été faite, mais les plans proposés diffèrent tellement les uns des autres que cette circonstance à elle seule suffirait à prouver leur caractère par trop subjectif. Plutôt que de recourir à un procédé aussi artificiel, il vaut mieux s'abstenir de tout essai de ce genre, et procéder à l'analyse d'une façon continue. Avant de l'entreprendre, relevons le fait que toute cette seconde partie paraît postérieure à la mort de Jéroboam II et de ses deux successeurs immédiats, et reflète la physionomie de l'époque mouvementée que fut le règne de Menahem.

Dès le début (**4** 1-10) l'Eternel intente un procès à son peuple. Il dresse un effrayant tableau de la corruption régnante et annonce à Israël un châtiment « selon ses œuvres ». Il décrit en particulier, sous l'image de la prostitution, l'idolâtrie à laquelle « Ephraïm est attaché » (11-19). **5** 1-10 reprend la même pensée, et inclut Juda dans les reproches et les menaces. La péricope suivante (11-14) fait intervenir la question politique : « Ephraïm se rend en Assyrie et s'adresse au roi Jareb ». Ce nom propre est une énigme, que l'on n'a pu expliquer jusqu'ici. Les Israélites dans leur détresse (15) voudront recourir à leur Dieu, mais leurs paroles (**6** 1-3) dénotent des sentiments de fausse sécurité, et l'Eternel y répond en dénonçant le caractère superficiel et instable de leur piété ;

Digitized by Google

aussi les jugera-t-il sévèrement à cause de tous leurs crimes (4-11). Dans ce discours se trouve (6) la déclaration célèbre : « J'aime la piété et non les sacrifices, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes »[1]. Il faut du reste noter la place importante occupée dans le langage religieux d'Osée par l'expression « connaître Dieu », qui doit s'entendre non pas d'une façon purement intellectuelle, mais au contraire dans le sens moral, pratique et expérimental (voir **4** 1, 6, **5** 4, **6** 3, 6, **8** 2, **13** 4).

Au commencement du ch. **7** l'iniquité d'Israël et de son roi est décrite en termes énergiques ; le prophète compare les coupables à « un four chauffé par le boulanger ». Inconscient de sa décadence, Ephraïm cherche l'appui des étrangers (Egypte, Assyrie), mais en vain (8-12). L'Eternel le livrera aux mains d'un ennemi (**7** 13-**8** 4) dont le nom n'est pas prononcé, mais qui est certainement l'Assyrie. « Le veau de Samarie sera mis en pièces » (5-7). Ephraïm sera puni pour avoir recherché l'appui des nations (8-10) et pour avoir multiplié les vaines manifestations d'un culte formaliste (11-14). Toutes ces « prostitutions » d'Israël entraîneront sa déportation en Assyrie et en Egypte (**9** 1-6). Le prophète est saisi d'émotion et d'épouvante en pensant à la grandeur du crime et du châtiment (7-8). Il compare (9) la corruption régnante à celle des « jours de Guibea » : allusion probable au fait rapporté dans Jug. **19**. Il évoque aussi (10) le souvenir de Baal-Peor (Nombr. **25** 1-5 JE) ; il annonce qu'Ephraïm verra sa race s'éteindre (11-14) ; il s'élève en particulier contre le mal qui se commet à Guilgal (15-17).

10 1-4 présente Israël sous l'image d'une vigne féconde et prospère, mais que la dévastation ne tardera pas à atteindre. Beth-Aven (maison de néant, manière ironique de désigner Béthel, maison de Dieu) sera frappé, son veau[2] sera « transporté en Assyrie pour servir de présent au roi Jareb » (comp.

[1] Comp. Matth. **9** 13, **12** 7 ; le mot hébreu rendu par piété dans Osée peut aussi avoir le sens de miséricorde, et c'est ainsi qu'il est pris en grec dans ces deux citations de l'Evangile.

[2] Il faut lire ici le singulier, et non le pluriel, comme le confirme la suite de la phrase.

Digitized by Google

ci-dessus **5** 13), et Samarie entière disparaîtra « comme l'écume à la surface des eaux » (5-8). Le péché d'Israël est de nouveau comparé à celui des « jours de Guibea »; l'Eternel le punira en le soumettant au joug (9-11). Le v. 12 renferme un appel à la conversion et une promesse; mais, aussitôt après, le tableau des malheurs futurs recommence (13-15), avec une allusion, obscure pour nous, à la destruction de Schalman-Beth-Arbel (?) ou de Beth-Arbel par Schalman (?).

Avec le ch. **11** apparaissent diverses réminiscences historiques. C'est d'abord la mention de la sortie d'Egypte: « Quand Israël était jeune, je l'ai aimé et j'ai appelé mon fils hors d'Egypte[1] » (1). Puis c'est le souvenir des infidélités commises, du culte des Baals (2-4), entraînant l'assujettissement à l'Assyrie (5-7). Les v. 8-9 montrent d'une façon profondément émouvante le combat qui se livre en Dieu lui-même: prêt à châtier Israël comme jadis Adma et Tseboïm (villes qui partagèrent le sort de Sodome et Gomorrhe, Deut. **29** 23), il y renonce, car, dit-il, « je suis Dieu et non pas homme, je suis le saint au milieu de toi, je ne viendrai point avec colère ». Et la parole qui suit (10-11) est une promesse, elle prédit le retour des déportés et leur rétablissement dans leurs demeures.

Mais au ch. **12** reviennent encore une fois les plaintes sur les fautes d'Israël et de Juda, et les perspectives de châtiment (1-3). Les discours d'Osée, jusqu'ici déjà si condensés et si brefs, prennent quelque chose de plus hâché et de plus fragmentaire encore. Ce sont de très courts morceaux, évoquant le souvenir du patriarche Jacob (4-5), renfermant un appel à « revenir à l'Eternel » (6-7), caractérisant la propre justice d'Ephraïm (8-9), révélant les desseins de Dieu pour l'avenir (10-12), revenant encore sur les souvenirs du passé, de la vie de Jacob et de Moïse (13-15). Puis, c'est la description des idoles fabriquées et adorées en Israël (**13** 1-3); c'est le tableau des bienfaits de l'Eternel dans le passé et de l'ingratitude du peuple (4-6); ce sont des menaces, sous des images variées (7-8, 9-11, 12-13). Le passage suivant (14) est

[1] Comp. Matth. **2** 15.

Digitized by Google

fréquemment compris, à la suite de certaines de nos versions, comme une promesse de Dieu; c'est bien plutôt une menace à l'adresse de ceux qui prétendent être délivrés en dépit de leur impénitence. Enfin 15-16 renouvelle une fois de plus la sentence sur Ephraïm et Samarie. Puis, soudain, le prophète fait entendre un suprême appel à la conversion : il adjure les Israélites de s'humilier et d'implorer leur pardon, en renonçant au secours des hommes et aux idoles (**14** 1-3). L'Eternel, de son côté, se déclare prêt à laisser son peuple rentrer en grâce ; il lui assurera le bonheur (4-8). Le livre se termine (9) par le conseil donné au lecteur de prendre garde à son contenu et de s'attacher à le comprendre.

§ **241**. Nous nous sommes abstenu, au cours de cette analyse, de signaler au fur et à mesure les passages dont l'authenticité est contestée, et que plusieurs des plus récents commentateurs considèrent comme interpolés. Ce sont essentiellement les textes qui renferment la mention du royaume de Juda **4** 15, **5** 5, 10, 12-14, **6** 4, 11, **8** 14, **10** 11, **12** 1, 3. Le motif allégué pour éliminer du texte original sinon ces versets tout entiers, du moins les mots directement applicables à Juda, c'est qu'Osée appartenait au royaume du nord, que sa prédication devait être uniquement consacrée à son propre pays et qu'il n'avait aucune raison d'accorder son attention à Juda. J'avoue ne pas bien comprendre pourquoi l'on impute au prophète un pareil exclusivisme. Quoique politiquement distincts et souvent en mauvaise intelligence, les deux Etats, Ephraïm et Juda, étaient unis par des liens multiples et étroits : originairement parties d'un même tout, issus d'une même race et très proches voisins, ils avaient en outre le même Dieu national, et cette circonstance devait être décisive aux yeux d'un homme animé de l'esprit prophétique. Esaïe, prophète judéen par excellence, n'a point cru devoir s'abstenir de faire entrer dans ses prédications le nom de Samarie et de ses habitants. Pourquoi Osée à son tour aurait-il forcément dû omettre toute allusion au royaume du sud? Nous ne saurions donc adhérer à la sentence de proscription prononcée d'une façon générale et aprioristique contre tous les passages mentionnant Juda dans le livre d'Osée. Ils

Digitized by Google

peuvent, à notre avis, sinon tous, du moins plusieurs d'entre eux, rentrer dans la catégorie des morceaux originaux et authentiques. Cela dit, je suis prêt à reconnaître que, dans tel de ces passages, Juda pourrait avoir été introduit après coup et substitué peut-être à quelque autre nom.

Divers critiques modernes se sont également demandé si le morceau final, le chapitre **14**, peut être considéré comme authentique et ne constitue pas plutôt une addition postérieure, destinée à donner au livre une issue favorable, en finissant sur la note de l'encouragement et de la promesse. Plusieurs auteurs se sont prononcés dans le sens de l'inauthenticité, influencés peut-être par la solution négative à laquelle ils aboutissent dans un autre cas analogue, à propos de la péricope terminale du livre d'Amos. Pour Osée **14**, leurs arguments ne nous convainquent pas. Sans doute, cette péroraison contraste d'une façon frappante avec la généralité des prophéties qui précèdent. Celles-ci, en effet, renferment surtout des reproches et des menaces : elles parlent de jugement, de châtiment sévère. Mais ce thème, s'il est prédominant, n'est pourtant pas exclusif. Il y a, jetées çà et là comme des pierres d'attente, des paroles qui dévoilent l'infinie miséricorde de Dieu ; il y a de touchants appels à la repentance et des promesses de pardon. Il y a surtout, et cette considération me paraît décisive, il y a le drame initial, l'histoire de Gomer et de ses enfants. La fin n'en est pas le rejet et la misère, mais bien la réconciliation, la paix et le bonheur. Le ch. **14** répond de même au contenu de toutes les prédications menaçantes, en faisant entrevoir une ère nouvelle où l'harmonie sera rétablie. Les termes employés pour peindre ce tableau d'avenir sont tout à fait dans la manière usuelle d'Osée, ses idées favorites et ses expressions caractéristiques s'y retrouvent. L'authenticité du morceau ne nous semble donc pas douteuse. Il n'en résulte toutefois pas qu'il faille le considérer, au point de vue strictement historique, comme occupant nécessairement, dans l'activité prophétique d'Osée, la place où il se trouve maintenant et qui lui a été assignée au point de vue littéraire. Rien ne prouve que les discours d'Osée, tels qu'ils nous sont conservés, soient

Digitized by Google

classés chronologiquement. Il serait donc abusif de conclure que le dernier morceau du recueil doit être en même temps la dernière prophétie qui ait été composée et prononcée.

Quant à l'avertissement contenu dans le dernier verset du livre (**14** 9), il est fort possible qu'il faille y voir une réflexion pieuse, ajoutée par un lecteur ou par un copiste. C'est même la supposition la plus vraisemblable.

§ **242**. Le style d'Osée a quelque chose de remarquablement nerveux. Sa véhémence va parfois jusqu'à l'emportement. Mais, par un contraste qui n'a rien d'inexplicable, ce même écrivain qui emploie les expressions les plus énergiques et les plus virulentes possède au même degré le don de parler un langage touchant et tendre. L'impulsion joue un rôle prépondérant dans les discours d'Osée. Il parle d'une façon brève, saccadée, abrupte ; les longues périodes, les phrases savamment arrangées lui sont totalement étrangères. Il emploie beaucoup d'images ; il les indique en quelques mots et ne les développe pas longuement. Sa langue, à part quelques locutions spéciales, qui sont peut-être propres au royaume du nord, est d'une grande pureté, tout à fait digne du VIIIe siècle qui est l'époque classique de la littérature hébraïque.

Le livre d'Osée porte, au plus haut degré, l'empreinte de la personnalité du prophète. On peut dire que celui-ci se révèle à nous dans ses écrits et nous permet de lire dans le fond même de son âme. C'est une nature foncièrement religieuse que la sienne : le sentiment, le cœur, l'affection, la reconnaissance parlent chez lui à haute voix. Ce qui le frappe et l'afflige, c'est l'attitude d'Israël, non pas à l'égard de la loi de Dieu, mais à l'égard de sa bonté : ce n'est pas sa désobéissance c'est son ingratitude. Tout se résume dans l'amour : Dieu aime son peuple, il l'a aimé de tout temps, il l'aime encore et l'aimera toujours ; même au travers des infidélités et des séparations, il ne peut cesser de l'aimer. Le pardon est quelque chose d'essentiellement divin. Dieu pardonne parce qu'il est Dieu et non pas homme. Sa sainteté même le fait renoncer à sa colère la plus légitime.

Il est du plus haut intérêt de penser que chez Osée cette

Digitized by Google

conception profonde de l'amour divin revêt en quelque sorte un caractère expérimental. Sa propre vie lui a servi de leçon. Quand on a réussi à pénétrer, à travers certaines obscurités, jusqu'au sens intime de ses effusions et qu'on a trouvé devant soi un cœur vibrant et palpitant, on n'hésite plus à proclamer qu'Osée est au premier rang, non seulement des orateurs ou des écrivains hébreux, mais surtout des âmes d'élite et des précurseurs de l'Evangile. Il y a dans sa façon de décrire l'amour de Dieu, à la fois paternel, passionné et tendre, quelque chose de johannique. Rapprocher Osée du IVe Evangile et de la première Epître de Jean, c'est peut-être la meilleure manière de faire comprendre quelle est la place et l'importance de ce prophète dans l'ancienne alliance.

II. Joël.

§ **243**. Etymologiquement, le mot Joël peut s'expliquer de deux façons différentes. Ou bien c'est le participe d'un verbe qui signifie « être en avant, être en tête », et dans ce cas le sens est : « celui qui précède, l'avant-coureur », ou peut-être : « le chef ». Ou bien c'est un mot composé du nom de Yahvé et de *El*, Dieu, ce qui fait de Joël un synonyme d'Elie (avec simple interversion des deux composants) : « Yahvé est Dieu ».

Joël est le nom de plusieurs personnages bibliques, tous obscurs à l'exception d'un seul, le fils aîné de Samuel (I Sam. **8** 2). Aucun d'entre eux, d'ailleurs, ne peut être identifié avec notre prophète. Celui-ci demeure totalement inconnu. Le nom de son père Pethuel, indiqué dans la suscription (**1** 1), ne fournit non plus aucun éclaircissement[1].

Ne disposant ainsi sur Joël d'aucune source d'informations extérieures, nous allons procéder immédiatement à l'analyse du livre. Celui-ci peut se diviser en deux parties : **1** 1-**2** 17 et

[1] D'après certaines traditions juives, on a attribué à Joël, sur la base de I Chron. **4** 35, **5** 4, 8, une prétendue origine siméonite ou rubénite ; mais tout s'oppose à ce que l'un ou l'autre des Joël cités dans ces passages soit identifié avec le prophète. Il ressort d'ailleurs de son livre que celui-ci devait être judéen et vivre à Jérusalem.

Digitized by Google

2 18-**3** 21 [1]. Il forme du reste un tout homogène et suivi. Ce n'est pas, comme dans Osée, une succession de morceaux détachés; c'est un discours qui s'enchaîne et se poursuit régulièrement de son début jusqu'à sa conclusion.

Première partie: 1 1-2 17.

Le prophète commence par décrire une formidable invasion de sauterelles [2], ravageant le pays, détruisant toute récolte et plongeant tous les habitants dans le deuil (2-13). A deux reprises (9, 13) il fait une mention spéciale des prêtres et relève le fait que le temple de l'Eternel est dépouillé par le fléau des offrandes et des libations accoutumées. Il appelle toute la population à un jeûne solennel (14). Puis il reprend (**1** 15-**2** 11) la peinture détaillée de la dévastation effectuée par les sauterelles ; il décrit leur marche irrésistible, en les comparant à une armée qui s'avance avec chevaux et chars. Il les présente comme les émissaires de l'Eternel, et, par trois fois (**1** 15, **2** 1b-2a, 11b), il mentionne à leur propos « le jour de l'Eternel ». Enfin, revenant dans la péricope **2** 12-17 à l'appel de **1** 14 (voir aussi **2** 1a), il convoque le peuple tout entier pour un jeûne sincère (« déchirez vos cœurs et non vos vêtements », 13), dans l'espoir que Dieu, dans sa miséricorde, se laissera fléchir et fera succéder la bénédiction à l'épreuve. Ici encore, comme plus haut (**1** 9, 13), il est parlé des prêtres (17a) et des offrandes (14). Le motif mis en avant pour solliciter l'intervention de Dieu est caractéristique (17b): « Pourquoi dirait-on parmi les peuples: Où est leur Dieu? »

[1] Dans la Bible hébraïque le livre de Joël a 4 chapitres. Les v. 28-32 du ch. 2 sont détachés et forment un chapitre à part (3, avec cinq versets seulement). Le ch. 4 de l'hébreu correspond au ch. 3 de nos Bibles.

[2] Quatre mots différents sont employés au v. 4 pour désigner les sauterelles : *gazam, arbè, yelek, hasil*. On ne sait si ces termes s'appliquent à quatre espèces différentes, ou peut-être à quatre phases successives dans la vie du même insecte, ou bien enfin s'il s'agit simplement de quatre synonymes employés indifféremment. Il n'est pas sans intérêt d'observer que, contrairement au mot français sauterelle qui n'indique rien de bien terrible, les termes hébreux font tous allusion soit à la puissance destructive, soit à l'innombrable multitude de ces insectes.

Digitized by Google

Seconde partie : 2 18–3 21.

§ **244.** « Emu de jalousie pour son pays », l'Eternel « épargne son peuple ». Il lui promet d'abondantes récoltes et lui annonce l'anéantissement des sauterelles, appelées ici « l'ennemi du nord » (18-20). Alors commence un hymne d'allégresse (21-27): l'avenir est décrit comme un temps de prospérité et de gloire. Les bénédictions annoncées ne sont pas seulement de l'ordre matériel ; il vient s'y joindre (28-32) l'effusion de l'esprit sur toute chair, accompagnée de prodiges et précédant « l'arrivée du jour de l'Eternel, de ce jour grand et redoutable ». Mais « quiconque invoquera le nom de Yahvé sera sauvé ; le salut sera sur la montagne de Sion et à Jérusalem »[1].

Le ch. **3** annonce que les déportés de Juda et de Jérusalem seront ramenés (1), et que « toutes les nations », rassemblées dans la vallée de Josaphat[2], y subiront le jugement (2-3). Survient une sorte de digression, comme on a appelé, non sans raison, les v. 4-8 : l'Eternel se tourne du côté des Phéniciens et des Philistins pour leur adresser des reproches, parmi lesquels il faut relever celui d'avoir « vendu les fils de Juda et de Jérusalem aux fils de Javan », c'est-à-dire aux Grecs (Ioniens). La pareille leur sera rendue. La péricope suivante (9-13) renouvelle l'appel aux nations : « Qu'elles montent vers la vallée de Josaphat ! » Elles s'y réunissent en foule, à l'approche du jour de l'Eternel. Leur sort ultérieur n'est pas décrit; en revanche l'Eternel assure sa protection à Jérusalem (14-17), Juda sera béni, une source fertilisante jaillira du temple, l'Egypte et Edom seront ravagés, mais Juda sera habité à toujours et l'Eternel résidera dans Sion (18-21).

§ **245.** A première vue, cette prophétie semble se distinguer par sa simplicité et sa clarté. Elle est d'une lecture

[1] Comp. Act. 2 16-21.

[2] Josaphat ne désigne sans doute pas ici le roi de ce nom, mais doit être pris dans son sens étymologique : « l'Eternel juge ». Cette dénomination est inconnue dans la topographie biblique; le prophète la crée pour en faire le théâtre du jugement. Plus tard, l'usage courant a donné ce nom à la vallée du Cédron.

Digitized by Google

facile, le style en est coulant et les pensées bien enchaînées. Tandis que le livre d'Osée, par exemple, avec son caractère fragmentaire, fait au premier abord une impression déconcertante et énigmatique, il arrive au contraire qu'en lisant Joël on est victime d'une illusion et qu'on s'imagine avoir affaire à un écrit fort aisé à comprendre et à expliquer. Il n'en est ainsi qu'en apparence : un examen plus attentif révélera des difficultés en grand nombre, et soulèvera des problèmes dont quelques-uns demeurent insolubles. On est d'ailleurs placé dans une situation fausse à l'égard du livre de Joël, et l'on tourne en quelque mesure dans un cercle vicieux. En effet, les questions relatives à l'interprétation de cette prophétie et celles qui concernent la date de sa composition sont solidaires par la force même des choses. Si l'on connaissait l'époque exacte où Joël vécut et écrivit, on verrait probablement les obscurités se dissiper, au moins en grande partie. Mais malheureusement la situation est tout autre : c'est de l'interprétation même du livre qu'il faut déduire l'âge de son auteur.

Une difficulté considérable résulte du tableau, tracé aux ch. **1** et **2**, de l'invasion des sauterelles : doit-on le prendre au propre ou bien au figuré? En d'autres termes, s'agit-il du fléau bien connu dans les pays de l'Orient et du Midi, de ces nuées d'insectes s'abattant sur les champs et anéantissant les récoltes? ou bien n'est-ce là qu'une image, et les sauterelles sont-elles l'emblème de quelque armée envahissante? leurs quatre noms différents (**1** 4) symboliseraient-ils, comme on l'a prétendu, quatre peuples divers? Les deux opinions opposées ont été défendues et le sont encore, bien que, de nos jours, l'interprétation réaliste paraisse gagner beaucoup de terrain sur l'interprétation figurée. On penche de plus en plus à croire que le fléau décrit par Joël consiste bien en une invasion de sauterelles proprement dites. Il faut en effet se garder d'apporter ici nos notions et nos préventions européennes. Nous sommes trop facilement portés à nous faire une idée insuffisante de ce qu'est, pour l'Oriental, l'arrivée de cet ennemi redouté, qui dévore en un instant le fruit de son travail, et le ruine sans qu'aucune résistance efficace soit

Digitized by Google

possible. Une semblable calamité — le mot n'est pas trop fort, — est tout à fait appropriée pour servir de thème à la prédication d'un prophète. Celle-ci revêt, il est vrai, par là-même, un caractère occasionnel; mais n'est-ce pas là le cas des discours prophétiques en général? Composés et prononcés dans telle ou telle circonstance déterminée, ils s'élèvent plus haut jusque sur le terrain des principes, et acquièrent ainsi une valeur permanente, en sorte qu'ils survivent au fait particulier qui leur a donné naissance [1].

Toutefois, l'adoption de l'explication réaliste laisse subsister divers points d'interrogation. Ainsi il est malaisé de se rendre compte pourquoi la description des sauterelles, faite au ch. **1**, recommence à nouveau et de plus belle au ch. **2**. Certains commentateurs, frappés de ce dualisme, se sont demandé si peut-être les sauterelles devaient être prises au sens propre dans le premier tableau et envisagées symboliquement dans le deuxième. Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de faire cette distinction; mais le seul fait que cette hypothèse a été présentée et soutenue avec sérieux doit, semble-t-il, suffire à prouver qu'il y a là une difficulté réelle. Une autre question embarrassante pour l'interprète est celle-ci: le fléau a-t-il fondu sur le pays et y a-t-il exercé ses ravages, ou bien son approche imminente a-t-elle seulement été annoncée? Dans le premier cas, le prophète dépeint l'état présent des choses; dans l'autre, il trace à l'avance, et comme si c'était déjà un fait accompli, l'effrayant tableau du désastre. Il est difficile de se prononcer entre ces deux points de vue; cependant, je suis plutôt disposé à admettre qu'il y avait eu déjà pour le moins un commencement d'exécution. En troisième lieu, on éprouve quelque embarras pour déterminer exactement le sens du passage qui forme la transition de la première à la seconde partie (**2** 18). Les uns supposent qu'un certain temps s'est écoulé entre ce qui précède et ce qui suit, qu'un entr'acte, pour ainsi dire, trouve sa place ici. L'assemblée solennelle, convoquée dans **2** 12-17, a eu lieu, et le début de la seconde partie en fait connaître les fruits. Cette

[1] Est-il nécessaire de faire remarquer qu'il en est de même des Epîtres de saint Paul, et des discours mêmes de Jésus-Christ?

Digitized by Google

explication a quelque chose de séduisant; les exégètes s'y rangent volontiers. Elle a l'avantage d'établir entre les deux parties du livre une relation claire et logique. Mais on peut y faire une objection qui n'est pas sans valeur: l'acte sous-entendu, la réunion d'une assemblée repentante et humiliée, n'est-il pas trop important, trop essentiel, pour qu'il n'en soit pas fait une mention expresse? A coup sûr, répondrons-nous, l'exposé de Joël serait plus complet et plus satisfaisant s'il nous montrait le peuple faisant pénitence et implorant la délivrance d'en haut. Toutefois, cette lacune, qui frappe le lecteur moderne, ne constitue pas un argument décisif au point de vue historique. Et les termes mêmes du v. 18 sont tels qu'il faut bien y voir l'énoncé d'un fait déjà consommé, et non pas l'annonce ou la promesse d'une attitude favorable que Dieu prendrait éventuellement. Nous nous rangeons donc à l'interprétation d'après laquelle le v. 18 relate ce qui s'est passé et implique un intervalle entre la première et la seconde partie.

Aux trois sujets de perplexité indiqués ci-dessus, vient s'en ajouter un quatrième plus grave encore. Joël parle à plusieurs reprises du « jour de l'Eternel ». Cette préoccupation tient une place importante chez lui. Or, on ne discerne pas clairement quelle idée il se fait de ce jour et quel rôle il lui attribue. Il est surtout malaisé de définir quelle relation le prophète établit entre le fléau des sauterelles et la venue du jour de l'Eternel. Ici, il paraît les confondre; là, il les distingue. Au début, il semblerait que la venue du jour de Yahvé est imminente. Dans la suite, on voit que d'autres phénomènes doivent le précéder. En somme, l'invasion des sauterelles paraît se présenter aux yeux de Joël comme un symptôme avant-coureur, comme un premier acte des grands cataclysmes à venir. Cela dit, il faut reconnaître que la succession des événements décrits dans la prophétie de Joël n'est pas facile à fixer. Quand on cherche à trancher la question d'antériorité et de postériorité pour l'effusion de l'esprit, pour le salut assuré sur la montagne de Sion, pour le retour des déportés, pour le jugement des nations, pour l'affran-

Digitized by Google

chissement de Jérusalem, pour la source sortant du temple, pour le châtiment de l'Egypte et d'Edom, etc., on se trouve en proie à de continuelles incertitudes.

Mentionnons encore, à côté des deux systèmes d'interprétation indiqués plus haut, l'existence d'une troisième hypothèse. D'après l'explication réaliste, il s'agirait de sauterelles; d'après l'explication symbolique, ce seraient des nations étrangères, des armées conquérantes qui seraient en cause. Dans l'un comme dans l'autre cas, les descriptions de **1** 1-**2** 17 s'appliqueraient à des faits contemporains ou du moins prochains. Le mode d'interprétation que nous signalons maintenant se différencie des deux autres en reléguant dans un avenir reculé l'apparition du fléau. D'après ce système d'explication, qu'on peut appeler apocalyptique, il y aurait lieu de rapprocher Joël de la prophétie d'Ezéchiel concernant Gog et Magog (**38-39**) et de voir dans les sauterelles la représentation d'êtres mystérieux chargés par Dieu d'une mission destructrice. Tout en préférant, pour notre part, l'explication dite réaliste, nous estimons que le point de vue indiqué en dernier lieu mérite d'être pris en considération; il n'est pas impossible qu'il renferme certains éléments de vérité. Il aurait de plus l'avantage de légitimer le terme de « septentrional », employé dans **2** 20 en parlant de la multitude des envahisseurs. Il faut avouer en effet que ce mot a quelque chose d'énigmatique s'il s'applique à de véritables sauterelles, celles-ci ne venant pas du nord pour envahir la Terre Sainte.

§ **246.** On voit, par tout ce qui précède, que le livre de Joël ne peut jeter que peu de jour sur la personne et l'époque de son auteur. Attachons-nous pourtant à relever les quelques indices susceptibles de guider notre recherche.

L'argument *a silentio* est toujours précaire; il faut se garder d'en tirer des conséquences positives. Néanmoins, faute de mieux il est permis d'en user discrètement. Or, à ce point de vue, on remarque dans le livre de Joël trois omissions qui paraissent avoir une certaine portée. 1° Il n'y est pas question du roi, ni des chefs ou princes; on voit

Digitized by Google

seulement intervenir les prêtres (**1** 9, 13, **2** 17) et les anciens (**1** 14, **2** 16)[1]. 2° Il n'y est pas parlé davantage de Samarie et du royaume des Dix tribus; lorsque le nom d'Israël est prononcé (**2** 27, **3** 2, 16), c'est pour désigner le peuple de Dieu dans son ensemble, et ce terme alterne avec celui de Juda. 3° Il n'est fait mention d'aucune des trois puissances avec lesquelles les habitants de la Palestine ont eu des relations et des conflits incessants dès le IXe siècle et jusqu'à la ruine de Jérusalem : la Syrie (Damas), l'Assyrie et Babylone.

Sans doute, il pourrait se faire qu'un prophète judéen, comme l'est certainement Joël, eût vécu sous la domination royale, à une époque où Samarie était encore florissante et où l'ère des frottements avec les grandes nations étrangères avait déjà commencé, et que pourtant, dans un écrit de faibles dimensions, il n'eût pas eu l'occasion d'aborder ces trois sujets. Mais à franchement parler cette supposition manque de vraisemblance. Aussi comprend-on l'accueil favorable que reçut de tous côtés et pendant longtemps l'hypothèse émise par Credner en 1831, d'après laquelle le livre de Joël aurait été composé sous Joas de Juda, pendant la minorité de ce roi et la régence du prêtre Jéhojada. L'effacement de la personne royale et l'importance donnée au sacerdoce s'expliqueraient ainsi tout naturellement. La période des difficultés du côté de Ninive, et à plus forte raison de Babylone, n'avait pas encore commencé; même avec Damas, le début des hostilités fut plus tardif. Enfin, les rapports de Juda avec Samarie paraissent avoir été à peu près nuls en ce temps-là. On voit quels avantages présente ce système. Il n'est donc pas surprenant qu'il l'ait emporté sur toute autre tentative de fixer la date de Joël à un moment quelconque de la période préexilique. Cette faveur, dont il a joui pendant un demi-siècle, il ne l'a pas complètement perdue de nos jours. Plusieurs théologiens des plus autorisés parmi les contemporains persistent à assigner à Joël la place historique que Credner lui a donnée. Et de fait, il n'est guère possible de faire autrement, tant qu'on ne se résout pas à détacher

[1] Le mot hébreu peut se traduire par ancien ou par vieillard; dans **1** 14, tout au moins, le premier sens paraît préférable.

Digitized by Google

Joël du groupe auquel il appartient dans le recueil des Douze prophètes. Il y figure en effet entre les deux plus anciens, Osée et Amos ; et les Juifs, auteurs de la collection, l'ont certainement considéré comme appartenant, lui aussi, à l'époque la plus antique. Il faut un effort pour rompre avec cette conception traditionnelle, et pour transférer Joël dans l'âge postexilique. Cet effort a été fait : un nombre croissant d'auteurs, parmi nos contemporains, envisagent le livre de Joël comme l'un des plus tardifs parmi les écrits prophétiques. J'avoue avoir longtemps hésité à entrer dans cette voie, mais j'en suis venu à me ranger pleinement à cette opinion. La prophétie de Joël me semble répondre à la situation de la Judée et de Jérusalem, telle qu'elle se présentait sous la domination perse. C'est à une communauté religieuse que nous avons affaire, plutôt qu'à un état politique. Les prêtres sont les personnages principaux. L'étendue du pays paraît être minime : à proprement parler, il n'est question que de Jérusalem. Une importance particulière est accordée aux offrandes et aux libations destinées au temple (**1** 9, 13, **2** 14). La notion même du jour de l'Eternel, qui occupe la place centrale dans cette prophétie, n'est, il est vrai, pas étrangère aux écrits bibliques antérieurs à l'exil; mais elle se présente ici sous un aspect différent et rappelle plutôt les descriptions similaires des livres postexiliques. C'est avec ces derniers, notamment avec Zacharie et Malachie, que Joël offre des affinités. En revanche, il diffère au plus haut degré des prophètes du VIIIe siècle. Certes Amos, Osée, Esaïe et Michée sont des individualités marquées, distinctes, qu'on ne confond point aisément. Mais ils ont des traits communs, un air de famille pour ainsi dire; un même esprit les anime, leurs tendances, leurs physionomies se ressemblent. Joël est tout autre; sa personnalité et sa prédication ont des allures à part, qui semblent dénoter un milieu très différent. Nous ne retrouvons chez lui pour ainsi dire aucun des sujets que traitaient sans cesse les prophètes préexiliques : ni l'idolâtrie, ni la corruption morale, ni la tyrannie des grands, ni la vénalité des juges, ni la complaisance pour les puissances étrangères, ni le ritualisme et le cérémonialisme n'apparais-

Digitized by Google

sent dans le livre de Joël. Pour tout dire, il laisse ses lecteurs dans l'ignorance la plus complète au sujet des torts qu'il peut avoir à reprocher à ses contemporains. Il invite ceux-ci au jeûne, à l'humiliation, mais il ne dit pas pour quels motifs. Toute cette attitude est bien plutôt celle d'un écrivain appartenant au judaïsme d'après l'exil.

Le livre de Joël contient un très grand nombre de passages qu'on trouve également ailleurs, dans d'autres écrits de l'A. T. ; Amos, Esaïe, Michée, Nahum, Sophonie, Ezéchiel, Abdias, le Second Esaïe, etc. Les partisans de l'hypothèse de Credner considèrent naturellement Joël comme l'original, auquel tous les autres écrivains auraient fait des emprunts. La supposition inverse n'est pas moins admissible. Elle est même, sur certains points, plus aisée à défendre. Mais ces questions de priorité et de postériorité sont en général de celles que chacun résout selon ses préférences, ou du moins d'après son système ; on ne saurait donc leur attribuer une portée décisive. Toutefois, sans entrer dans le détail, formulons une remarque générale. Ou bien le livre de Joël a été lu et cité par tous les prophètes, à peu d'exceptions près ; ou bien Joël a compulsé les écrits de ses devanciers et s'en est largement inspiré. La seconde supposition me paraît sensiblement plus probable. Joël fait, en effet, l'impression d'avoir été à l'école de ses prédécesseurs. Les nations étrangères qu'il nomme (3 4, 19), Phéniciens, Philistins, Egyptiens, Edomites, sont précisément à la fois celles dont les noms reviennent le plus couramment dans les anciennes prophéties et celles qui, sous le régime perse, étaient encore en contact quotidien avec la Judée. Joël y ajoute Javan (3 6), c'est-à-dire les Grecs, puis les Sabéens (3 8), ce qui cadre moins bien avec le IXe siècle qu'avec le IVe. La mention de la Grèce est particulièrement significative à cet égard.

En résumé, sans déclarer inacceptable en soi la date proposée par Credner, nous adoptons pour notre part avec conviction celle de l'époque perse. Joël nous apparaît comme un prophète postérieur à l'exil. Nous ne rencontrons plus chez lui les préoccupations constantes du prophétisme anté-

Digitized by Google

rieur. Ce n'est plus un lutteur, un polémiste, payant de sa personne pour défendre la cause qui lui est confiée. A vrai dire, la personne de Joël est totalement effacée, elle ne se montre nulle part. Après avoir lu son écrit, nous ignorons ses sentiments, nous n'avons pas vu vibrer son cœur. Nous ne connaissons pas l'homme qui s'est appelé Joël, fils de Pethuel.

§ **247**. En revanche, les quelques pages que nous possédons sous son nom sont très loin d'être dénuées d'intérêt et de valeur. Elles sont l'œuvre d'un habile écrivain, au style brillant et correct, et la langue dans laquelle elles sont rédigées est d'une remarquable pureté. On a même voulu tirer de ce fait un argument contre la date tardive que nous assignons à Joël. Il faut en effet reconnaître qu'à ce point de vue son livre se distingue avantageusement de plusieurs autres, composés au ve, au vi^e^, ou même au viie siècle. Mais nous avons d'autres exemples, dans le Psautier, dans la seconde partie de Zacharie et ailleurs, d'ouvrages écrits à une époque postérieure, et dont la langue ne porte cependant point encore l'empreinte de la décadence.

Quant au fond, le livre de Joël prépare la voie aux conceptions apocalyptiques. Il décrit d'une façon saisissante le jugement final des nations. Il exprime avec force l'inébranlable confiance de l'Israélite croyant, sa ferme attente au Dieu libérateur. Tout en attachant de l'importance aux offrandes, aux libations, au jeûne, il recommande pourtant de « déchirer les cœurs et non les vêtements ». Enfin, le point culminant de cette prophétie paraît être le passage qui annonce l'effusion de l'esprit de Dieu. Là se trouve entre autres ce trait que, pour ma part, je considère comme le plus touchant et le plus riche en promesses pour l'avenir : l'esprit de Dieu sera répandu jusque sur les esclaves[1]. N'y a-t-il pas là comme un avant-goût de l'état de choses décrit par saint Paul : « Il n'y a plus ni esclave, ni libre » (Gal. **3** 28, Col. **3** 11) ?

[1] Malheureusement les Septante, en introduisant dans cette phrase le pronom de la première personne (« *mes* esclaves »), ont modifié la pensée, et le livre des Actes (**2** 18) a reproduit cette leçon.

Digitized by Google

III. Amos.

§ **248**. Le mot hébreu Amos signifie « charge, fardeau ». Le prophète que nous allons étudier est seul à porter ce nom dans l'A. T. Il faut, comme nous l'avons dit plus haut (p. 386), éviter l'erreur commise par certains Pères de l'Eglise qui, ne se doutant pas de la différence orthographique, ont identifié le prophète Amos avec Amots, père d'Esaïe.

Amos était, au dire de la suscription (**1** 1), « un des bergers de Tékoa ». Cette localité, dont le nom s'est conservé jusqu'à nos jours comme appellation d'un pauvre village, composé de quelques masures au milieu d'un champ de ruines, était située à 4 heures de marche au sud de Jérusalem et à 2 heures au sud de Bethléhem, dans l'âpre région nommée montagne de Juda. Amos appartenait donc par sa naissance au royaume du sud. Son métier de berger entraînait probablement pour lui des changements périodiques de résidence. Ainsi s'explique sans difficulté le fait qu'il parle de lui-même (**7** 14) comme cueillant pour s'en nourrir les fruits du sycomore. Cet arbre en effet ne croît pas à l'altitude de Tékoa (850 mètres)[1]. Mais il est aisé d'admettre qu'avec ses troupeaux Amos descendait dans la région beaucoup plus chaude des bords de la mer Morte. On pourrait aussi supposer qu'il faisait partie, avec d'autres hommes de Tékoa, des bergers royaux qu'Ozias devait avoir à son service, car ce roi « avait de nombreux troupeaux dans la Schephéla (versant occidental du territoire de Juda) et dans la plaine du littoral » (II Chron. **26** 10 ; comp. aussi I Chron. **27** 28-29, I Rois **10** 27). Cette question a plus d'importance qu'il ne semblerait au premier abord. En effet, la tentative

[1] Je rectifie ici une erreur commise dans mes *Souvenirs de Terre Sainte* (2me éd., 1898, p. 212). Lors de mon second voyage en Palestine (1899) j'ai pu m'assurer que, contrairement à des informations antérieures auxquelles je m'étais fié, les sycomores ne croissent pas dans les régions élevées et à Tékoa en particulier.

Digitized by Google

a été faite de représenter Amos comme originaire d'un Tékoa différent de celui que nous connaissons, et d'exploiter dans ce but la mention des sycomores; on aurait ainsi fait du prophète, par voie d'hypothèse, un ressortissant du royaume du nord. Mais aucune raison valable ne peut être invoquée à l'appui de cette idée; l'existence d'un second Tékoa est purement imaginaire, et rien dans le livre d'Amos n'empêche de voir en lui un Judéen.

Quant au qualificatif de berger, donné à Amos, il ne faudrait pas en conclure qu'il impliquât nécessairement la pauvreté. Le même mot (*noqed*) est appliqué (dans II Rois **3** 4) à Méscha, roi de Moab, lequel payait au roi d'Israël « un tribut de cent mille agneaux et de cent mille béliers avec leur laine »[1].

Un autre détail nous est fourni par **7** 14 sur la personne d'Amos. Celui-ci déclare n'être « ni prophète, ni fils de prophète ». Cette assertion signifie simplement qu'il n'était affilié à aucune corporation ou confrérie du genre de celles qui jouent un rôle dans l'histoire de Samuel et de Saül, d'Elie et d'Elisée. Le mot prophète (nabi) est donc pris ici dans son sens archaïque et en quelque sorte professionnel. Ailleurs dans ses discours, Amos n'hésite pas à se considérer comme un nabi au sens spirituel du terme (**3** 7-8), et dans la parole même que nous venons de citer (**7** 15) il affirme avoir reçu de Dieu l'ordre de « prophétiser ».

Au point de vue chronologique, aucune incertitude ne plane sur l'époque où Amos a exercé son ministère. L'indication donnée dans la suscription: « au temps d'Ozias, roi de Juda, et au temps de Jéroboam, roi d'Israël », est corroborée par tout le contenu du livre, et spécialement par le ch. **7**. Nous placerons en conséquence le début de l'activité prophétique d'Amos vers l'an 760 av. J.-C. Une donnée plus précise nous est encore fournie par la suscription du livre: « deux ans avant le tremblement de terre ». Malheureuse-

[1] Reculant devant la traduction littérale : « Méscha, roi de Moab, était berger », nos versions paraphrasent : « ... avait de grands troupeaux, possédait des troupeaux ». Il serait également légitime de traduire dans Am. **1** 1 : « Amos, l'un des propriétaires de troupeaux de Tékoa ».

Digitized by Google

ment, ignorant totalement la date de ce phénomène, nous ne pouvons tirer aucun parti de cette mention. Les tremblements de terre sont chose assez fréquente en Palestine, mais celui-ci doit avoir eu une gravité exceptionnelle, puisqu'il sert ici, en quelque mesure, de point de repère chronologique, et qu'il y est encore fait allusion dans Zach. **14** 5.

Amos était judéen ; mais son ministère a eu pour théâtre le royaume de Samarie, et plus spécialement la ville de Béthel. C'est là qu'il est venu, sur l'ordre de son Dieu, pour censurer les mœurs corrompues et prêcher la repentance et la réforme. Ce fait a quelque chose d'insolite et de saisissant. La figure de ce berger, quittant les solitudes et venant accomplir son mandat dans une ville fière de posséder un sanctuaire royal, n'est certainement pas banale. Elle fait une impression profonde d'originalité, de grandeur et d'héroïsme. La scène décrite au ch. **7**, le conflit survenu entre Amos et le prêtre Amatsia, laisse voir, sous la parfaite simplicité du récit, quels étaient les principes en cause, et l'importance de la mission confiée au berger de Tékoa.

§ **249**. A l'exception de ce ch. **7**, qui contient un fragment de biographie, tout le reste du livre se compose de discours, reproduits non point in extenso, mais plutôt sous forme de résumés ou de citations partielles. Il n'y a pas de raison d'admettre que le prophète n'a pas recueilli et rédigé lui-même ces souvenirs de son ministère actif. Il a voulu conserver ainsi, à l'usage de la postérité, les thèmes essentiels de sa prédication, accompagnés çà et là de quelques développements. Son livre est très bien ordonné ; on peut le diviser en trois parties : 1° **1-2** ; 2° **3-6** ; 3° **7-9**.

Première partie : 1-2.

Ces deux premiers chapitres forment un seul discours. Après un préambule (**1** 2) qui montre l'Eternel faisant retentir sa voix du haut de Sion, le prophète lance successivement les reproches et les menaces de Dieu contre une série de peuples. Il s'adresse d'abord à trois nations, voisines d'Israël, mais de race différente : les Syriens de Damas (3-5),

Digitized by Google

les Philistins (6-8) et les habitants de Tyr (9-10). Puis il se tourne vers trois autres peuples, voisins aussi et en même temps parents des Israélites : Edom (11-12), Ammon (13-15) et Moab (2 1-3). Ensuite il fait la part de Juda (4-5), et termine son réquisitoire en dressant d'une façon beaucoup plus circonstanciée le tableau des iniquités d'Israël et en lui annonçant le châtiment (6-16). Il faut noter la formule stéréotype par laquelle s'ouvre chacun de ces morceaux : « Ainsi parle l'Eternel : A cause de trois crimes de Damas (Gaza, Tyr, etc.) et même de quatre, je ne le révoquerai pas, parce qu'ils ont .... ». Il serait toutefois superflu de rechercher, dans chaque péricope, trois ou quatre griefs déterminés : on ne les trouverait pas. Nous sommes donc plutôt en présence d'une sorte de locution consacrée, mettant en relief la multiplicité des crimes. On ne peut pas dire non plus que tous ces morceaux, identiques les uns aux autres au début, présentent une structure symétrique : tels d'entre eux sont plus abrégés que d'autres. Les passages relatifs aux six nations étrangères dénotent chez l'écrivain des connaissances assez étendues en matière de géographie et d'histoire contemporaine. Ce qui est fort intéressant, c'est la nature des griefs formulés contre ces peuples païens. Les reproches ne portent pas sur leur idolâtrie, leurs superstitions, mais sur leurs actes de cruauté ou de perfidie, bref sur leurs crimes de lèse-humanité. Et ces torts, dont ils se sont rendus coupables, ce n'est point exclusivement Israël qui en a été victime ; ce n'est donc pas au nom d'Israël maltraité, mais au nom de la justice et de la bienveillance méconnues que le jugement s'exercera.

Il en est tout autrement du court morceau consacré à Juda. Sa culpabilité provient de ce qu'il a « méprisé la loi (thora) de l'Eternel » et de ce qu'il s'est livré à l'idolâtrie. Le grief, au lieu d'être de l'ordre moral, comme dans les six cas précédents, est ici du domaine religieux. L'authenticité de cette péricope (2 4-5) est fortement contestée de nos jours, ainsi que celle de quelques autres passages du livre d'Amos. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

Lorsque, enfin, le prophète en vient à Israël, il élargit son

Digitized by Google

cadre et traite avec beaucoup plus de détails les péchés qu'il flagelle et le châtiment qu'il prédit. Ici, comme pour les nations païennes, il se place sur le terrain moral, reprochant aux Israélites leurs injustices et leur dépravation de mœurs. Il leur rappelle les bienfaits de l'Eternel dans le passé : sortie d'Egypte, prise de possession de la Terre Promise, etc. En punition de leur ingratitude, il leur annonce leur écrasement ; il se peut que cette parole renferme une allusion au tremblement de terre.

Seconde partie : 3-6.

§ **250**. Il n'est plus question ici des peuples étrangers. Toute cette seconde partie est consacrée à Israël ; elle signale et flétrit les désordres moraux qui règnent au sein du peuple et spécialement chez les grands du royaume : luxe, débauche, vénalité, oppression des faibles. Elle se subdivise en trois : 1° **3** ; 2° **4** ; 3° **5-6**. Chacune de ces subdivisions commence par les mots : « Ecoutez cette parole ». La troisième subdivision se partage à son tour en trois : A : **5** 1-17. B : **5** 18-27. C : **6**. — B et C commencent l'un et l'autre par l'exclamation : « Malheur ...! »

1re subdivision : 3.

Après une apostrophe au peuple d'Israël, motivant le châtiment sévère qui l'attend par le privilège même qu'il a eu d'être « choisi parmi toutes les familles de la terre » (1-2), le prophète démontre par une série d'exemples (3-6) qu'il n'y a pas d'effet sans cause. A première vue, tel de ces exemples pourrait sembler destiné à prouver la vérité inverse, à savoir qu'il n'y a pas de cause sans effet ; mais c'est là une apparence trompeuse. Il faut noter que plusieurs des images employées par le prophète sont empruntées aux souvenirs de sa vie de berger ; c'est le cas en particulier de celle du v. 3, qui n'est vraie qu'à cette condition. La conclusion est, au v. 7, que les prophètes sont dans les secrets de Dieu, et, au v. 8, que celui qui entend la voix de l'Eternel est irrésistiblement poussé à lui servir d'organe :

Digitized by Google

Le lion rugit : qui ne serait effrayé ?
Le Seigneur Yahvé parle : qui ne prophétiserait ?

Ce passage, rapproché de 1 2, fait connaître l'origine de la vocation d'Amos. Aussitôt après, le prophète commence son réquisitoire contre les habitants du royaume de Samarie, leur annonce l'invasion étrangère (9-12), et déclare en particulier que la ruine atteindra Béthel et son sanctuaire (13-15).

2me subdivision : 4.

Au début de ce discours (1-3) Amos interpelle avec véhémence les femmes des Israélites, qui favorisent et partagent les excès de leurs maris. Il décrit le vain formalisme qu'on pratique sur les hauts-lieux (4-5) et montre que les nombreuses épreuves envoyées par Dieu n'ont point amené la repentance (6-11). « Malgré cela, répète-t-il à cinq reprises, vous n'êtes pas revenus à moi, dit l'Eternel ». C'est pourquoi il faut qu'Israël « se prépare à la rencontre de son Dieu » (12-13).

3me subdivision : 5-6.

A : 5 1-17. Ce morceau commence par une complainte sur la chute d'Israël (1-3), suivie d'un appel à déserter les hauts-lieux et à renoncer à l'injustice : « Cherchez l'Eternel, et vous vivrez » (4-7). Le prophète décrit d'une part la puissance de Dieu (8-9) et de l'autre la perversité des hommes (10-12). En passant, il signale avec ironie la conduite des « sages », qui se taisent, parce que « ces temps sont mauvais » (13). Il renouvelle l'appel à la conversion (14-15) :

Recherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez....
Haïssez le mal et aimez le bien,
Faites régner la justice à la porte (au tribunal),
Peut-être l'Eternel aura-t-il pitié.

Sinon ce sera un deuil universel (16-17).

B : 5 18-27. Amos parle du « jour de l'Eternel », qui « sera ténèbres et non lumière » ; les coupables n'échapperont pas (18-20). Les versets suivants (21-24) mériteraient d'être cités tout au long. C'est la plus éloquente des protestations contre le formalisme et les vaines cérémonies. Celles-

Digitized by Google

ci n'ont aucun prix aux yeux de Dieu qui réclame la justice et la droiture. A la suite de cette vigoureuse apostrophe, le prophète évoque (25-27) le souvenir des quarante ans au désert ; il y ajoute la mention de certains rites idolâtres [1] et la menace d'une déportation « au delà de Damas ». Malheureusement, l'interprétation de cet important passage se heurte aux plus grandes difficultés, et les commentateurs l'expliquent de façons très différentes [2].

C : **6**. Le prophète cherche à dissiper les illusions de ses compatriotes, qui se croient en sûreté et mènent une vie de jouissance. Pourtant d'autres Etats, non moins puissants et non moins prospères, ont déjà succombé ; bientôt ce sera le tour d'Israël (1-7). Sa ruine sera complète, son orgueil et ses iniquités causeront sa perte (8-14).

Troisième partie : 7-9.

§ **251**. Jusqu'ici nous n'avons rencontré dans le livre d'Amos qu'un recueil de discours. Ce caractère exclusivement oratoire se modifie dans la troisième et dernière partie. Celle-ci renferme en effet la mention de plusieurs visions. Nous pouvons en grouper le contenu de la façon suivante. Une première section (ch. **7**) rapporte trois visions, et les fait suivre d'un fragment narratif. Les deux autres sections (ch. **8** et ch. **9**) commencent chacune par une vision et y joignent des développements sous forme de discours.

1re subdivision : 7.

Une première vision montre aux yeux du prophète une invasion de sauterelles. Sur son intercession, Dieu consent à éloigner le fléau (1-3). Il en est de même une seconde fois, les sauterelles étant remplacées par une pluie de feu [3] qui

[1] Les mots vocalisés dans le texte massorétique de telle sorte qu'on les traduit par *tente* et *piédestal* sont probablement les noms de deux faux dieux.

[2] Am. 5 25-27 est cité dans le discours d'Etienne (Act. 7 42-43) avec des variantes provenant les unes du texte des Septante, les autres, semble-t-il, de l'écrivain des Actes.

[3] Une correction très simple, portant seulement sur les voyelles, permet de lire ici « pluie de feu » au lieu de « châtiment (?) par le feu ».

Digitized by Google

doit consumer la terre et les eaux (4-6). Dans une troisième vision (7-9), le Seigneur lui-même apparaît, tenant en main un fil à plomb[1] et annonçant la destruction d'Israël et de la maison royale. Cette fois il n'est plus question d'intercéder : « Je ne pardonnerai plus », a dit l'Eternel.

A ces visions, ou plutôt à la troisième, vient s'ajouter un épisode narratif (10-17). Nous apprenons ainsi que la scène se passe à Béthel, et que le prêtre Amatsia a dénoncé Amos au roi Jéroboam. En outre, il l'invite à s'enfuir en Juda, où il pourra gagner sa vie en prophétisant, mais il lui défend de poursuivre sa mission à Béthel, sanctuaire royal. Amos répond avec la plus parfaite simplicité qu'il n'y a dans sa conduite rien qui soit professionnel, et qu'il ne recherche pas le gain. Son métier de berger lui suffit pour vivre. Mais, ajoute-t-il, « l'Eternel m'a pris de derrière le troupeau et m'a dit : Va, prophétise à mon peuple d'Israël ». Et Amos saisit l'occasion de renouveler ses menaces contre Israël, en y ajoutant quelques mots concernant Amatsia et sa famille.

2me subdivision : 8.

Une nouvelle vision se présente aux regards du prophète. Elle a le même sens que les précédentes, et se rapproche en particulier de la troisième (7 7-9) par la répétition des mots : « Je ne pardonnerai plus ». Pour la bien comprendre, d'ailleurs, il est nécessaire de recourir à l'idiome original, car elle repose sur un jeu de mots ou sur une assonance. Amos aperçoit une corbeille de fruits ; or les mots hébreux fruits et fin se ressemblent beaucoup, et le sens de la vision est par conséquent : « la fin est venue pour mon peuple d'Israël » (1-2). La mort exercera ses ravages dans le pays (3). L'âpreté au gain et le manque de probité, joints au formalisme, vont amener la ruine générale (4-10). Le v. 8 contient encore une allusion au tremblement de terre. La fin du chapitre (11-14)

[1] Littéralement « un plomb » ou « du plomb » ; ce passage est assez obscur ; peut-être y a-t-il encore ici une réminiscence du tremblement de terre. En tout cas il est arbitraire d'interpréter, avec certaines versions, fil à plomb par niveau.

Digitized by Google

décrit une scène imprévue : les Israélites recherchant la parole de l'Eternel et ne la trouvant pas. Leur égarement actuel leur interdit tout espoir de délivrance.

3me subdivision : 9.

Encore une vision, et très analogue à celle de **7**-79 : le Seigneur se tient sur l'autel et ordonne la destruction (une fois de plus nous relevons des expressions qui font penser au tremblement de terre). Le prophète insiste sur l'impossibilité d'échapper au châtiment (1-4). Si la terre tremble et si les eaux l'envahissent (encore une allusion significative), c'est que l'Eternel l'a commandé (5-6). Qu'Israël ne compte pas sur son privilège de peuple élu : « N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Ethiopiens, enfants d'Israël ? dit l'Eternel ». Dieu a fait sortir Israël d'Egypte ; à d'autres peuples aussi il a accordé de semblables bienfaits (7). Et le v. 8a conclut par la sentence portée sur le royaume coupable : « Je le détruirai de dessus la face de la terre ».

Avec 8b commence une autre péricope qui forme avec ce qui précède un frappant contraste. En effet, il y est affirmé que la maison de Jacob ne sera point entièrement détruite, quoiqu'elle doive passer par le « crible » de l'épreuve et que tous les pécheurs doivent mourir (8b-10). Bien plus, la maison de David sera relevée, Edom et les autres peuples lui seront soumis, les déportés reviendront et la plus grande prospérité régnera (11-15).

§ **252**. Le livre d'Amos peut être considéré dans son ensemble comme présentant les plus sérieuses garanties d'authenticité. Il y a pourtant certains passages au sujet desquels il convient de faire des réserves. De ce nombre est, en première ligne, le morceau terminal, celui dont nous venons d'esquisser le contenu (**9** 8b-15). Il se différencie à plusieurs égards du reste de l'ouvrage. Sa terminologie ne rappelle pas le langage habituel d'Amos. Et quant au fond, les perspectives rassurantes qu'il fait entrevoir ne trouvent aucun point d'attache dans les discours précédents. Amos est, d'un bout à l'autre, un prédicateur du jugement. Il peut, par ses supplications, retarder quelque peu l'inévitable châtiment

Digitized by Google

(7 2-3, 5-6) ; mais il ne saurait l'empêcher de s'accomplir. Son livre, sous sa forme originale, se terminait-il avec 9 8a ? Dans ce cas, la fin actuelle y aurait été simplement ajoutée pour atténuer l'impression sinistre causée par tous ces tableaux menaçants et faire luire l'espérance d'un temps meilleur. Il se peut aussi qu'il y ait eu primitivement à la fin du recueil une péroraison sévère, et qu'elle ait été remplacée par le passage que nous y lisons maintenant. Celui-ci porte les traces de préoccupations plus tardives; il parle de relever la maison de David et de ramener les déportés ; il mentionne Edom à la façon des écrivains postérieurs à 586 ; il est teinté de deutéronomisme. Pour tous ces motifs, nous ne pouvons pas en assigner la composition à une date plus ancienne que l'époque exilique.

L'avertissement menaçant donné à Juda (2 4-5) est également suspect d'inauthenticité. Tandis que les accusations lancées contre les six nations étrangères et contre Israël visent des faits de moralité et portent un caractère concret, les reproches articulés contre Juda ont quelque chose de très général et de très vague. Partout ailleurs dans son livre, Amos passe Juda sous silence ; la mention de la dynastie davidique (9 11) fait partie du passage le plus contesté ; il resterait donc en tout et pour tout, à côté de 2 4-5, le mot « Sion », employé de la façon la plus imprévue dans 6 1, et qui soulève lui-même les objections les plus sérieuses [1].

On a également des doutes sur 4 13, 5 8-9, 9 5-6, qui seraient des interpolations dues toutes trois à la même main. Je suis prêt à reconnaître que ces trois morceaux, aux endroits où ils sont placés, ne s'accordent guère avec ce qui précède et ce qui suit. Mais de là à conclure qu'ils ne peuvent être d'Amos lui-même, il y a loin. Ils me semblent

[1] Le début du livre (1 2a) nomme aussi, il est vrai, Sion et Jérusalem. Toutefois ce passage se présente dans d'autres conditions que 6 1, et il n'y a rien d'inadmissible à ce qu'Amos, Judéen lui-même et arrivant du sud, affirme avoir entendu la voix de l'Eternel, retentissant de son sanctuaire de Jérusalem. Plusieurs exégètes contestent d'ailleurs l'authenticité de ce verset et le considèrent comme une glose, empruntée à Joël 3 16 et qui aurait pénétré dans le texte du livre d'Amos. Mais, dans cette hypothèse, il n'est pas aussi facile d'expliquer l'insertion de 1 2b.

Digitized by Google

porter sa marque, et rentrer pour le fond et pour la forme dans sa manière habituelle. Je les considérerais donc volontiers comme des morceaux authentiques, mais égarés à une mauvaise place.

Mentionnons enfin que plusieurs commentateurs modernes opèrent un triage parmi les six oracles relatifs aux peuples étrangers (**1** 3-**2** 3). Seuls, ceux contre Damas, Ammon et Moab devraient être tenus pour authentiques, tandis que les trois autres, contre les Philistins, les Phéniciens et les Edomites, seraient des additions tardives. Ce jugement s'appuie sur des considérations ingénieuses, mais il nous paraît insuffisamment motivé.

§ **253**. Quand on entreprend de caractériser Amos au point de vue littéraire, il est à peu près impossible de ne pas rappeler le mot, devenu célèbre et en quelque sorte classique, que saint Jérôme lui a appliqué : *Imperitus sermone*, a-t-il dit, c'est-à-dire inhabile à parler. Mais, avec l'unanimité des critiques modernes, nous ne citons ce jugement historique que pour le répudier ; c'est en réalité un à priori pur et simple, motivé uniquement par le fait qu'Amos, étant un « berger », devait inévitablement avoir quelque chose de rustique. Lorsque, au lieu de formuler ainsi une appréciation fondée sur les apparences, on examine sans parti pris le livre d'Amos, on est frappé de voir que son langage, très simple et très sobre, se distingue aussi par son élégance et par sa pureté. Amos dit avec netteté et avec force ce qu'il se propose de dire ; il ne le fait point d'une façon sèche et prosaïque ; son style est coloré ; les images et les figures qu'il emploie donnent du relief à ses paroles. Pour n'être point injuste envers saint Jérôme, ajoutons qu'il a lui-même complété son jugement sur Amos en disant : *non imperitus scientia*, remarquable par ses connaissances. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler, à propos des deux premiers chapitres, combien Amos paraissait bien informé au point de vue géographique et historique ; le reste de son livre confirme cette impression et dénote, dans d'autres domaines encore, une culture étendue et variée, surprenante à coup sûr chez un campagnard judéen du VIIIe siècle av. J.-C.

Digitized by Google

Aussi bien sommes-nous conduits à voir en Amos une personnalité hors ligne. Qu'un habitant des champs, venant « de derrière le troupeau », nous ait laissé les discours contenus dans le livre d'Amos, c'est déjà chose extraordinaire. Mais que cet homme, poussé par une force invisible, ait quitté son entourage, et même son pays, pour aller au delà de la frontière attaquer de front les mœurs et les institutions, seul contre une multitude, c'est là quelque chose de bien plus étonnant encore. La scène décrite au ch. 7 est saisissante dans sa simplicité même : Amos, le berger, en face du prêtre Amatsia, voilà un tableau que doivent contempler avec admiration, respect et sympathie tous ceux qui estiment à sa juste valeur l'homme qui brave tout et sacrifie tout pour obéir à la voix de son Dieu et de sa conscience. Quels que soient les mérites de forme que présente le livre d'Amos — et nous les avons amplement reconnus, — on peut affirmer sans crainte que sa valeur tient surtout à la personne de son auteur. Amos a faim et soif de justice ; les désordres sociaux, les abus, les tromperies, les hypocrisies, l'avarice, la luxure, soulèvent son indignation et sa réprobation. C'est presque un révolutionnaire, c'est en tout cas un réformateur au sens le plus élevé de ce terme. Il rappelle à maints égards son devancier Elie, se dressant contre Achab dans le champ de Naboth et flétrissant les agissements de Jézabel. Les discours d'Elie, s'il les a jamais écrits, ne sont point parvenus jusqu'à nous. Plus heureux en ce qui concerne Amos, nous possédons sous son nom un recueil de prophéties qui, malgré leur brièveté, nous permettent de le placer au rang qui lui revient de droit. Prédicateur austère, flagellant le vice et annonçant le châtiment, il apparaît au VIIIe siècle, semblable dans une large mesure à Jean-Baptiste. Peu après lui et dans le même milieu, Osée allait à son tour entreprendre son ministère ; continuant l'œuvre du justicier Amos, il devait, tout en combattant le mal avec la même énergie, faire aussi résonner les accents plus tendres de la miséricorde et du pardon.

Digitized by Google

IV. Abdias.

§ **254.** Tandis que nous disons Abdias, à la suite de la version des Septante et de la Bible latine, le nom de ce prophète se trouve vocalisé d'une façon différente dans le texte hébreu où on lit Obadia. Cette forme est employée en allemand et en anglais. Du reste, au point de vue de l'étymologie et du sens, c'est à peu près la même chose, Abdias et Obadia signifiant tous deux « serviteur (ou adorateur) de Yahvé ».

On trouve dans l'A. T. plusieurs hommes portant ce nom. Le seul qui ait joué un rôle dans l'histoire est l'intendant du roi Achab (I Rois **18** 3-16). Ni celui-ci, ni aucun de ses homonymes connus, ne peut être considéré comme l'auteur possible du livre que nous avons à examiner. La suscription (1) renferme uniquement les mots : « Vision d'Abdias » ; elle ne nous fournit aucun renseignement sur la personnalité de l'auteur, sa provenance et son époque. C'est donc seulement par l'étude du livre que l'on peut espérer obtenir quelques lumières sur sa date et sur le prophète auquel il est dû ; ce cas est analogue à celui du livre de Joël.

Dès le début on voit qu'il s'agit d'Edom. Les v. 1-9 décrivent le châtiment exemplaire qui a été infligé à cette nation orgueilleuse [1]. Dans les v. 10-14, le prophète insiste sur les sentiments haineux des Edomites à l'égard d'Israël au jour où Jérusalem a été prise et sa population déportée, et les invite à changer d'attitude. Il leur annonce la venue prochaine du jour de l'Eternel : toutes les nations seront frappées, Edom en particulier. Mais « le salut sera sur la montagne de Sion » ; tandis qu'Edom sera détruit, les Israélites verront leur territoire s'étendre, les déportés rentreront dans leur patrie, « et à l'Eternel appartiendra le règne » (15-21).

Ce petit oracle, qui forme à lui seul tout le livre d'Abdias,

[1] Le v. 2 est au passé : « Je t'ai rendu petit..., tu es fort méprisé... ». La Bible annotée traduit correctement ; Ostervald et Segond emploient à tort le futur.

Digitized by Google

rappelle à tous égards les uns ou les autres des discours contre les peuples étrangers, tels qu'ils sont collectionnés dans les livres d'Esaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel. Il n'offre donc par lui-même qu'une importance secondaire. Les questions que soulèvent sa composition et sa date n'en sont pas moins complexes et délicates.

A les envisager seuls, les v. 10-14 montrent de la façon la plus évidente que Jérusalem vient de succomber (586), et les v. 15-21 témoignent dans le même sens, puisqu'ils parlent du retour des déportés. Toute cette seconde partie de l'oracle paraît provenir de l'époque exilique. Le rôle attribué à Edom nous est connu par d'autres textes bibliques de la même période: Ez. **35**, Lam. **4** 21-22, Ps. **137** 7, etc. La conclusion semble donc s'imposer: Abdias est un prophète du VIe siècle, il a vécu pendant l'exil.

Mais il est un fait dont il faut tenir compte: l'étroite relation qui existe entre Abd. 1-9 et Jér. **49** 7-22. Il est impossible de méconnaître que ces deux oracles dépendent l'un de l'autre, et l'on doit se demander lequel des deux possède la priorité. Or, en examinant de près les deux textes, on est amené à abandonner l'hypothèse d'après laquelle Jérémie serait l'original. En effet, dans l'ensemble, Abdias paraît avoir conservé le morceau sous sa forme première, et sur certains points de détail son texte est manifestement préférable. Dans ces conditions, nous aboutirions à un non-sens: l'écrivain exilique dont nous parlions tout à l'heure aurait servi de source à Jérémie, écrivant sous Jéhojakim, c'est-à-dire vers l'an 600.

La comparaison des textes parallèles, tout en démontrant la supériorité de celui d'Abdias sur celui de Jér. **49**, permet toutefois de constater que, sur certains points, ce dernier a pourtant l'avantage. Cette remarque fraie la voie à une solution qui nous semble devoir être adoptée. Puisque les livres d'Abdias et de Jérémie contiennent la même péricope, et qu'ils peuvent tous deux, quoique dans des mesures inégales, revendiquer la priorité, l'hypothèse la plus simple et la plus naturelle ne serait-elle pas celle d'une source commune, à laquelle tous deux auraient puisé? C'est là le système auquel

Digitized by Google

s'arrêtent, avec des nuances de détail, la plupart des critiques modernes.

D'après cette conception, il aurait existé, depuis une époque qu'il est impossible de déterminer, un oracle contre Edom, composé par un prophète judéen au moment où la nation édomite venait d'avoir à subir une invasion étrangère et de passer par une crise terrible. Cette ancienne prophétie, dont nous ignorons totalement l'auteur, aurait été utilisée et même reproduite, avec plus ou moins de fidélité, par Jérémie d'une part, et en outre par un prophète contemporain de l'exil. Celui-ci, après avoir repris pour ainsi dire à son compte les paroles de son devancier, y aurait ajouté, de son propre fond, les deux péricopes (10-14, 15-21) qui forment la seconde partie du livre d'Abdias. Quant à Jérémie, il aurait procédé d'une façon plus libre, transposant les vieux textes et les amalgamant avec sa propre composition.

On peut se demander quel prophète a porté le nom d'Abdias. Est-ce celui qui a vécu au temps de l'exil et qui a composé 10-21? ou bien est-ce l'auteur de 1-9? ou bien enfin, ce qui serait curieux mais non inadmissible, ces deux personnages se seraient-ils appelés de même? A ces questions il n'y a pas d'autre réponse à faire que d'avouer notre ignorance.

§ **255**. Il reste à enregistrer, au sujet de la date du livre d'Abdias, des hypothèses différentes de celle à laquelle nous nous rangeons. Récemment, certains critiques ont proposé d'abaisser encore cette date et de considérer le livre d'Abdias comme ayant été rédigé plus tard que le VIe siècle, à savoir au Ve siècle ou même au IVe. Leur principal argument est tiré du v. 20, où il est parlé des « déportés de Jérusalem qui sont à Sepharad ». Ce nom de localité a de tout temps intrigué les commentateurs. Les opinions anciennes qui l'identifiaient avec Sepharvaïm (II Rois **17** 24, 31, **18** 34, **19** 13) ou même avec Sparte sont abandonnées. D'après les auteurs susmentionnés, il faudrait y voir une désignation de l'Asie Mineure, à une époque relativement tardive, c'est-à-dire sous la domination perse. Mais on peut, croyons-nous, avec tout autant de raison, interpréter Sepharad comme étant le nom d'une région située au sud-ouest de la Médie, non loin de la Baby-

Digitized by Google

lonie, et mentionnée dans les inscriptions cunéiformes ; il pouvait y avoir là, dès l'époque de Nébucadnetsar, des colonies de Juifs déportés. Il n'y a donc pas de motif suffisant pour attribuer au livre d'Abdias une origine plus récente que le temps de l'exil. Il n'est pas non plus probable qu'il faille lui assigner une date plus ancienne. C'est pourtant ce que fait la théorie traditionnelle qui place Abdias, au point de vue chronologique, au premier rang des douze prophètes. Il serait plus ancien qu'Osée et qu'Amos, plus ancien même que Joël, lequel, aux yeux des mêmes théologiens, passe pour remonter jusqu'au règne de Joas [1]. Mais alors comment expliquer la mention de la prise de Jérusalem et celle des déportés ? Selon les uns, il faudrait les envisager comme des prédictions, se rapportant, trois siècles à l'avance, aux événements de l'an 586 et à l'exil ; cette interprétation n'est plus défendue. Pour d'autres, il s'agirait bien d'un fait déjà passé, mais ce ne serait pas la prise de Jérusalem par Nébucadnetsar qui serait en cause : ce serait celle dont il est parlé dans II Chron. **21** 16-17. Mais il faut remarquer que les envahisseurs, d'après ce passage, étaient les Philistins et les Arabes, et qu'il n'est fait aucune mention des Edomites. En outre, si Jérusalem a réellement eu à souffrir, comme le raconte le Chroniste, d'une incursion d'ennemis et de pillards sous le règne de Joram, le silence du livre des Rois tendrait du moins à prouver que la calamité n'a pas pris des proportions bien considérables. Le texte qui parle des « déportés qui sont à Sepharad » demeurerait d'ailleurs énigmatique à une époque aussi reculée. On peut encore ajouter qu'Abd. 19 paraît impliquer la disparition du royaume des Dix tribus comme un fait déjà accompli.

Vu la brièveté du livre d'Abdias et la structure composite que nous lui avons reconnue, il n'y a pas lieu de s'étendre

[1] Les mots d'Abd. 17 : « Le salut sera sur la montagne de Sion » se trouvent aussi dans Joël **2** 32, avec l'adjonction : « comme a dit l'Eternel ». Ceci paraît prouver l'antériorité d'Abdias sur Joël, et cadre à la fois avec notre système et avec celui de la tradition. Toutefois, ceux qui considèrent Joël comme préexilique et Abdias comme exilique ont la ressource de supposer que la phrase en question se trouvait dans une source plus ancienne.

Digitized by Google

sur sa caractéristique au point de vue littéraire. Il ne nous fournit pas non plus matière à des considérations spéciales dans le domaine religieux. Le sujet qu'il traite est limité; il n'y apporte rien de neuf et d'original, et ne dépasse pas le niveau moyen des oracles similaires. Toute sa pensée se résume dans ces deux termes: le châtiment d'Edom et la glorification de Juda.

V. Jonas.

§ **256**. Le cinquième livre du recueil des Douze prophètes se distingue à première vue des onze autres. Il ne renferme pas de prophéties et ne se donne aucunement pour l'œuvre du personnage dont il porte le nom. C'est une narration, un fragment biographique, dont le héros est Jonas, fils d'Amitthaï. Ce n'est point là le nom d'un inconnu; nous savons par II Rois **14** 25 que Jéroboam II, roi de Samarie, « rétablit les frontières d'Israël, de l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la Plaine (mer Morte), selon la parole que Yahvé, le Dieu d'Israël, avait prononcée par son serviteur Jonas le prophète, fils d'Amitthaï, de Gath-Hépher ». Ces renseignements, quoique très sommaires, sont pourtant assez complets. Gath-Hépher est un village du territoire de Zabulon (Jos. **19** 13), à une heure au nord-est de Nazareth, et appelé aujourd'hui El-Meschhed. Jéroboam II (première moitié du VIIIe siècle) ayant accompli une prédiction de Jonas, celui-ci doit avoir vécu au plus tard sous le règne de ce roi ou peu avant. C'est donc un personnage historique, un prophète légèrement plus ancien qu'Amos ; ce dernier, on s'en souvient, a exercé son ministère vers 760, à la fin du règne du même Jéroboam II. Quant au nom de Jonas, en hébreu *Iona*, il signifie « pigeon, colombe ». Dans l'A. T. il n'est porté par aucun autre; mais les Evangiles parlent de l'apôtre Pierre comme étant « Simon, fils de Jonas » [1].

[1] Il se pourrait toutefois que le nom du père de Simon-Pierre, dans les Evangiles, ne fût qu'une transformation (déformation) du nom de Jean (Yohanan, Ἰωάννης).

Digitized by Google

Voyons maintenant en quoi consiste l'histoire racontée dans le livre de Jonas. Il s'agit d'un récit continu, qui se poursuit du premier au quatrième et dernier chapitre.

Au début, Jonas reçoit de Dieu l'ordre d'aller à Ninive, et de « crier contre elle », à cause de sa méchanceté. Il se dérobe à cette mission, sans que le motif de sa désobéissance soit formulé [1], descend à Japho, et s'embarque pour Tarsis. Une tempête éclate et met le navire en danger. Jonas est désigné par le sort comme celui dont la présence à bord attire sur tous la colère du ciel. Avec son assentiment, on le jette à la mer; le calme renaît; impressionnés, les marins rendent hommage à Yahvé (**1**).

Un gros animal marin, envoyé par l'Eternel, engloutit Jonas, qui demeure dans son ventre trois jours et trois nuits. Là, il prononce une prière, reproduite textuellement dans le récit, puis, sur l'ordre d'en haut, il est rejeté sur la plage (**2**).

Pour la seconde fois, l'Eternel commande à Jonas de se rendre à Ninive et d'y prêcher. Jonas obéit, les Ninivites et leur roi se repentent, et Dieu leur pardonne (**3**).

Ce dénouement irrite Jonas; il proteste, et réclame la mort. Il s'installe hors de la ville. Dieu fait croître, au-dessus de sa tête, une plante qui l'ombrage et le réjouit. Mais la plante périt, et Jonas en est affligé outre mesure. « Et l'Eternel dit : Tu as pitié de cette plante... et moi je n'aurais pas pitié de Ninive!... » (**4**).

L'historicité a été pleinement acceptée dès les temps les plus anciens auxquels nous puissions remonter. C'est ce qu'indiquent des textes tels que Tobie **14** 4, III Maccabées **6** 8. Jésus-Christ se place au même point de vue dans les Evangiles (Matth. **12** 39-41, **16** 4, Luc **11** 29-32). Cette manière de voir s'est perpétuée dans la tradition juive et chrétienne, chez les rabbins et chez les Pères de l'Eglise, jusqu'au moyen âge, et par delà la Réformation. Toutefois Luther a

[1] Plus loin (**4** 1) Jonas donne une explication de sa conduite. La raison qu'il allègue doit-elle être considérée comme l'ayant vraiment influencé, ou bien n'est-ce qu'une vaine excuse imaginée après coup et pour les besoins de la cause? C'est là un point sur lequel les interprétations diffèrent et qu'il est impossible de trancher.

Digitized by Google

dit : « Tout le monde considèrerait la singulière navigation de Jonas comme un conte de fées (*ein Märchen*), si elle n'était pas racontée dans les Saintes Ecritures ». Mais ce propos du réformateur peut s'interpréter de deux façons opposées, et nous ne croyons pas pour notre part qu'il implique le rejet de l'historicité. C'est donc seulement plus tard, au XVIIIe siècle, que la question s'est posée et qu'on a tenté de comprendre le livre de Jonas d'une autre manière. Les motifs allégués alors étaient essentiellement tirés des éléments miraculeux contenus dans le récit. Les uns, à cause de ces faits surnaturels, et en particulier de l'épisode du gros poisson, repoussaient la crédibilité de l'histoire dans son ensemble. D'autres, voulant sauvegarder du moins les données principales de la narration, s'efforçaient d'expliquer les miracles par des voies naturelles. Dans ce but, il surgit une série d'hypothèses qui, énoncées par leurs auteurs de la façon la plus sérieuse, font aujourd'hui l'effet de plaisanteries. L'un supposait que l'aventure de Jonas sur mer s'était passée en rêve; d'autres émettaient l'idée qu'il avait échappé à la mort en se hissant sur le cadavre flottant d'un poisson de forte taille, ou simplement sur une planche, ou bien encore qu'il avait été recueilli par un vaisseau portant le nom et l'emblème du Poisson. Il n'est pas jusqu'à la suggestion de voir dans « la Baleine » l'enseigne d'une auberge, où Jonas aurait trouvé un abri, qui n'ait été gravement formulée, avant de devenir le thème d'une chanson d'étudiants. Toutes ces solutions, fantaisistes et absurdes, ont été abandonnées, cela va sans dire. A la même époque on se plaisait aussi à établir des rapprochements entre l'histoire de Jonas et certains récits de la mythologie grecque où interviennent des monstres marins : Hercule et Hésione, Persée et Andromède, Arion, etc. On ne s'apercevait pas du caractère purement extérieur des ressemblances constatées, et surtout on ne voyait pas que ces combinaisons étaient privées de tout fondement historique. Ce n'est pas du côté de la Grèce qu'il faut chercher l'origine de certains symboles et de certains termes usités chez les Hébreux, c'est bien plutôt vers l'orient, vers Babylone, qu'il faut se tourner.

Digitized by Google

Nous signalons, pour mémoire, cette phase depuis longtemps dépassée, où l'on se livrait à des conjectures variées et romanesques sur le compte du livre de Jonas. Ces théories ne peuvent plus être prises au sérieux : avec la prétention d'être « naturelles » en éliminant le surnaturel, elles ne l'étaient à aucun degré. Il n'y a plus à l'heure actuelle que deux façons possibles d'envisager le livre de Jonas. Ou bien c'est une histoire vraie, qui nous est racontée comme elle s'est réellement passée, et, dans ce cas, il faut l'accepter telle quelle, intégralement, avec tous les éléments qui la constituent. Ou bien c'est une composition fictive, allégorique, ayant le caractère d'une parabole, et poursuivant un but didactique. Sa présence dans le recueil des Douze prophètes, et dans la série des *Nebiim akharonim*, plutôt que dans celle des *rischonim*, pourrait déjà être considérée comme un indice favorable au second de ces points de vue. Par un singulier phénomène, les mêmes théologiens qui soutiennent énergiquement l'historicité du livre de Jonas et combattent son interprétation allégorique sont en général ceux qui contestent la réalité des faits rapportés dans Osée **1-3** et n'y voient qu'une sorte de parabole.

§ **257**. Pour discuter la question concernant le livre de Jonas, nous laisserons de côté tout argument tiré de la possibilité ou de l'impossibilité des miracles[1]. C'est sur un terrain différent qu'il convient de se placer : il faut examiner le livre au double point de vue littéraire et historique.

Au premier point de vue, qui échappe par la force des choses à l'appréciation de quiconque ignore l'hébreu, le livre de Jonas se présente avec un cachet très marqué de postériorité. Il abonde en araméismes, et son vocabulaire a de nombreuses ressemblances avec celui des écrits bibliques qui appartiennent incontestablement à l'époque postexilique, et même des plus récents d'entre eux : Chroniques, Esdras, Néhémie,

[1] Faisons cependant remarquer l'inconséquence de ceux qui, après s'être constitués les champions du miracle et de l'historicité du livre de Jonas, font valoir le fait que, d'après certains témoignages, des hommes auraient été avalés par des animaux marins, et, dans tel cas particulier, en seraient ressortis vivants.

Digitized by Google

Esther, Daniel. Il ne saurait être question, pour ces motifs linguistiques, d'assigner au livre de Jonas une date antérieure à l'exil, car il n'est pas possible d'expliquer ses particularités de langage par le fait que le prophète Jonas de II Rois **14** appartenait au royaume du nord[1].

Aux faits énoncés ci-dessus et concernant la langue et le vocabulaire, il faut ajouter des considérations tirées des emprunts faits par le livre de Jonas à d'autres écrits bibliques. Ainsi, il est difficile d'admettre que ce livre puisse être antérieur à celui de Jérémie; il est même vraisemblable qu'il a subi l'influence de Joël. Mais ce qui frappe le plus, à ce point de vue, c'est le cantique de Jonas **2** 3-10, dans ses rapports avec d'autres passages de l'A. T. Ce cantique, en effet, est tout parsemé de réminiscences. Il suffit, pour s'en convaincre, de le comparer, presque mot après mot, avec les textes suivants: Ps. **18** 7, **120** 1, Ex. **15** 4, Ps. **42** 8, **31** 23, Lam. **3** 54, Ps. **18** 5, **116** 3, **69** 2, **30** 4, **142** 4, Lam. **3** 20, Ps. **18** 7, **5** 8, **31** 7, **50** 14, **116** 17-18, **3** 9. Ce ne sont pas, à proprement parler, des citations expresses; le morceau ne manque pas d'unité et ne se présente pas comme une mosaïque. D'autre part, on sent que son auteur était tout pénétré de la littérature poétique de son peuple et qu'il y puisait ses expressions, aisément et librement. En tout cas, le cantique de Jonas ne saurait être considéré comme l'original dont se seraient inspirés tous les poètes, auteurs des passages ci-dessus cités. C'est donc une composition tardive, qu'on peut rapprocher au point de vue littéraire de quelques-uns des derniers psaumes (**142** et ss.). Quelques partisans de l'historicité du livre de Jonas, s'apercevant bien que le

[1] On a prétendu que le livre de Jonas devait avoir été écrit en Egypte à cause de la description du vent d'orient (**4** 8) et surtout du nom donné à la plante de Jonas (**4** 6-7, 9-10). Il est vrai qu'en égyptien le ricin s'appelle *kiki* et que ce mot ressemble au mot hébreu *kikayon*. Mais rien ne prouve que ce dernier dérive du premier, ni qu'il soit de provenance égyptienne, ni même qu'il désigne le ricin plutôt que tout autre végétal. Nos anciennes versions, qui transcrivaient simplement l'hébreu en français, en mettant kikajon, avaient du moins l'avantage de ne pas préjuger le sens d'un terme inconnu. Quant au vent d'orient, ce n'est pas en Egypte seulement qu'on le connaît.

Digitized by Google

cantique du ch. 2 fournissait une arme à leurs adversaires, ont essayé de parer le coup en contestant qu'il appartînt originairement au livre et en proposant d'y voir une adjonction postérieure. On a tenté de faire valoir, à l'appui de cette assertion, que ce cantique ne s'adapte pas par son contenu à la situation de Jonas au moment où il est censé le prononcer. En effet, dit-on, c'est là la prière d'un homme qui a échappé à la mort, et qui, sur la terre ferme, repasse avec reconnaissance les souvenirs des dangers courus et de la délivrance obtenue. Or, au moment où Jonas prie ainsi, il est encore dans le ventre de l'animal qui l'a englouti. Ce raisonnement, quelque plausible qu'il puisse paraître au point de vue des idées modernes, est pourtant dénué de base pour peu que l'on cherche à s'identifier avec l'auteur de la narration. Pour celui-ci en effet, la délivrance est déjà consommée par le fait que Jonas a échappé aux flots et qu'il est en sûreté dans le ventre du poisson, « envoyé par l'Eternel pour engloutir Jonas » (2 1). Il est naturel qu'à ce moment-là l'écrivain place dans la bouche de son héros une prière d'actions de grâces. Nous ne pensons donc pas que le psaume de Jonas doive être détaché du reste du livre, dont il nous paraît l'un des éléments essentiels. Il ne saurait être douteux, en effet, qu'il y a un contraste intentionnel entre le contenu de ce cantique et les paroles de Jonas au ch. 4. Dans le premier de ces passages, Jonas admire et glorifie la miséricorde de Dieu, parce qu'elle s'exerce à son égard; dans l'autre, il déplore cette même miséricorde, alors qu'elle a pour résultat d'épargner Ninive. Cette antithèse est en corrélation étroite avec la pensée-mère du livre, sur laquelle nous insisterons plus loin.

§ **258**. En résumé, les considérations tirées de l'examen du livre au point de vue littéraire, de son langage et de ses rapports avec d'autres écrits bibliques, tendent toutes à faire admettre pour sa composition une date tardive dans la période postexilique. Sur le terrain historique, on aboutit à un résultat analogue. Si le livre de Jonas était l'œuvre du prophète lui-même, d'un de ses contemporains, ou du moins d'un écrivain peu postérieur, il appartiendrait à l'époque même

Digitized by Google

où l'empire assyrien jouissait d'une prépondérance incontestée en Orient, et où sa capitale Ninive était la cité la plus marquante de l'Asie. Or le livre de Jonas s'exprime à ce sujet d'une façon imprécise, comme il arrive lorsqu'on parle d'un passé déjà lointain. La construction de la phrase (**3** 3b) destinée à décrire l'immensité de Ninive implique d'ailleurs que cette ville n'existait plus au temps de l'écrivain (comp. Gen. **1** 2, Eccl. **1** 12). Non seulement le souverain régnant n'est pas nommé; mais il est appelé « roi de Ninive », ce qui est un titre tout à fait insolite; on s'attendrait à « roi d'Assyrie ». Il n'est donc pas téméraire de conclure que le livre n'a pas été écrit avant 606, époque de la destruction de Ninive. Or, une fois qu'il faut descendre jusqu'à cette date, plus d'un siècle et demi après le règne de Jéroboam II, on se trouve reporté si loin du temps où vivait Jonas qu'il faut renoncer à attribuer au livre la valeur d'un témoignage historique immédiat. D'ailleurs il importe de remarquer qu'une conversion des Ninivites, à la voix d'un prophète de Yahvé, est un fait absolument inconnu dans l'histoire; c'eût été pourtant un événement assez considérable pour avoir quelque retentissement. Les prophètes du VIIIe et du VIIe siècles (Esaïe, Nahum, Sophonie), qui parlent de l'Assyrie et de sa capitale, en considèrent les habitants comme plongés dans le paganisme. En désespoir de cause, on a suggéré l'idée que les Ninivites se seraient repentis pour la forme, hypocritement; cette supposition est inadmissible, la sincérité de cette conversion étant attestée par Dieu lui-même et constituant l'un des éléments essentiels et fondamentaux du récit.

A ces difficultés de l'ordre historique concernant Ninive, on pourrait ajouter quelques observations sur l'étrangeté du personnage de Jonas et du rôle qu'il joue. Il est vrai que le titre de prophète ne lui est pas attribué explicitement. Il n'en est pas moins honoré, à deux reprises, d'une mission d'en haut: il s'y dérobe, et s'imagine, en s'embarquant pour un pays lointain, échapper à la puissance de Yahvé. Quand, ramené de force et investi d'un nouveau mandat, il s'est décidé à obéir et que sa prédication a obtenu le plus beau des résultats, au lieu de s'en réjouir il est profondément désap-

Digitized by Google

pointé et mécontent. Il allègue, pour justifier sa fuite à Tarsis, la prévision qu'il aurait eue de ce dénouement, et reproche en tout autant de termes à l'Eternel d'être « un Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté » (4 2).

La teneur du livre dans son ensemble a quelque chose de significatif. C'est une œuvre didactique ou parénétique, qui se préoccupe exclusivement du but qu'elle poursuit, de la leçon qu'elle doit donner. Tout détail historique ou biographique, étranger à cette unique préoccupation, est systématiquement omis. Nous n'apprenons rien ni sur les antécédents de Jonas, ni sur la fin de sa carrière ; nous ignorons même s'il quitta Ninive et dans quelles conditions. L'auteur a énoncé, en finissant son écrit, la conclusion religieuse à laquelle il voulait aboutir : cela lui suffit et doit également suffire aux lecteurs[1].

En présence de ces faits, nous inclinons à croire que le livre de Jonas est une sorte d'apologue ou de parabole, et qu'il a été composé, au cours de la période postexilique, probablement au IVe siècle, en vue de faire ressortir une importante vérité. Pour comprendre son admission dans le recueil des prophètes, il n'est point nécessaire d'admettre qu'on lui ait attribué un caractère historique. Plus tard, il est vrai, on l'a considéré comme un récit de faits réels, mais cette interprétation postérieure peut légitimement être combattue. Il est probable qu'on sacrifierait volontiers la croyance à l'historicité du livre de Jonas et qu'on ne se montrerait pas plus intransigeant à son sujet qu'à l'égard du livre de Job si les paroles de Jésus n'entraient en ligne de compte. Nous avons vu plus haut que, d'après les textes évangéliques, Jésus avait cité devant ses auditeurs l'histoire de Jonas et des Ninivites. On en a conclu que les faits en question revêtaient par là nécessairement un caractère historique. Cette argumentation ne nous paraît pas décisive. Il est difficile, il est vrai, de sa-

[1] Il ne serait pas impossible qu'on eût conservé le souvenir, jusqu'après l'exil, de telle circonstance de la vie du prophète Jonas, où il aurait été en relations avec Ninive. Ainsi s'expliquerait le fait, autrement énigmatique, qu'il ait été choisi par un écrivain postérieur comme héros de son livre.

Digitized by Google

voir quelle était, au temps de Jésus, l'opinion courante sur le livre de Jonas. Mais supposons qu'il fût considéré comme strictement historique, et que Jésus ait partagé sur ce point les vues de ses contemporains : nous ne nous sentirions pas tenu de nous approprier cette interprétation. Nous observons d'ailleurs que la leçon pratique donnée aux contemporains du Seigneur et tirée du livre de Jonas conserve toute sa portée, même si elle est empruntée à une parabole. C'est ainsi que Jésus lui-même, après avoir raconté l'histoire du bon Samaritain, dit à son interlocuteur : « Va et fais de même ».

§ **259**. Si le livre de Jonas est didactique, quel est le but qu'il poursuit ? On répond fréquemment qu'il se propose de combattre le particularisme juif, en montrant que Dieu s'intéresse aux païens et qu'il aime à user de miséricorde envers eux. Il y a beaucoup de vrai dans cette explication, mais elle ne serre pas la question d'assez près, et laisse de côté les instructions qui se dégagent du ch. **4**. En second lieu, il a été dit que le livre de Jonas était destiné à proclamer la toute-présence de Dieu : Jonas malgré ses efforts ne peut réussir à se soustraire à son autorité, et les Ninivites aussi lui sont soumis. Encore ici, nous constatons une part de vérité, mais la solution est incomplète, le ch. **4** est laissé de côté. Une troisième interprétation du livre de Jonas y voit essentiellement l'exposé et la démonstration de cette thèse qu'un prophète ne saurait impunément désobéir à Dieu : celui-ci ne peut manquer de l'atteindre et de lui faire exécuter sa volonté. Sans nier la justesse de ce point de vue, nous devons faire observer que, dans cette supposition, non seulement le ch. **4**, mais aussi la majeure partie du ch. **3** perdent leur raison d'être. Il suffirait de constater, avec **3** 3, que « Jonas se leva et alla à Ninive ». On a dit encore en quatrième lieu — et nous approchons beaucoup de la véritable solution, — que le livre de Jonas devait illustrer la grande affirmation qu'un autre écrivain biblique a formulée en ces termes : Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie (Ez. **33** 11, **18** 23, 32). C'est bien là certainement la pensée maîtresse du livre de Jonas, mais il ne suffit pas de l'énoncer sous une forme générale et en

Digitized by Google

quelque sorte abstraite. Il faut en replacer l'application dans un cadre historique déterminé. Si l'auteur de la parabole avait simplement voulu développer l'assertion que Dieu est miséricordieux et qu'il pardonne aux pécheurs repentants, il n'eût pas été nécessaire de placer ses personnages en dehors du territoire d'Israël. Si les Ninivites, c'est-à-dire des païens, interviennent dans le récit, c'est que l'écrivain est préoccupé du sort des nations étrangères. Ils n'avaient pas tort, ceux qui, comme nous le disions, discernaient dans le livre de Jonas une tendance universaliste, hostile au particularisme juif. Seulement leur explication avait besoin d'être complétée: la tendance du livre n'est pas uniquement polémique, il vise à l'édification et au perfectionnement de ses lecteurs.

Pour saisir la portée et le sens du livre de Jonas, il faut se transporter en plein judaïsme, au cœur de cette communauté postexilique où florissait le lévitisme et dont le pharisaïsme est issu. Jonas incarne sa nation, il en est le représentant authentique. Les leçons du passé, la ruine de Jérusalem et du sanctuaire, la perte de l'autonomie, l'exil à Babylone, tout cela a été inutile: Israël, au lieu de comprendre et d'accomplir avec joie sa mission comme mandataire du Dieu miséricordieux auprès de l'humanité païenne et corrompue, s'est cantonné dans son isolement et dans sa propre justice. Jonas, sa personnification, accepte avec reconnaissance son propre salut: il célèbre l'Eternel, qui « a entendu sa voix... et l'a fait remonter vivant de la fosse ». Mais quand le même Dieu, usant de la même miséricorde, accorde la même délivrance à la population de Ninive, l'irritation de Jonas ne connaît pas de bornes: « Eternel, prends-moi la vie, car la mort m'est préférable à la vie ».

L'auteur poursuit ainsi deux buts, qui n'en font qu'un en somme: il cherche à déraciner les préjugés et l'égoïsme de ses concitoyens, et il leur présente leur Dieu, le Dieu véritable et universel, dont l'essence même est la miséricorde et le pardon. Le livre de Jonas occupe donc une des premières places dans la littérature sacrée des Hébreux. L'esprit qui l'anime est déjà celui de l'Evangile. Il fait connaître la sollicitude et l'amour de Dieu pour ses créatures, pour toutes ses

Digitized by Google

créatures sans exception. Quand on considère le milieu dont il est sorti, le judaïsme légaliste et nationaliste, on est émerveillé et profondément touché de voir apparaître dans ce petit livre l'inspiration la plus haute, un véritable pressentiment de l'universalisme chrétien. Il faut souhaiter avec ardeur qu'on apprenne de plus en plus à apprécier à sa juste valeur cet écrit vraiment prophétique, perle de grand prix dans le recueil de l'A. T. Pour cela, il faudrait que le nom de Jonas, au lieu d'évoquer en première ligne le souvenir de la « baleine » et du « kikajon », pût rappeler à un nombre toujours croissant de lecteurs attentifs et réfléchis l'admirable et émouvante leçon qui se dégage de son histoire.

VI. Michée.

§ **260.** Le nom de Michée, *Mikayahou* sous sa forme la plus allongée, se rencontre aussi dans l'A. T. sous les formes de plus en plus abrégées de *Mikayehou*, *Mikéhou*, *Mikaya*, *Mika*. Ces deux dernières sont les plus usuelles, celles qui sont employées pour désigner notre prophète. Le sens de ce mot est: « Qui est comme Yahvé ? » Le nom de l'ange Michel (*Mikaël*, Dan. **12** 1) en est un quasi-synonyme, car il signifie : « Qui est comme Dieu ? »

Outre le prophète dont nous allons étudier l'œuvre, plusieurs hommes et une femme ont porté ce nom en Israël. Ce sont l'Ephraïmite de Jug. **17-18** ; le fils de Mephiboscheth (II Sam. **9** 12, I Chron. **8** 34); la mère du roi Abija (II Chron. **13** 2)[1]; un chef judéen sous Josaphat (II Chron. **17** 7); divers personnages nommés dans II Rois **22** 12, Jér. **36** 11, 13, Néh. **12** 35, 41, etc. ; enfin et surtout un prophète, fils de Jimla, qui figure, avec un rôle important, dans l'histoire d'Achab et de Josaphat (I Rois **22** 8, II Chron. **18** 7), et avec lequel il faut bien se garder de confondre le prophète qui va nous occuper. Le premier en effet était un Israélite du

[1] Il est toutefois probable (voir les Septante et comp. I Rois **15** 2 et II Chron. **11** 20) qu'il faut lire Maaca et que le texte massorétique est ici fautif.

Digitized by Google

royaume des Dix tribus ; il vivait à Samarie et prophétisait vers l'an 850. Le second, au contraire, appartenait au royaume du sud ; il était originaire, non pas de Jérusalem, mais de Moréscheth (**1** 1) ou Moréscheth-Gath (**1** 14), petite ville de Juda, située au sud-ouest de Jérusalem, non loin de la cité philistine de Gath ; son activité prophétique se place dans la seconde moitié, ou plus exactement encore dans le dernier tiers du VIIIe siècle, plus d'un siècle après celle de son homonyme[1].

Rien n'est plus certain que la date assignée ci-dessus au ministère de Michée. La suscription de son livre (**1** 1) établit qu'il prophétisa « au temps de Jotham, d'Achaz, d'Ezéchias, rois de Juda ». Cette affirmation est corroborée et précisée par un témoignage d'autant plus significatif qu'il est tout à fait imprévu. Le livre de Jérémie, dans une de ses portions narratives, renferme (**26** 18) une citation expresse du livre de Michée (**3** 12)[2]. Il l'accompagne de cette indication précieuse : « Michée de Moréscheth prophétisait du temps d'Ezéchias, roi de Juda », et ajoute encore qu'à la voix de ce prophète, Ezéchias, bien loin de le faire mourir, « craignit et implora l'Eternel » (comp. plus haut p. 484). Ainsi se trouve attesté le fait que Michée était un contemporain d'Ezéchias, et le contenu de son livre confirme entièrement cette donnée. Il n'est point impossible que les débuts de son activité remontent jusqu'au temps de Jotham et d'Achaz, mais nous n'en trouvons aucune trace dans le livre tel qu'il nous est parvenu. Le fait le plus saillant qu'on relève dans l'histoire à propos de ces deux règnes, la coalition de Damas et d'Israël contre Juda, est complètement passé sous silence dans les prophéties de Michée que nous possédons. En revanche elles ne sont pas toutes postérieures à la ruine de

[1] La confusion des deux prophètes Michée a été faite, à une date déjà fort ancienne, par un copiste ou un lecteur qui a ajouté à I Rois **22** 28 une glose ainsi conçue : « Il dit encore : Vous tous, peuples, entendez ! » Comp. Mich. **1** 2, et plus haut, p. 361.

[2] Le texte des deux passages est absolument identique en hébreu. Si telles de nos versions, et en particulier celle de Segond, introduisent des différences plus ou moins sensibles dans la traduction française, c'est pure fantaisie.

Digitized by Google

Samarie, dont il parle (**1** 6) comme d'un événement encore à venir. Le royaume du nord n'est point en effet étranger aux préoccupations de Michée. La suscription parle des « visions qu'il eut sur Samarie et sur Jérusalem », et le contenu du livre est d'accord avec ce titre. Michée n'en est pas moins un Judéen authentique : parlant de Jérusalem, il l'appelle « la porte de mon peuple » (**1** 9). Il est donc à la fois le compatriote et le contemporain du grand Esaïe. Ce voisinage ne laisse pas d'être redoutable, et pourtant Michée n'est point éclipsé par son illustre compagnon d'œuvre. Il conserve à côté de lui son individualité, sa valeur et son intérêt. Le citadin Esaïe, appartenant selon toute apparence à la classe la plus élevée des habitants de Jérusalem, et le provincial Michée, né sans doute dans une condition beaucoup plus humble, peuvent être à bon droit nommés l'un à côté de l'autre, comme ayant ensemble combattu le bon combat dans les mêmes circonstances difficiles. Il y a toutefois moins de préoccupations politiques dans l'œuvre de Michée que dans celle de son glorieux émule ; son attention se porte essentiellement sur le côté religieux et moral de la situation.

§ **261**. Le livre de Michée ressemble à tous égards à ceux d'Osée et d'Amos par la façon dont il est rédigé. C'est une collection, non pas de discours à proprement parler, mais de morceaux oratoires très brefs, souvent sans lien les uns avec les autres. Ce caractère fragmentaire est encore plus accentué ici que dans les deux livres prophétiques susmentionnés. La question d'authenticité se pose d'une façon sérieuse pour plusieurs des péricopes que nous allons examiner. La discussion de ces problèmes est rendue plus délicate et plus complexe par le fait même que les éléments constitutifs de la collection ont quelque chose d'incohérent et de haché.

Nous distinguerons trois parties, à savoir 1° **1-3** ; 2° **4-5** ; 3° **6-7**.

Première partie : 1-3.

La première prophétie commence par un appel solennel à tous les peuples, et par la description grandiose d'une théophanie : l'Eternel s'avançant pour châtier Jacob (**1** 2-5). Sa-

Digitized by Google

marie sera frappée ; Juda non plus n'échappera pas (6-9). Le prophète décrit la ruine générale et le deuil de toutes les régions du pays, en énumérant une série de localités dont les noms lui fournissent matière à autant de jeux de mots (10-16).

Jusqu'ici, il est parlé du châtiment, mais les crimes qui le nécessitent n'ont été indiqués qu'en termes généraux. La péricope suivante (**2** 1-6) précise et spécifie : convoitises, violences, abus de la force, voilà ce que le prophète reproche à ses concitoyens ; il leur annonce qu'après avoir dépouillé autrui, ils seront dépouillés à leur tour (1-5). Puis, comme on veut lui fermer la bouche et l'empêcher de prophétiser (6), il revendique son droit à la parole et à la censure en présence des injustices et des spoliations qui se commettent. L'Eternel, dit-il, n'est point prompt à s'irriter, et l'homme qui marche avec droiture n'a rien à craindre. Mais les coupables seront punis (7-10). Michée ajoute un trait incisif sur les faux prophètes, qui jouissent d'une grande popularité (11).

Laissant momentanément de côté les v. 12-13, nous poursuivons au ch. **3** la série des reproches et des menaces. Le prophète apostrophe les grands du royaume ; il blâme leurs extorsions ; quand le malheur les atteindra, ils ne doivent pas s'attendre à trouver du secours auprès de l'Eternel (1-4). Aux faux prophètes ensuite, menteurs et vénaux, Michée annonce la confusion, tandis que lui-même se sent « rempli de force, de l'esprit de l'Eternel » (5-8). Enfin, récapitulant ses griefs contre les chefs, les prêtres et les prophètes (9-11), il prédit (12) la ruine de Jérusalem et du temple. C'est là le passage cité dans Jér. **26** 18.

Cette prédication fait donc retentir, d'une façon systématique et exclusive, la note sévère de la répréhension ; elle culmine dans l'annonce d'une terrible catastrophe. La place qu'occupe, au milieu de ces développements sinistres, la petite péricope **2** 12-13, pleine d'encouragements et de promesses, a certainement quelque chose de surprenant. Il n'est pas extraordinaire que plusieurs critiques, constatant à quel point elle est en désaccord avec le contexte, l'aient éliminée comme inauthentique. Ils nous semblent toutefois aller trop

Digitized by Google

loin et confondre deux questions distinctes. Que ces deux versets soient hors de leur place, qu'ils ne concordent pas avec le ton et l'allure des ch. **1-3** dans leur ensemble, que ces riantes perspectives de restauration et de bénédiction n'aient rien à faire avec la teneur générale de la prophétie de Michée **1-3** : c'est ce que nous accordons très volontiers. Mais qu'il faille en conclure à leur inauthenticité, c'est ce qui semble moins évident. Michée ne peut-il pas, à un moment donné de sa carrière, avoir prédit un avenir meilleur? Le récit de Jér. **26** 18-19 nous informe qu'une fois au moins au cours de son ministère il a obtenu un résultat positif, et que le roi Ezéchias lui a prêté attention. Cette circonstance heureuse peut avoir été l'occasion des promesses formulées dans **2** 12-13. Ainsi nous reconnaissons pleinement que cette péricope doit être transférée ailleurs, et qu'il faut rattacher directement le ch. **3** à **2** 1-11. D'autre part, sans pouvoir naturellement garantir et démontrer que **2** 12-13 est l'œuvre de Michée, nous ne voyons pas de raisons suffisantes pour lui refuser ces versets, et nous suggérons un moyen d'expliquer leur origine.

Seconde partie : 4-5.

§ **262**. Disons tout de suite qu'aux yeux de plusieurs critiques contemporains, la première partie seule renferme des prophéties authentiques de Michée; la seconde et la troisième partie seraient composées en entier de morceaux dus à d'autres auteurs, anonymes et postérieurs. Pour la troisième partie, nous constaterons que ce jugement négatif est fondé. Mais pour la seconde, nous l'estimons beaucoup trop absolu.

Au début du ch. **4**, nous rencontrons (1-5) un passage célèbre, que nous avons déjà eu l'occasion de discuter à propos d'Es. **2** 2-4. Nous nous référons à ce que nous en avons dit alors (voir p. 397) pour établir que ce morceau était moins original dans Esaïe que dans Michée, qu'on pouvait expliquer son introduction accidentelle et tardive dans le livre d'Esaïe, et que Michée avait conservé la péricope en son entier, nullement abrégée, mais complétée de la façon la plus

Digitized by Google

heureuse par les deux versets terminaux (4-5)[1]. Cette supériorité et cette antériorité du texte de Michée, comparé à celui d'Esaïe, ne prouvent pas encore, il est vrai, que Michée soit l'auteur du morceau. Mais les raisons alléguées pour lui en contester la composition ne paraissent guère concluantes. On s'appuie surtout sur le fait que les perspectives d'avenir qui y sont tracées sont celles de l'époque exilique ou même postexilique; les termes employés au v. 2, et spécialement la mention de la thora, seraient autant d'indices qui militeraient dans le même sens. Cette façon de raisonner n'est-elle pas aprioristique? Qu'est-ce qui empêche Michée d'avoir conçu et formulé de semblables espérances? Il avait menacé Sion et le temple d'une ruine complète; mais — toujours d'après Jér. **26** 18-19, — l'attitude d'Ezéchias et de ses sujets avait fléchi le courroux divin : « Et l'Eternel se repentit du mal qu'il avait prononcé contre eux ». Cela étant, Michée, témoin et instigateur de cette délivrance, n'était-il pas bien placé pour prédire à la cité épargnée et à son temple l'avenir le plus glorieux?

Il n'en est pas tout à fait de même de la péricope suivante (6-8), décrivant le rétablissement d'Israël, le règne définitif et permanent de l'Eternel à Jérusalem et la glorification de Sion. La façon dont il y est parlé de « ceux qui sont chassés » et de « l'ancienne domination » me paraît donner raison à ceux qui voient dans ce petit morceau une adjonction exilique.

A plus forte raison en est-il ainsi du morceau suivant (9-14). Dans un langage imagé, il résume toute l'histoire de la ruine de Jérusalem, de l'exil « à Babylone », de l'affranchissement et de la restauration. C'est un encouragement et une promesse à l'adresse de Sion; en revanche l'attitude des nations au moment de la catastrophe est dépeinte comme hostile: elles seront châtiées et Sion prendra sur elles une revanche éclatante. Dans ce passage, on sent, pour ainsi dire à chaque ligne, le témoin des événements du VIe siècle. Son

[1] Ou du moins, pour préciser, par le v. 4, étroitement lié à ce qui précède. Quant au v. 5, il se rattache moins directement au commencement de la péricope.

Digitized by Google

point de vue est celui du Second Esaïe avec quelques nuances. Au VIIIe siècle, une semblable prophétie aurait été totalement dépourvue d'actualité.

C'est également la note joyeuse et réconfortante de la promesse qui résonne dans le morceau suivant (**5** 1-8). Ce n'est point là un motif suffisant pour en refuser la paternité à Michée. Nous avons déjà vu, à propos de **2** 12-13 et de **4** 1-5 que le prophète avait eu, au cours de sa carrière, les raisons les plus valables, au moins une fois à notre connaissance, pour faire entendre une prédication d'espérance. Il s'agit donc d'examiner le contenu de cette prophétie. Elle débute par un appel adressé à Bethléhem [1], berceau du libérateur futur. Il est présenté comme « gouvernant avec la force de l'Eternel » et triomphant de l'Assyrie. Celle-ci sera vaincue et « le reste de Jacob » jouira d'une puissance assurée. Il n'y a rien dans ces lignes qui nous transporte dans les temps exiliques, comme c'était le cas pour **4** 6-8, 9-14. L'atmosphère qu'on respire est bien celle du temps d'Ezéchias, et, nonobstant la diversité des expressions, on sent la parenté qui existe entre cet oracle et ceux d'Esaïe. La perspective d'un rejeton davidique destiné à régner, à vaincre et à faire prévaloir la paix, rappelle Es. **9** 5-6, **11** 1-10. La phrase : « jusqu'au temps où enfantera celle qui doit enfanter » fait penser à Es. **7** 14. La mention du « reste » est également conforme à la pensée d'Esaïe. D'ailleurs la péricope que nous étudions présente aussi des affinités avec les prophéties incontestées de Michée : ainsi l'emploi du terme « Jacob ». Chronologiquement, elle doit avoir été composée après la chute de Samarie ; voir la promesse du v. 2b et la locution « le reste de Jacob » (6, 7).

Par un singulier contraste la fin du ch. **5** renferme une autre prophétie (9-14) consacrée tout entière aux menaces les plus terribles : villes, forteresses, armée, tout doit être détruit. Ce châtiment est motivé par les pratiques superstitieuses (magie, enchantements) et par le culte des idoles. Ce mor-

[1] Ce passage (**5** 1) est cité dans l'Evangile (Matth. **2** 6), avec l'insertion d'une négation qui n'est pas dans l'original hébreu. Il est intéressant de noter que ce changement n'atteint que la forme et laisse subsister le fond de la pensée.

Digitized by Google

ceau commence par : « En ce jour-là... ». Il ne peut évidemment être question de le rattacher au précédent, avec lequel il est en opposition complète. Si donc il est de Michée, ce qui est possible, mais non démontré, il faut en tout cas le séparer de l'oracle à la suite duquel nous le trouvons.

En résumé, nous croyons pouvoir maintenir comme authentiques dans cette seconde partie **4** 1-5 et **5** 1-8. En revanche Michée ne paraît pas être l'auteur de **4** 6-8, 9-14. Enfin pour **5** 9-14, la question demeure indécise.

Troisième partie : 6-7.

§ **263**. Le prophète commence par décrire « le procès de l'Eternel avec son peuple » (**6** 1-8)). Dieu rappelle ses bienfaits passés : la sortie d'Egypte et l'avortement des plans hostiles de Balak, roi de Moab [1]. Le peuple à son tour, rentrant en lui-même, se demande par quels sacrifices variés et de grande valeur il devra chercher à gagner la faveur divine. Il lui est répondu que l'Eternel réclame tout autre chose : la pratique de la justice, de la miséricorde et de l'humilité. Ce passage, d'une inspiration vraiment évangélique, mérite au plus haut degré d'attirer et de fixer l'attention.

La péricope suivante (9-16) a quelque chose de moins oratoire, de moins dramatique. Elle n'en est pas moins instructive, car elle trace un tableau de l'état moral et religieux du peuple. Il s'agit manifestement de Juda, et il lui est reproché « d'observer les coutumes d'Omri et toute la manière d'agir de la maison d'Achab ». On signale en outre les tromperies des marchands, les exactions des riches, les mensonges de tous. Le châtiment va les atteindre : là où ils ont semé, ils ne moissonneront pas. S'identifiant ensuite avec son peuple (**7** 1-6) le prophète entonne un chant mélancolique : il déplore la disparition des gens de bien, les injustices qui se commettent, les inimitiés qui règnent dans les familles.

[1] Les mots « de Sittim à Guilgal » (5) n'offrent pas de sens à eux seuls. Ou bien ils se sont glissés indûment dans le texte, ou bien, ce qui est plus probable, ils sont tout ce qui reste d'une phrase faisant allusion à la traversée du Jourdain, par exemple : Rappelle-toi comment je t'ai fait passer de Sittim à Guilgal.

Digitized by Google

Du v. 6 au v. 7, il se produit un revirement, un changement à vue. La nation prend la parole, elle manifeste sa confiance en Dieu, elle s'humilie devant lui, et, s'adressant à « son ennemie », elle lui prédit la confusion et la ruine (7-10).

Les versets qui suivent sont assez incohérents. Dans 11-12, il y a une promesse de restauration. Le v. 13 au contraire parle d'une dévastation, punition méritée. A partir du v. 14, le prophète trace un tableau de la prospérité qui attend Israël et qui a comme contre-partie l'humiliation des peuples étrangers (14-17). En terminant (18-20), il célèbre la miséricorde de l'Eternel.

Il faut reconnaître que rien, dans ces ch. **6** et **7**, ne rappelle Michée ou son temps. Le style et la forme en général sont autres que dans les parties authentiques du livre. Quant au cadre historique, il ne présente aucun des traits caractéristiques du VIIIe siècle. Il n'y a vraiment pas de raisons pour attribuer à Michée la composition de ces deux chapitres; le fait qu'ils sont placés à la suite de son livre ne constitue à lui seul qu'une preuve très insuffisante. On a fait valoir que **6** 1-**7** 6 se comprendrait fort bien si on l'attribuait à l'époque de Manassé sous le règne duquel on suivait en effet en Juda l'exemple donné par la maison d'Omri et d'Achab (**6** 16). Comme Michée peut avoir survécu à Ezéchias et poursuivi sa carrière sous Manassé, il pourrait, au point de vue chronologique, être l'auteur de ce morceau. Mais, encore une fois, ni le fond ni la forme ne rappellent la manière d'écrire et de penser de Michée. Quant à la dernière page du livre (**7** 7-20), elle ressemble aux deux morceaux **4** 6-8, 9-14 que nous avons cru devoir déclarer inauthentiques et rapporter au temps de l'exil, et nous porterons sur elle un jugement analogue.

La structure du livre de Michée a donc quelque chose de complexe et d'embarrassant: il est malaisé d'expliquer par quel concours de circonstances il a revêtu sa forme actuelle. Les prophéties authentiques elles-mêmes ne sont pas ordonnées d'une façon méthodique; il est encore plus difficile de dire quand, comment et pourquoi les morceaux plus tardifs ont été adjoints à la collection. Divers critiques ont cherché à

Digitized by Google

reconstituer, par des suppositions ingénieuses, le processus historique et littéraire dont le livre de Michée est le résultat. Ces tentatives, pour intéressantes qu'elles soient, présentent pourtant encore un caractère trop subjectif et trop aléatoire pour que nous nous y arrêtions.

§ **264.** La tâche de caractériser Michée au point de vue littéraire et théologique présente des difficultés. Il est en effet nécessaire pour cela de limiter nos appréciations aux parties du livre qui ne sont point suspectes d'inauthenticité, et ce champ d'observations n'est pas des plus vastes. On n'arrive pas, pour Michée, à obtenir une vue d'ensemble et à discerner une personnalité vivante comme c'est le cas pour Amos et Osée. Pourtant, nous en savons assez sur son compte pour affirmer qu'il a dû tenir en Juda une place honorable à côté d'Esaïe, et ce n'est pas là un mince éloge. Ses prophéties sont écrites dans une langue pure et correcte, son style est souple, élégant, et cependant simple et naturel. Peut-être songera-t-on à lui reprocher, comme d'un goût douteux, les nombreux jeux de mots qui émaillent l'un de ces discours. Avant de porter à ce sujet un jugement défavorable, il convient de se rappeler à quel point les usages et les prédilections des Orientaux diffèrent des nôtres. En tout cas l'emploi de ces procédés, qui peuvent paraître puérils, n'exclut pas le sérieux de la pensée, et d'autres, parmi les plus grands prophètes hébreux, y ont eu recours (voir par exemple Am. **8** 1-2, Es. **5** 7, **10** 27-32, Jér. **1** 11-12, **6** 1, Es. **63** 1).

Michée appartient plutôt à la catégorie des prophètes moralistes qu'à celle des âmes avant tout religieuses. C'est dire qu'il a plus d'affinité avec Amos qu'avec Osée. Les injustices le révoltent parce qu'elles sont des injustices; il ne fait pas intervenir l'idée de l'ingratitude envers le Dieu de miséricorde et d'amour. Il présente donc le châtiment plutôt comme un moyen de réprimer le mal que comme un remède destiné à amener le progrès et la régénération. Quand il décrit la restauration, c'est pour célébrer l'éclat et la puissance qu'aura Israël; il ne s'étend pas sur la paix intérieure et extérieure.

A côté de Michée, il est juste et naturel de dire quelques mots de l'anonyme auquel nous devons **6** 1-**7** 6. N'eût-il

Digitized by Google

composé que la courte péricope intitulée « le procès de l'Eternel », cela suffirait pour lui assurer notre admiration et notre reconnaissance. La sollicitude divine y est décrite de la façon la plus touchante, l'inefficacité des rites exposée d'une façon lumineuse, et le véritable culte, le culte en esprit et en vérité, caractérisé en trois mots après lesquels il ne reste rien à ajouter. La suite de la prophétie due à ce même auteur achève de montrer en lui un prophète d'entre ceux qui méritent le mieux ce nom.

VII. Nahum.

§ **265**. Le mot Nahum, qui signifie « consolateur », se rattache à la même racine que ceux de Néhémie et de Menahem. L'A. T. ne mentionne aucun autre homme ayant porté le même nom, et ne nous fournit pas de renseignements ultérieurs sur le prophète lui-même, en dehors de ceux que peut donner son livre. Dans la suscription (**1** 1) il est qualifié d'Elkoschite, c'est-à-dire originaire d'Elkosch. Cette localité est d'ailleurs inconnue. Certaines informations patristiques (Eusèbe, Jérôme) la donnent pour une bourgade galiléenne. Ainsi, sans que son livre en suggère aucunement l'idée, Nahum aurait appartenu au territoire du royaume d'Ephraïm, et même à sa partie la plus septentrionale. Plus récemment, on s'est demandé si peut-être Elkosch n'avait pas changé de nom par la suite, précisément à titre de patrie du prophète, pour prendre celui de Capernaüm, soit *Kephar-Nahum*, bourg de Nahum. Il faut en effet remarquer que Capernaüm, si fréquemment nommée dans les Evangiles, n'apparaît jamais dans les écrits de l'ancienne alliance. On lui reconstituerait donc un passé en l'assimilant à Elkosch. Toutefois, cette hypothèse, assez séduisante au premier abord, se heurte à une objection sérieuse : si Elkosch n'était autre que Capernaüm, on ne comprendrait pas que les Pères de l'Eglise en eussent parlé sans ajouter ce détail de première importance. On doit d'ailleurs avoir été, aux temps de l'ancienne Eglise, dans une grande incertitude au sujet du lieu de naissance de Nahum. Cyrille d'Alexandrie place Elkosch en Judée, et le Pseudo-

Digitized by Google

Epiphane dans le voisinage de Bétogabra (Eleuthéropolis), dans le territoire de la tribu de Siméon, donnée qui pourrait bien refléter une tradition plausible, car il serait naturel que Nahum fût un Judéen. Enfin, il convient d'ajouter qu'à partir du XVIe siècle on a signalé aux environs de Mossoul, c'est-à-dire de l'antique Ninive, un village du nom d'Elkosch. En présence de ces données obscures et divergentes, il est sage de réserver son jugement, et de ne pas affirmer d'une façon trop sûre que Nahum fut un Galiléen.

L'apparition, tardive et nullement concluante du reste, d'un Elkosch dans le voisinage de Ninive, s'explique par le fait que tout le livre de Nahum est consacré à une prophétie contre cette grande ville, capitale de l'empire assyrien. La suscription l'énonce, et l'écrit dans son ensemble le confirme. Les allusions historiques qu'on y rencontre permettent d'en fixer la date avec une certaine approximation. Ninive ayant été détruite en 606, l'oracle de Nahum qui prédit cet événement ne saurait en tout cas lui être postérieur. D'autre part, il est clair qu'on ne peut le faire remonter aussi haut que la campagne de Sanchérib en 701. Celle-ci appartient déjà au passé, tout comme, à plus forte raison, la ruine de Samarie. On peut même préciser davantage, car Nahum parle (3 8) de la destruction de Thèbes (*No-Amon*) dans la Haute-Egypte. Or cette ville a été effectivement prise deux fois par les Assyriens, de 670 à 660, sous les deux rois successifs Asarhaddon et Assurbanipal. Le souvenir semble en avoir été encore récent au moment où Nahum a prophétisé. Il peut donc sembler naturel d'assigner au livre de ce prophète la date de 650 environ. Mais il va sans dire qu'on peut tout aussi bien le considérer comme plus tardif, à condition de ne pas dépasser 606. On a proposé, d'une façon assez plausible, les années aux environs de 625, moment où Cyaxare, roi des Mèdes, menaçait Ninive, et où Nabopolassar le Babylonien tendait à s'affranchir de la suzeraineté assyrienne ; ou bien encore, à la lumière de récentes découvertes sur le terrain des inscriptions cunéiformes, l'époque qui précéda immédiatement la chute de Ninive en 606, donc les années 608 et 607. En faveur de la date plus ancienne de 650, on a fait valoir que

Digitized by Google

Ninive avait alors subi un ébranlement des plus graves, par suite du soulèvement de Samassumukin contre son frère, le roi Assurbanipal. Une argumentation analogue peut aussi bien servir à défendre l'adoption d'une date plus récente.

En 650, Manassé régnait encore. En 625, Josias occupait le trône, mais son œuvre réformatrice n'avait pas encore commencé. Sa mort à Meguiddo (608), le court règne de son fils Joachaz et l'avènement de son autre fils Jéhojakim précédèrent encore de deux ans la chute de Ninive. Mais sur tout cela, c'est-à-dire sur le royaume de Juda et sur sa situation politique et religieuse, Nahum garde le silence le plus complet : pour lui, il n'y a que Ninive.

§ **266**. Dès le début (**1** 2-14) le prophète décrit la marche majestueuse et redoutable de Yahvé, sa puissance destructrice envers ses ennemis, sa protection assurée à ceux qui se confient en lui. Ninive n'est pas nommée, et Juda non plus du reste, mais le prophète les apostrophe alternativement, d'une façon en quelque sorte anonyme, ce qui nuit à la clarté du discours. Ce passage, qui rappelle à divers égards le langage de quelques psaumes, présente de sérieuses difficultés d'interprétation. Il se posait en conséquence à son sujet certaines questions critiques lorsqu'on fit la découverte qu'il présentait le caractère d'un poème alphabétique[1], déformé mais encore reconnaissable. De cette observation il résulte en premier lieu que le morceau ne nous est pas conservé sous sa forme originale. En outre il devient douteux qu'il faille en attribuer la composition à Nahum. On pourrait plutôt y voir un emprunt fait à un recueil de psaumes ou de cantiques, et placé en tête de l'oracle authentique de Nahum, à titre de prologue. Comme les v. **2** 1 (où le nom de Juda est prononcé pour la première fois) et 3 (où il est parlé de Jacob et d'Israël) présentent encore des traces d'alphabétisme, il y a lieu de les rattacher à **1** 2-14. Le texte original et authentique de Nahum commencerait donc avec **2** 2 et se poursuivrait dans **2** 4-14. C'est une peinture vive et colorée du destructeur

[1] Un poème alphabétique est un acrostiche dont les vers commencent successivement par des lettres rangées dans l'ordre de l'alphabet hébreu. Voir plus loin à propos du Psautier, de Prov. **31** et des Lamentations.

Digitized by Google

qui marche contre la ville menacée : ni l'un ni l'autre ne sont désignés par leur nom, jusqu'à **2** 9, où pour la première fois le nom de Ninive est prononcé. Le prophète décrit la dévastation et le pillage auxquels elle est vouée; il la compare à un repaire de lions. « Malheur à la ville sanguinaire », s'écrie-t-il (**3** 1). Il reprend le tableau de la ruine de Ninive (2-3) et en montre la cause dans ses forfaits, qui lui ont attiré la colère de l'Eternel (4-7). Il la compare ensuite à Thèbes (8-11), et, dans une péroraison véhémente, il lui annonce son anéantissement, semblable à celui d'un vol de sauterelles (12-19).

§ **267**. Si nous nous en tenons à la portion du livre dont l'authenticité est incontestée, c'est-à-dire à **2** 2, 4-14 et **3**, nous pouvons formuler notre appréciation de la façon suivante : Nahum est des plus remarquable au point de vue littéraire et presque nul au point de vue religieux. Sous ce dernier rapport, il est aisé de constater que le prophète se borne à répéter à deux reprises (**2** 14, **3** 5) : « Voici, j'en veux à toi, dit l'Eternel des armées », et qu'il relève (**3** 4), comme motif du châtiment de Ninive, « les nombreuses prostitutions de la prostituée ». A part ces quelques mots, l'auteur paraît exclusivement préoccupé de dépeindre, en grand détail et d'une façon très dramatique, la catastrophe imminente pour Ninive. La théologie biblique a donc peu de chose à puiser dans le livre de Nahum. Il convient par contre de rendre hommage, de la manière la plus explicite, à la puissance oratoire et poétique dont ce prophète était doué. Descriptions animées, tantôt pittoresques, tantôt tragiques, comparaisons saisissantes et scènes prises sur le vif, voilà ce qui charme le lecteur du livre de Nahum, et ce qui assure à cet écrivain une place d'honneur dans l'histoire de la littérature hébraïque. Quoique n'appartenant plus au VIIIe siècle, à l'époque classique du prophétisme hébreu, il ne le cède en rien, au point de vue de la forme, à ses plus glorieux devanciers. A cet égard, aussi bien que par la pureté du langage qu'il parle, il est manifestement supérieur à Jérémie. Mais combien ce dernier est plus grand sur le terrain religieux et moral!

Le ch. **1** de Nahum (ou, plus exactement, le morceau **1** 2-**2** 1, 3) est moins remarquable littérairement parlant que

Digitized by Google

les ch. 2 et 3. Il l'emporte sur eux, d'autre part, par la grande place qu'il fait à l'élément religieux. La théophanie qu'il décrit n'est pas sans analogie avec celles de Deut. 33 et du cantique de Débora. Il ne peint du reste pas seulement la puissance de Dieu: il célèbre sa justice et sa bonté. Le sentiment religieux dont ce morceau est pénétré pourrait expliquer dans quel but il a été placé, comme une sorte d'entrée en matière, en tête de l'oracle de Nahum. Pour admettre que le prophète lui-même est l'auteur de cette insertion, il faudrait avoir recours à l'une ou à l'autre des deux suppositions suivantes. Ou bien il aurait pris un poème alphabétique, œuvre antérieure d'un inconnu, et l'aurait transformé et démarqué pour en faire le préambule de son oracle; ou bien, après avoir composé en personne cet acrostiche, il l'aurait modifié, sacrifié, toujours dans le même but. Ces deux hypothèses rivalisent d'invraisemblance; il est plus naturel d'attribuer ces procédés à une époque plus tardive. Il est d'ailleurs fort improbable que l'alphabétisme ait été pratiqué par les poètes hébreux avant l'exil.

VIII. Habacuc.

§ **268**. Habacuc, en hébreu *Habaqqouq*, signifie « embrassement ». Ce mot, de formation plutôt insolite, a été reproduit par les Septante sous la forme assez divergente *Ἀμβακούμ;* c'est toutefois la forme hébraïque qui a prévalu dans l'usage. Les livres de l'A. T. ne signalent aucun autre Habacuc et ne mentionnent pas non plus notre prophète. Il y a toutefois une exception à noter: dans l'une des adjonctions apocryphes au livre de Daniel (Bel et le dragon, 33-39) il est parlé du « prophète Ambakoum », qui fut transporté par l'ange du Seigneur au travers des airs, de Judée à Babylone, pour nourrir Daniel dans la fosse aux lions au moyen des aliments destinés à ses moissonneurs. Il va de soi qu'on ne peut accorder aucune créance à de semblables fantaisies. Privés de toute information historique sur le compte d'Habacuc, nous nous tournons vers son livre dans l'espoir d'en tirer

Digitized by Google

quelque lumière. Cependant la suscription (**1** 1) ne nous apprend rien de nouveau: « Oracle que le prophète Habacuc a contemplé ». Le contenu du livre sera donc notre unique source. La mention des Chaldéens ou Babyloniens (**1** 6), dont l'apparition est présentée comme imminente, permet de fixer assez exactement la date d'Habacuc. Nous le placerons soit avant 608, sous Josias, alors que la puissance de Babylone grandissait à l'orient aux dépens de celle de Ninive, soit un peu plus tard, sous Jéhojakim (608-597), au moment où Nébucadnetsar remportait la victoire de Karkémisch (604) et devenait en fait le maître de l'Asie occidentale. Précisément à la même époque, Ninive succombait définitivement sous les coups des Babyloniens et des Mèdes coalisés (606).

§ **269**. Le livre d'Habacuc se divise en deux parties parfaitement distinctes: d'abord un oracle (**1-2**), auquel seul se rapporte la suscription citée ci-dessus, et ensuite un cantique ou psaume (**3**), avec titre spécial.

Première partie : 1-2.

Le prophète commence par tracer un sombre tableau de la situation présente (2-4). En réponse à sa plainte, l'Eternel annonce l'invasion des Chaldéens qui, confiants dans leur force, s'avanceront sans que rien les arrête (5-11). Reprenant la parole, le prophète invoque l'Eternel (12-17). Il comprend que ce fléau est suscité par Dieu lui-même pour accomplir ses jugements, mais il intercède pour son peuple. Tandis qu'il attend (**2** 1), l'Eternel lui répond et lui annonce l'échéance certaine de sa prophétie (2-3). Au Chaldéen orgueilleux, dont la perte est assurée, il oppose « le juste », qui « vivra par sa fidélité » (4-6). En cinq strophes successives (6b-8, 9-11, 12-14, 15-17, 18-20), d'une structure régulière et commençant toutes[1] par: « Malheur à... », le prophète développe le thème du châtiment dont Dieu menace les coupables.

Si l'on récapitule les résultats de cette analyse, on cons-

[1] Il faut transposer les v. 18 et 19. Cette interversion, réclamée par l'arrangement strophique, donne en outre un sens plus satisfaisant.

Digitized by Google

tate dans le contenu de ces deux chapitres des éléments quelque peu disparates. La péricope **1** 5-11 fait prévoir l'action triomphante des Chaldéens, et il n'est point dit contre qui cette menace est proférée. La situation supposée est donc celle-ci : un châtiment dont les Chaldéens seront les instruments. Dans la suite, spécialement dans les passages **1** 12-17 et **2** 4-20 (auxquels **1** 1-4 et **2** 1-3 servent respectivement de préambules), les mêmes Chaldéens — si du moins c'est toujours d'eux qu'il s'agit, — sont présentés non plus comme de futurs envahisseurs, mais comme jouissant déjà du pouvoir et l'exerçant avec tyrannie. Et, quant au châtiment, ils n'en sont plus les instruments, mais ils vont en devenir les victimes. Si l'on remarque en outre que **1** 12 paraît être la continuation naturelle et immédiate de **1** 2-4, on acquiert toujours davantage l'impression que **1** 5-11 est étranger à son contexte actuel. Ce morceau semblerait donc n'avoir pas la même origine que le reste des ch. **1** et **2** ; il occuperait une place qui ne lui revient pas de droit. Si nous le mettons à part, la prophétie d'Habacuc reprend un aspect homogène. Mais cette solution, qui s'impose, à notre avis, soulève deux questions ultérieures.

1° La péricope **1** 5-11 doit-elle être considérée comme étant l'œuvre d'Habacuc ? Pour notre part, nous n'y voyons pas d'obstacle, à condition de lui assigner une date plus ancienne. Elle appartient, pensons-nous, à la phase qui a précédé la prise de possession de la Palestine par le conquérant babylonien. En revanche, la prophétie d'Habacuc dans sa généralité nous reporte à un temps postérieur, alors que le joug babylonien pesait lourdement sur Juda.

2° On pourrait encore se demander si, abstraction faite de **1** 5-11, l'oracle d'Habacuc parle des Chaldéens. Ceux-ci en effet ne sont nommés qu'une seule fois (**1** 6) précisément dans la péricope à laquelle nous assignons une origine indépendante. Il serait donc parfaitement concevable à priori que l'oppresseur de **1** 12-17, **2** 4-20 fût quelque autre peuple. Il serait cependant difficile d'en désigner un qui répondît à la description qui en est donnée. Aussi avons-nous tout à l'heure déjà préjugé notre réponse à cette seconde question

Digitized by Google

et admis pour la prophétie d'Habacuc une date postérieure à l'asservissement de Juda par Nébucadnetsar, par conséquent la fin du règne de Jéhojakim. Peut-être même devrait-on descendre plus bas, jusque sous Sédécias, ou bien encore, qui sait? jusqu'après la catastrophe de 586?

A côté de l'hypothèse que nous venons de développer et qui cherche à rendre raison de la structure d'Hab. **1-2**, il me semble utile d'en signaler une autre qui a été récemment émise et à laquelle les adhésions n'ont pas fait défaut. Celle-ci consiste à transférer après **2** 4 la péricope **1** 5-11, qu'on envisage, ainsi que nous l'avons fait nous-même, comme authentique, mais aussi comme occupant une place qui n'est pas la sienne. De cette transposition, il résulterait que l'oppresseur visé dans **1** 12-17, **2** 4 et **2** 5 ss. serait l'Assyrie; le rôle assigné aux Chaldéens serait de détruire cette puissance, et la prophétie d'Habacuc dans son ensemble serait forcément antérieure à la chute de Ninive (606). Ce mode d'interprétation présente à coup sûr une certaine vraisemblance, mais la principale objection à laquelle il se heurte est celle-ci : est-ce que, vers la fin du règne de Josias, l'empire assyrien n'était pas déjà tombé dans un état de décadence et d'effacement tel qu'on s'explique difficilement l'importance que lui attribuerait encore l'oracle d'Habacuc?

L'authenticité du passage **2** 9-20 a été mise en doute dans plusieurs publications récentes. Il ne serait pas impossible que l'une ou l'autre des cinq strophes en question fût une adjonction postérieure, ou du moins que des retouches y eussent été apportées. Mais de là à considérer tout ce morceau comme inauthentique, il y a encore un pas considérable à franchir.

Revenons-en maintenant à Habacuc, tel qu'il nous apparaît dans le système d'interprétation qui nous a semblé le plus acceptable. Il se présente à nos yeux comme le contemporain de Jérémie. Il n'en est que plus intéressant de les comparer et de noter les différences qui les séparent. L'un et l'autre se trouvent en face d'un même fait : l'assujettissement de Juda à Babylone. Tous deux reconnaissent dans cette épreuve la main de Dieu. Tous deux proclament que la puis-

Digitized by Google

sance étrangère a reçu du Dieu d'Israël lui-même le mandat de châtier son peuple ingrat et coupable. Mais Habacuc passe en quelques mots sur les fautes commises et sur la raison d'être du jugement : il applique toute son énergie à réclamer auprès de Dieu la ruine du dominateur qui écrase Juda. Jérémie au contraire relève avec insistance la justice du châtiment dont son peuple est atteint. Il l'exhorte à ne pas résister, à ne pas s'insurger, à accepter l'épreuve comme pleinement méritée. Bref, Habacuc fait entendre un cri de détresse et de protestation ; Jérémie prêche la soumission, l'humilité, l'attente d'une délivrance encore lointaine et l'abandon à la volonté de Dieu. Ni dans Jérémie, ni dans Ezéchiel, nous ne trouvons la moindre trace d'un appel semblable à celui que profère Habacuc. Le patriotisme de ce dernier a quelque chose de plus bruyant, de plus impatient. Celui des deux grands prophètes que nous venons de nommer a plus de profondeur et plus de prévoyance. Et surtout ils ont compris à quel point une crise prolongée était nécessaire pour mettre un terme aux égarements dans lesquels leur peuple retombait sans cesse. Nous n'hésitons donc pas à assigner à leur œuvre un caractère plus élevé et une portée plus considérable qu'à celle d'Habacuc.

Cela ne doit toutefois point nous faire méconnaître la valeur très réelle de la prophétie que nous étudions. Ce qui constitue avant tout sa portée religieuse et morale, c'est l'impression produite sur l'esprit et sur la conscience d'Habacuc par la vue des excès commis par les Chaldéens. Ceux-ci sont-ils les exécuteurs des châtiments de Yahvé ? Mais alors comment se fait-il qu'ils se montrent si cruels, si iniques ? La justice de Dieu apparaît compromise par la conduite de ses mandataires, et le livre d'Habacuc révèle l'existence de cette préoccupation, à coup sûr légitime et d'une incontestable valeur. En outre, certains mots d'Habacuc ont laissé une trace ineffaçable : « Tes yeux sont trop purs pour voir le mal » (**1** 13) ; et spécialement : « Le juste vivra par sa fidélité » (**2** 4 ; comp. Rom. **1** 17, Gal. **3** 11, Hébr. **10** 38).

Par son style, Habacuc se place très haut parmi les écrivains hébreux. La pureté et l'éclat de son langage condui-

Digitized by Google

raient plutôt à le classer parmi les auteurs du VIIIe siècle si les circonstances historiques le permettaient. La décadence de la langue hébraïque, déjà sensible dans les écrits de Jérémie et d'Ezéchiel, ne s'observe à aucun degré dans celui d'Habacuc.

Seconde partie : 3.

§ **270.** Nous avons donné déjà, à propos des ch. **1** et **2**, la caractéristique du prophète Habacuc, et nous n'aurons pas à y revenir, car le ch. **3**, en dépit de sa suscription et de la place qu'il occupe, nous paraît lui être tout à fait étranger. Ce morceau poétique, en effet, n'est point une prophétie, mais un psaume au sens le plus strict de ce terme. Sa place normale serait dans le Psautier, car il a servi sans aucun doute à l'usage liturgique. Il est accompagné d'indications techniques, analogues à celles contenues dans le Psautier. Telles sont la mention du « maître-chantre », celle des instruments à cordes[1], la donnée relative à la destination liturgique ou musicale (comp. Ps. **7**), l'emploi du mot *séla* (pause?), le titre « prière », et la préposition (le fameux *lamed auctoris*) précédant le nom d'Habacuc. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer et de discuter ces diverses expressions ; nous le ferons d'une façon complète et systématique à propos du Psautier. Bornons-nous à dire qu'en dehors du livre des Psaumes, le ch. **3** d'Habacuc est la seule portion de l'A. T. où l'on rencontre de semblables particularités.

Ce ne sont pas seulement ces circonstances extérieures qui font d'Hab. **3** un psaume. Son contenu produit la même impression. Le poète, après quelques mots de préambule (2), décrit (3-7) la venue de Dieu qui, partant du midi (du pays d'Edom), apparaît triomphalement, environné de lumière et terrifiant divers peuples. Quoique la nature tremble devant lui (8-11), ce n'est pas contre elle qu'il marche ; il s'avance pour écraser les nations et pour délivrer son peuple et son

[1] Le texte hébreu (3 19), grâce à la présence d'une consonne de plus, porte : « avec *mes* instruments à cordes » (et non pas simplement : « avec instruments à cordes »). Cette leçon est en général considérée comme fautive.

Digitized by Google

oint (12-15). Jusqu'ici le psaume respire la confiance. La dernière strophe (16-19) laisse au contraire entrevoir de sombres perspectives; toutefois le psalmiste affirme à nouveau son espérance en l'Eternel.

Ce poème ne renferme aucun trait qui permette de lui assigner une place déterminée dans l'histoire. Il se meut dans les généralités ; il est impossible de discerner de quelle nature est la délivrance attendue et quel est l'oppresseur signalé. Parmi les critiques, il en est qui font le plus grand éloge de ce morceau lyrique : c'est, disent-ils, un des chefs-d'œuvre de la poésie hébraïque, sublime pour le fond, splendide par la forme. D'autres au contraire estiment que cette appréciation louangeuse est fort exagérée, et que le psaume en question fait plutôt l'effet d'un exercice de rhétorique que d'un poème aux pensées profondes et originales. Ils le considèrent comme une imitation de certains cantiques célèbres, et expliquent ainsi les analogies qu'il présente avec le cantique de Débora par exemple, avec Deut. **33**, etc. Comme on le voit, les jugements diffèrent, et il est probable qu'ils différeront encore longtemps. Il est certain que, si le cantique d'Habacuc n'était qu'une sorte de pastiche, son auteur inconnu aurait en tout cas fait preuve d'une étonnante virtuosité. Pour nous, sans le placer aussi haut que les uns ou aussi bas que les autres, nous estimons qu'il faut surtout l'envisager comme un psaume, et le rapprocher des poèmes du Psautier qui, comme le **68**, le **90**, etc., offrent les mêmes caractères. Il a appartenu sans doute, lui aussi, à une collection liturgique. Il est impossible d'expliquer pourquoi le nom d'Habacuc a été introduit dans sa suscription. On peut seulement faire remarquer que, dans la version des Septante, quelques psaumes ont été de même accompagnés des noms de certains prophètes (Aggée et Zacharie).

IX. Sophonie.

§ **271**. En hébreu ce prophète s'appelle *Çefania*. Une vocalisation légèrement différente, adoptée par les Septante, a entraîné, à la suite de la Vulgate, nos Bibles françaises à dire

Digitized by Google

Sophonie. Le sens de ce nom est : « l'Eternel abrite », ou : « abri de l'Eternel ». Il a été porté, indépendamment de notre prophète, par trois personnages bibliques. Deux d'entre eux sont tout à fait obscurs (Zach. **6** 10, 14, I Chron. **6** 36) ; le troisième, un peu plus connu, est un prêtre mentionné plusieurs fois dans le livre de Jérémie (**21** 1, **29** 25, 29, **37** 3, **52** 24, II Rois **25** 18). Au point de vue chronologique, on pourrait songer à identifier ce dernier avec notre prophète, mais il ne saurait en être question vu la diversité des noms de leurs pères. Le prêtre Sophonie était fils de Maaséja ; son homonyme, le prophète, fils de Couschi.

Le reste de l'A. T. ne parlant pas de Sophonie, nous en sommes réduits, pour le connaître, à consulter son livre. La suscription (**1** 1) renferme heureusement une donnée très précise. Sophonie prophétisa, dit-elle, « au temps de Josias, fils d'Amon, roi de Juda ». Que cette indication procède de Sophonie lui-même, ou qu'elle ait été rajoutée plus tard par quelque autre, il n'y a pas de raison d'en suspecter l'exactitude. Josias ayant régné de 639 à 608, Sophonie appartient à la seconde moitié du VIIe siècle et se trouve être un contemporain de Jérémie. Il se pourrait qu'il ne fût pas seulement le sujet de Josias, mais aussi son parent, et qu'il appartînt à la race royale de David. La suscription, en effet, ne se borne pas à énoncer, selon l'usage, le nom du père du prophète, avec celui de son grand-père ; elle y ajoute encore ceux de son bisaïeul et de son trisaïeul ; or ce dernier s'appelait Ezéchias. Pourquoi cette énumération généalogique, exceptionnellement prolongée, si ce n'est pour aboutir à quelque personnage connu, qui serait, dans le cas particulier, le roi Ezéchias de Juda ? Il est vrai que celui-ci n'est que le bisaïeul de Josias, et qu'il faudrait, dans la lignée de Sophonie, admettre une génération de plus. Mais cela n'est pas un obstacle insurmontable. Il est vrai aussi qu'on a allégué la difficulté de concilier l'hypothèse en question avec les données de II Rois **20** 18, **21** 1, mais cette argumentation n'est pas décisive. Ainsi, sans pouvoir affirmer catégoriquement que Sophonie fût apparenté à la dynastie régnante, nous croyons cependant que tel était probablement le cas.

Digitized by Google

Le règne de Josias se divise en deux parties nettement tranchées : avant et après la réforme de 622-621. A laquelle de ces deux périodes appartient le ministère de Sophonie? C'est là un point capital qu'il importe d'examiner. A en juger par les descriptions de l'idolâtrie régnant en Juda (**1** 4-5, etc.), il semble difficile d'admettre que l'épuration accomplie par Josias soit déjà effectuée. Toutefois on peut faire valoir que l'œuvre réformatrice n'a peut-être pas été aussi complète qu'on pourrait le croire, et que Sophonie emploie d'ailleurs une expression assez significative : « J'exterminerai de ce lieu le reste de Baal », ce qui tendrait à prouver qu'un premier effort avait déjà été tenté. D'autre part, il est un passage qui semble nous reporter au temps de la minorité de Josias : « Je châtierai les princes et les fils du roi » (**1** 8). Ces mots s'adaptent remarquablement bien à une époque où le roi n'est qu'un enfant — Josias est monté sur le trône à huit ans, — et où, par conséquent, les membres de la famille royale exercent le pouvoir en son nom[1]. On le voit, il est malaisé de trancher la question. Je penche plutôt à admettre la plus ancienne des deux dates : Sophonie serait antérieur à la réforme, contemporain des premières années du ministère de Jérémie. S'il était plus récent, il me semble que nous trouverions dans sa terminologie des influences plus sensibles du langage deutéronomistique.

En faveur de cette date, antérieure à la réforme de Josias, on a également fait valoir le fait que Sophonie décrit le passage dévastateur d'un ennemi que l'on a voulu identifier avec les Scythes, mentionnés par Hérodote et dont nous avons parlé plus haut à propos de Jérémie (p. 472). Il est toutefois impossible de prouver que dans le passage de Sophonie, pas plus du reste que dans celui de Jérémie, il soit question de ces hordes du nord, et non pas simplement d'envahisseurs moins distants.

§ **272.** Nous distinguerons trois parties : 1° **1** 1-**2** 3 ; 2° **2** 4-15 ; 3° **3**.

[1] Les « fils du roi » peuvent être aussi bien les oncles ou les frères du roi régnant que ses propres enfants ; c'est un terme qui équivaut à notre notion moderne de princes du sang.

Digitized by Google

Première partie : 1 1-2 3.

« Je détruirai tout... » : tel est le début menaçant de l'oracle adressé à Juda et à Jérusalem. La nation infidèle à son Dieu et vouée à l'idolâtrie recevra un châtiment terrible (2-6). Le jour de l'Eternel (appelé aussi « jour du sacrifice de l'Eternel », 8) est proche ; il amènera la ruine des hommes de fraude et de violence et le pillage de leurs demeures (7-13). L'insouciance des coupables est caractérisée par ces mots : « Ils disent en leur cœur : L'Eternel ne fait pas de bien et ne fait pas de mal » (12). Le prophète reprend la peinture du jour de l'Eternel (14-18) et adresse à son peuple le plus pressant appel à la repentance; il invite les « humbles du pays » à rechercher l'Eternel, à pratiquer la justice : « Peut-être serez-vous épargnés au jour de la colère de l'Eternel » (2 1-3).

Seconde partie : 2 4-15.

Malgré la conjonction « car », placée au début de ce morceau, le changement de scène est complet. Ce n'est plus Juda qui est menacé; il reçoit au contraire des promesses : agrandissement de territoire, retour des déportés. En revanche, les nations païennes, Philistins (4-7), Moab et Ammon (8-11), Ethiopiens (12), Assyriens (13-15), sont vouées à la destruction ; les reproches les plus violents sont adressés aux Ammonites et aux Moabites. Sur la terre entière, les faux dieux seront anéantis, l'Eternel seul sera adoré.

Troisième partie : 3.

La prophétie reprend ici le même ton qu'au ch. 1 : elle déplore l'impénitence de Jérusalem. Celle-ci ne veut pas s'approcher de son Dieu; ses chefs, ses juges, ses prophètes et ses prêtres sont tous coupables (1-4). L'Eternel, qui est juste et qui a déjà châtié d'autres nations, jugera à son tour son peuple ; les puissances étrangères lui serviront d'instrument pour répandre sur Juda l'ardeur de sa colère (5-8). Après cette cruelle épreuve, une ère nouvelle commencera, où tous

Digitized by Google

les peuples, purifiés, invoqueront l'Eternel. Juda, amoindri mais épuré, jouira de la paix et du repos (9-13). Le livre se termine (14-20) par un hymne d'allégresse et de reconnaissance. Le prophète décrit les bénédictions à venir, le salut d'Israël, le retour des captifs, etc.

L'authenticité du ch. **1** est incontestée. Elle me paraît entraîner nécessairement celle de **2** 1-3, car ces versets forment la conclusion naturelle de tout le développement précédent. Nous n'hésitons pas à y rattacher également **3** 1-13, qui est animé du même souffle et fait entendre le même appel. Par contre, **2** 4-15 ne s'accorde que difficilement avec l'attitude prise par Sophonie dans les ch. **1** et **3**. La disparate n'est pas, il est vrai, aussi complète qu'on l'a prétendu : **2** 7, 9 semble indiquer que Juda, lui aussi, aura passé par le creuset de l'épreuve. Il n'en est pas moins certain que ce morceau, placé comme il l'est, détourne l'attention du lecteur sur diverses nations païennes, et affaiblit l'effet que doivent produire les appels à la repentance adressés à Juda. Donc, sans affirmer que ce passage ne peut pas être de Sophonie, nous concluons à la nécessité de le séparer de son contexte et de lui assigner une place à part. Plusieurs critiques, même parmi ceux qui se prononcent pour l'authenticité de **2** 1-3 et de **3** 1-13, adoptent une attitude négative en ce qui concerne **2** 4-15. Pour être complet, ajoutons que, dans la péricope **3** 1-13, plusieurs auteurs effectuent des interversions et des retranchements. Reste enfin la question relative à **3** 14-20. Il est certain que ce passage s'harmonise en apparence bien plutôt avec les sentiments et les pensées d'un auteur exilique qu'avec ceux d'un prophète contemporain de Josias[1]. Il est non moins évident que l'on n'y retrouve guère le sévère censeur qu'est Sophonie dans la partie essentielle de son livre. Il n'est pourtant pas impossible de concevoir qu'après avoir annoncé l'épreuve, le prophète en décrive les effets salutaires et célèbre l'avènement d'une ère nouvelle, obtenue au prix de si grandes souffrances.

Sophonie a constamment souffert du trop proche voisinage

[1] Comp. Mich. **4** 6-8 et plus haut, p. 617.

Digitized by Google

d'Habacuc. Historiquement ils sont à peu près contemporains, et, dans le recueil des Douze prophètes, leurs livres se suivent immédiatement. Il est donc tout indiqué, et pour ainsi dire inévitable, de les apprécier par voie de comparaison ; et comme, au point de vue de la forme, Habacuc est incontestablement supérieur, on a pris l'habitude de proclamer, d'une façon tranchante et sans réserve, qu'il l'emporte à tous égards sur Sophonie. Je proteste contre cette sentence précipitée. Sans doute, je ne fais aucune difficulté de reconnaître que Sophonie ne brille pas par les qualités extérieures et que son livre n'est pas rédigé dans un hébreu très pur et exempt d'araméismes ; aussi, par la pureté de son langage, la noblesse de son style, l'harmonie et l'élévation de sa poésie, Habacuc l'emporte-t-il à coup sûr. Mais si, au lieu d'envisager l'écrivain, je m'attache de préférence au prophète, Sophonie me paraît avoir une réelle supériorité religieuse et morale. Il prend au grand sérieux la culpabilité de son peuple, il lui annonce le jugement, il lui prêche la repentance. Il est de la grande école, de celle des Amos et des Osée, des Esaïe et des Michée. Nous avons eu l'occasion de comparer Habacuc avec Jérémie, et n'avons pas dissimulé notre admiration et notre préférence pour l'attitude morale adoptée par ce dernier. Il nous semble que Sophonie mérite le même éloge ; on peut dire de lui ce que Jér. **26** 20 dit d'un autre prophète contemporain, Urie : « Il prophétisa contre cette ville et contre ce pays entièrement les mêmes choses que Jérémie ».

X. Aggée.

§ **273**. En cherchant à caractériser les prophètes que nous avons étudiés jusqu'ici, l'époque où ils ont vécu et le ministère qu'ils ont exercé, nous avons été tout naturellement amené à esquisser à grands traits l'histoire d'Israël et de Juda du VIIIe au VIe siècle. Les principaux événements de cette période sont venus d'eux-mêmes servir de cadre aux biographies des prophètes. Sans vouloir récapituler ici cette succession de faits, nous nous bornerons à constater que

Digitized by Google

l'étude de Jérémie, de Nahum, de Sophonie et d'Habacuc a fait passer devant nous les dernières années de l'existence du royaume de Juda et qu'Ezéchiel et le Second Esaïe nous ont initiés à la connaissance des temps exiliques. Mais quant à la période ultérieure, celle qui a suivi la restauration de 538, l'occasion ne s'est pas encore offerte d'en parler à propos de telle ou telle carrière prophétique. C'est tout au plus si les discours du Troisième Esaïe nous ont permis d'entrevoir en quelque mesure quel était l'état de la communauté juive reconstituée à Jérusalem. Il est vrai que nous avons assigné une date de composition postexilique aux livres de Joël et de Jonas, ainsi qu'à certains fragments dont le plus important est Es. **24-27**. Mais ces écrits sont loin de projeter par eux-mêmes de la lumière sur les événements de l'époque qui les a produits ; c'est au contraire la connaissance que nous avons de ces temps-là, grâce à d'autres sources, qui nous permet de résoudre le problème de leurs origines. Avec les trois livres prophétiques qu'il nous reste à examiner, il va en être tout différemment. Ils nous conduiront directement sur un terrain historique nettement déterminé et nous fourniront l'occasion d'envisager les faits qui se sont accomplis en Judée vers la fin du VIe siècle et dans le cours du siècle suivant.

Le premier de ces livres est celui d'Aggée. Ce nom, *Haggay*, est un adjectif dérivé du mot *hag*, fête; il équivaut probablement au latin *festivus* et peut rappeler que celui qui l'a reçu est né en un jour de fête. Aucun autre personnage biblique ne l'a porté, mais on trouve trois appellations similaires : Haggi (Gen. **46** 16, Nombr. **26** 15), Haggith, femme de David et mère d'Adonija (II Sam. **3** 4, I Rois **1** 5, 11, **2** 13, I Chron. **3** 2) et Hagguija (I Chron. **6** 30).

Le père, la famille et la tribu d'Aggée nous sont inconnus[1].

[1] Saint Jérôme rapporte une étrange théorie, admise de son temps par quelques personnes et d'après laquelle Aggée, Malachie et Jean-Baptiste n'étaient pas des hommes, mais des anges! Le point de départ de cette aberration se trouve dans le fait que ces trois prophètes sont qualifiés de *maleak*, soit ἄγγελος, c'est-à-dire envoyé ou ange (Agg. **1** 13, Mal. **3** 1, Marc **1** 2).

Digitized by Google

Mais nous possédons en dehors de son livre quelques renseignements sur sa personne et sur son ministère grâce à la mention qui en est faite dans Esdras (**5** 1, **6** 14). Nous apprenons ainsi que, dès la seconde année du règne de Darius Ier, roi de Perse (520), deux prophètes, Aggée et Zacharie, réveillèrent par leur prédication le zèle de leurs compatriotes, et qu'à leur voix Zorobabel et le prêtre Josué entreprirent la construction du temple. Les difficultés qui faillirent arrêter leurs efforts furent levées, le roi donna son assentiment, les travaux se poursuivirent et, dans la sixième année du règne de Darius (516), la maison fut achevée. Donc, d'après ce récit, Aggée et Zacharie nous apparaissent comme les instigateurs de la reconstruction du temple, et le contenu du livre d'Aggée concorde aussi complètement que possible avec ces données. Nous y trouvons en effet quatre prophéties, toutes datées de la façon la plus précise, d'après une formule qui rappelle le livre d'Ezéchiel. Elles proviennent de la seconde année du règne de Darius.

La 1re (**1** 1) est du 1er jour du 6me mois ;
la 2me (**2** 1) » 21me » 7me »
la 3me (**2** 10) » 24me » 9me »
la 4me (**2** 20) du même jour que la 3me.

Elles se succèdent ainsi à brefs intervalles, et ont toutes été prononcées dans le courant de l'automne de l'année 520. Elles se rattachent, du plus au moins, à l'événement du jour : la reconstruction du temple.

Première prophétie : 1.

§ **274**. Aggée s'adresse au gouverneur Zorobabel et au grand prêtre Josué. Il réfute l'opinion, courante parmi les Juifs d'alors, d'après laquelle « le temps n'est pas venu de rebâtir la maison de l'Eternel » (2). Il leur reproche sévèrement, au nom de Dieu, d'habiter des demeures lambrissées tandis que le temple est en ruines. Il leur montre que les bénédictions d'en haut leur font défaut et les exhorte à relever la maison de l'Eternel (4-11). A la suite de cette prédication, dont nous

Digitized by Google

ne possédons sans doute qu'un sommaire, il est raconté que Zorobabel, Josué et tout le peuple, ayant entendu et pris à cœur les exhortations d'Aggée, se mirent à l'œuvre, cette même seconde année de Darius, le 24me jour du 6me mois (12-15).

Seconde prophétie : 2 1-9.

De nouveau, après quelques semaines, le prophète parle à Zorobabel, à Josué et au peuple pour les encourager. On sent que l'œuvre est commencée, mais qu'il y a des difficultés à vaincre, et surtout que le nouvel édifice apparaît bien chétif et insignifiant en comparaison de l'ancien temple [1]. Aussi Aggée met-il en avant les plus glorieuses promesses de l'Eternel.

Troisième prophétie : 2 10-19.

Cette fois encore, il s'agit d'encourager les travailleurs. Comme dans la première prophétie, il est fait allusion aux souffrances et aux privations auxquelles le peuple a été soumis. Mais maintenant que le temple a été fondé, tout changera : « Dès ce jour, dit l'Eternel, je répandrai ma bénédiction ». Cette prédication est rattachée à une sentence que les prêtres rendent à la demande d'Aggée [2], et que celui-ci interprète ensuite symboliquement. L'idée est que la sainteté

[1] On s'est demandé à propos de ce passage (2 3) si peut-être Aggée lui-même était du nombre de ceux qui avaient vu de leurs yeux le temple détruit en 586. Dans ce cas, il aurait été octogénaire en 520, ou peu s'en faut.

[2] La traduction qu'Ostervald revisé et Segond donnent de 2 11 : « Propose aux prêtres (ou sacrificateurs) cette question sur la loi » fausse le sens de l'original hébreu. Celui-ci signifie : « Demande aux prêtres une loi (une thora) », c'est-à-dire une instruction, et dans le cas particulier on pourrait dire une consultation. Il s'agit, sur un point non encore précisé, de formuler une règle qui fera autorité. La loi est donc quelque chose qui s'élabore au fur et à mesure que les besoins se manifestent; d'après les traductions fautives signalées plus haut, il semblerait au contraire que la loi forme un tout préexistant et définitivement clos. La Bible annotée traduit fort bien : « Consulte les sacrificateurs sur ce point :... » — Comp. plus haut, p. 231.

Digitized by Google

ne se transmet pas par le contact, tandis qu'il en est autrement de la souillure. Aggée en tire l'application que jusqu'alors, dans les manifestations de la piété du peuple, tout a été souillé, parce qu'on laissait le temple en ruines, sans le rebâtir.

Quatrième prophétie : 2 20-23.

Datée du même jour que la précédente, cette courte prophétie s'adresse à Zorobabel seul : au milieu du bouleversement général des nations, la protection de l'Eternel lui est assurée.

§ **275.** Le livre d'Aggée est, dans toute l'étendue du terme, un ouvrage de circonstance. Tout son contenu se rapporte à un seul et même fait, à une situation nettement déterminée. On pourrait être tenté de dire qu'il perd son intérêt du moment qu'il a atteint son but et que l'état des choses s'est modifié. Il faut en effet reconnaître que nous ne rencontrons pas dans Aggée des vues profondes, des perspectives à échéance lointaine. Il vit dans le moment présent et son œuvre est toute d'actualité. Toutefois ce n'est pas là une raison d'en faire peu de cas. Par le fait même qu'il se consacre tout entier à une certaine tâche, il nous fournit la preuve de l'ardeur et de l'intensité que les prophètes apportaient dans leur ministère. Il est d'ailleurs très instructif d'apprendre dans quelles circonstances un brusque revirement s'est produit au sein de la population de Jérusalem. Le livre d'Aggée illustre et complète à cet égard les données du livre d'Esdras. Donc, sans exagérer la portée des documents renfermés dans ce petit recueil, nous devons leur attribuer la valeur d'un témoignage sincère et spontané, venant d'un homme énergique et convaincu.

On a été également tenté de rabaisser outre mesure les mérites d'Aggée au point de vue littéraire. On a constaté dans son livre de nombreux araméismes ; mais c'est là le fait de l'époque où il vivait, et non sa faute à lui personnellement. Puis on l'a accusé d'être prosaïque et terne. Ici encore, gardons-nous d'exagérer. Certes, il est hors de question de

Digitized by Google

comparer les quatre petites allocutions d'Aggée, très simples et très condensées, avec les grandes envolées oratoires et poétiques que nous rencontrons ailleurs dans les livres prophétiques. Mais, pour n'être pas un écrivain de premier ordre, Aggée ne doit pourtant point être dédaigné : il s'exprime avec clarté, avec mesure, il va droit au but. L'hommage le plus concluant lui a été rendu par ses contemporains, puisque, à son appel, ils ont secoué leur torpeur et accompli l'œuvre à laquelle il les exhortait.

Au point de vue religieux, on pourrait reprocher à Aggée d'attribuer une importance trop exclusive à un fait de l'ordre matériel : l'érection d'un édifice. Il semblerait à le lire que tout dépende de cette construction, et que Dieu ne demande pas autre chose à ses serviteurs que de relever les murailles de son temple. Porter un semblable jugement, c'est à mon avis méconnaître précisément le caractère occasionnel qui s'attache au livre d'Aggée et lui donne son principal attrait. Sans doute, la religion ne consiste pas à bâtir des temples; mais, dans tel cas particulier, on peut légitimement voir dans l'accomplissement ou le non-accomplissement de certains actes, même extérieurs et matériels, un critérium non équivoque des sentiments et des dispositions d'un individu ou d'une communauté. C'est à ce point de vue, pensons-nous, qu'il convient de se placer pour comprendre et apprécier Aggée.

XI. Zacharie.

§ **276.** Le livre que nous abordons maintenant se divise de lui-même en deux parties tout à fait distinctes, et que nous traiterons séparément: en effet, les problèmes que soulève la seconde d'entre elles sont de telle nature qu'ils nécessitent un examen spécial, tandis que la première ne fait surgir aucune difficulté de l'ordre critique.

La première partie comprend les ch. **1-8**, et la deuxième les ch. **9-14**.

Digitized by Google

Première partie : 1-8.

Le nom de l'auteur est clairement indiqué (**1** 1) comme étant « Zacharie, fils de Bérékia, fils de Iddo, le prophète »; la même mention est répétée dans **1** 7; enfin, dans **7** 1, 8, on retrouve le nom de Zacharie, cette fois sans adjonctions.

Etymologiquement, Zacharie signifie: « l'Eternel se souvient » ou « s'est souvenu »[1]. Cette appellation paraît avoir été fréquente chez les Israélites. Sans parler du père de Jean-Baptiste, cité dans le N. T., nous rencontrons dans les écrits bibliques jusqu'à cinq personnages portant ce nom, à savoir 1° un roi de Samarie, fils de Jéroboam II et dernier souverain de la dynastie de Jéhu (II Rois **15** 8-11); 2° le fils du prêtre Jéhojada, lequel fut mis à mort sur l'ordre de Joas, roi de Juda (II Chron. **24** 20-22); 3° un prophète sous le règne d'Ozias (II Chron. **26** 5); 4° un contemporain du roi Achaz et du prophète Esaïe, mentionné comme « fils de Bérékia » (Es. **8** 2); 5° enfin notre prophète, qui n'est pas seulement nommé dans son propre livre, mais aussi dans Esdr. **5** 1, **6** 14 et Néh. **12** 16. Dans les deux passages d'Esdras Zacharie est donné comme fils de Iddo; dans celui de Néhémie, il est présenté comme ayant succédé à Iddo en qualité de chef d'une famille sacerdotale. Il est difficile de comprendre pourquoi, dans Zach. **1** 1, 7, le nom de Bérékia se trouve intercalé entre ceux de Iddo et de Zacharie. On peut tenter de l'expliquer en supposant que Bérékia, père de Zacharie, serait mort jeune, bien avant son propre père, en sorte que Zacharie aurait été considéré comme le fils de son aïeul et serait devenu son successeur immédiat. Cette solution est très acceptable, mais il est également possible d'entrer dans une autre voie en se rappelant qu'un Zacharie antérieur, celui d'Es. **8** 2, est aussi un fils de Bérékia; une confusion[2], ou plus exactement une fusion de deux person-

[1] Le plus naturel, en effet, est de le rattacher au verbe *zakar*, se souvenir. On pourrait toutefois aussi le dériver d'un autre mot *zakar*, qui signifie mâle.

[2] Une autre confusion, celle-là indiscutable, a été commise à l'occasion

Digitized by Google

nages différents, l'un fils de Bérékia et l'autre fils de Iddo, aurait produit le résultat qu'on trouve dans Zach. **1** 1, 7.

Que Zacharie fût le fils ou le petit-fils de Iddo, il était prêtre, et rien dans son livre n'est en contradiction avec cette qualité, bien au contraire. L'époque à laquelle il a vécu et exercé son ministère prophétique est celle qui a suivi la restauration, soit l'édit de Cyrus. C'est sous le règne de Darius Ier, fils d'Hystaspe, que les prophètes Aggée et Zacharie, au témoignage du livre d'Esdras, élevèrent la voix pour réveiller le zèle et ranimer la piété de leurs compatriotes ; c'est à leur instigation que le temple fut rebâti. Les indications chronologiques du livre de Zacharie concordent pleinement avec celles qui nous sont fournies par les livres d'Esdras et d'Aggée. Elles se rapportent au 8me et au 11me mois de la 2me année de Darius (**1** 1, 7) et au 9me mois de la 4me année du même règne (**7** 1)[1]. La plus ancienne de ces dates s'intercale entre celles d'Agg. **2** 1 et **2** 10. Comme Iddo était du nombre des Juifs revenus de l'exil et qu'il paraît avoir vécu aussi longtemps que le prêtre Josué, fils de Jotsadak, son fils ou petit-fils Zacharie (qui devint à son tour chef de famille sous le prêtre Jéhojakim, fils de Josué), devait être encore jeune au moment où il débuta dans la carrière prophétique en 520. C'est ce que confirmerait l'emploi du mot « jeune homme » dans **2** 4, si l'interprétation de ce passage n'était difficile : il faudrait être sûr que cette appellation se rapporte au prophète.

Tandis que le livre d'Aggée n'est guère, comme nous l'avons vu, que l'écho des préoccupations relatives à la reconstruction du temple, celui de Zacharie se présente à nous dans des conditions différentes. Quoique contemporain d'Aggée et son collaborateur dans l'œuvre du relèvement du temple, il con-

de ce même nom de Bérékia, Barachie d'après le grec, dans le texte de l'Evangile selon saint Matthieu (**23** 35), où il devrait être question de Zacharie, fils de Jéhojada, et non pas de Zacharie, fils de Barachie (comp. II Chron. **24** 20-22).

[1] A deux reprises (**1** 12, **7** 5) Zacharie parle des soixante et dix ans qui se sont écoulés depuis que l'Eternel a sévi contre Jérusalem. Qu'on parte de 597 ou de 586, de la première ou de la seconde prise de Jérusalem, ce nombre d'années conduit, en chiffres ronds, jusqu'à l'époque de Darius.

Digitized by Google

sacre son livre à d'autres sujets, et se meut par conséquent dans un cercle moins restreint.

§ **277**. Les ch. **1-8** du livre de Zacharie peuvent se diviser comme suit. Après un court préambule (**1** 1-6) commence une énumération de visions diverses (**1** 7-**6** 8), suivie (**6** 9-15) du compte rendu d'une action symbolique. Enfin les ch. **7** et **8** renferment une série d'oracles d'inégales dimensions.

Préambule: 1 1-6.

En quelques mots, et d'une façon toute générale, Zacharie adresse à ses compatriotes un sérieux appel à la repentance, et les exhorte à ne pas suivre le funeste exemple donné par leurs pères.

Visions: 1 7-6 8.

1re vision: 1 7-17.

Le prophète voit un homme à cheval, qui se tient dans un lieu ombragé de myrtes et qu'entourent d'autres cavaliers. L'ange qui interprète les visions au prophète lui explique que ce sont là des messagers de l'Eternel, que d'après leurs rapports les nations de la terre sont en repos et que prochainement Jérusalem sera consolée et recouvrera sa prospérité.

2me vision: 1 18-21.

Quatre cornes, représentant les vainqueurs qui ont frappé Juda, sont à leur tour brisées par quatre forgerons.

3me vision: 2.

Un homme apparaît au prophète: il porte un cordeau et va mesurer la Jérusalem future; mais un autre envoyé de Dieu l'arrête et annonce que Jérusalem sera sans murailles et sans limites, sa population devant être innombrable. A cette vision (1-5) est rattaché un développement poétique (6-13) décrivant le rétablissement de Jérusalem, le retour des déportés et les bénédictions à venir.

Digitized by Google

4me vision : 3.

Une scène de jugement se déroule devant les yeux du prophète : le grand prêtre Josué, couvert de vêtements souillés, est en butte aux accusations de Satan devant le tribunal de l'Eternel. Celui-ci fait taire l'accusateur, ordonne de revêtir Josué d'habits de fête et lui adresse des exhortations et des promesses. Il lui annonce la venue du serviteur de l'Eternel, « le germe »; nous retrouverons cette expression plus loin (6 12).

5me vision : 4.

Un chandelier d'or à sept lampes est alimenté par deux oliviers. Le chandelier figure la communauté juive ; les oliviers, appelés aussi « les fils de l'huile », c'est-à-dire les oints, sont sans doute la puissance temporelle et la puissance sacerdotale, Zorobabel et Josué. Mais ce dernier n'est pas nommé, tandis que Zorobabel est l'objet de promesses particulières.

6me vision : 5 1-4.

Un rouleau de grandes dimensions vole dans les airs ; c'est « la malédiction qui se répand sur tout le pays », et spécialement sur les voleurs et les parjures.

7me vision : 5 5-11.

Une femme, qui représente l'iniquité, est emprisonnée dans un épha (mesure de capacité pour les grains, la farine, etc., valant environ 36 litres) et l'ouverture est scellée avec du plomb; puis deux femmes, volant dans les airs, emportent l'épha et son contenu en Babylonie.

8me vision : 6 1-8.

Quatre chars, attelés de chevaux de couleurs différentes, sortent d'entre deux montagnes ; ils prennent des directions variées pour parcourir la terre et menacent particulièrement « le pays du septentrion ».

Digitized by Google

Action symbolique : 6 9-15.

Trois déportés, arrivés de Babylone, ont apporté des présents de valeur. Avec cet or et cet argent, le prophète doit faire faire « des couronnes », qui seront posées sur la tête de Josué le grand prêtre, puis déposées dans le temple comme offrandes des trois déportés. Ici encore il est fait mention du « germe ». Tandis que plus haut (4 6-14) Zorobabel seul était nommé expressément et que Josué était en quelque sorte sous-entendu, nous avons ici le phénomène inverse : Josué semble être seul en cause. Mais en réalité il n'est guère possible d'admettre que le texte ne fît pas primitivement intervenir aussi Zorobabel : sans cela, pourquoi plus d'une couronne, et surtout, au v. 13, la mention de « l'un et l'autre » ?

Il importe de noter, à propos des visions rapidement analysées ci-dessus, qu'elles présentent certains traits de ressemblance avec maints passages du livre d'Ezéchiel. Chez celui-ci on rencontre, au lieu des visions toutes brèves et simples d'un Amos ou d'un Jérémie, des descriptions complexes et circonstanciées. Puis on voit intervenir à l'occasion un personnage, un ange, qui remplit auprès du prophète le rôle d'un initiateur ou d'un interprète. Les visions de Zacharie se présentent à nous sous une forme compliquée ; seulement la puissance lui fait défaut pour développer son sujet et faire ressortir les grandes lignes du tableau. Il en résulte une certaine obscurité : non seulement certains détails demeurent problématiques, mais parfois aussi le sens général de la vision. L'ange interprète joue, il est vrai, un rôle considérable ; mais lorsque ses explications font défaut, et quelquefois même lorsqu'il intervient pour dissiper les incertitudes du prophète, le lecteur demeure embarrassé et ne sait quelle signification attribuer aux scènes qui lui sont dépeintes. Zacharie marque donc une étape sur le chemin qui mène des anciens prophètes aux écrivains apocalyptiques postérieurs. Ezéchiel déjà avait fait un pas dans cette voie ; Zacharie va plus loin encore, et il n'est pas difficile de discerner dans quelques-uns des thèmes qu'il a traités le point de départ des développements

Digitized by Google

plus étendus qu'on rencontre dans les apocalypses. Les cavaliers, puis les cornes du ch. **1**, les sept lampes du ch. **4**, les quatre chars du ch. **6** avec leurs chevaux de diverses couleurs, tout cela, avec d'autres traits encore, se retrouve dans la littérature ultérieure.

Signalons aussi, au cours de ces visions (**3** 1-2), l'apparition incidente de l'être appelé Satan, ou plus exactement le Satan, c'est-à-dire l'adversaire. C'est la première mention de ce personnage, que nous retrouverons dans Job **1-2** et dans I Chron. **21** 1. Il remplit ici les fonctions d'accusateur devant le tribunal divin.

Oracles : 7-8.

Tandis que le recueil des visions est rattaché à la 2me année du règne de Darius Ier, les deux chapitres **7** et **8** sont datés de la 4me année de ce roi (**7** 1). L'expression : « Ainsi parle l'Eternel des armées » y revient avec une grande fréquence. Le premier des oracles énoncés (**7** 2-14) est une réponse adressée à une députation venue de Béthel[1] pour interroger l'Eternel au sujet des jeûnes. Zacharie proclame qu'aux yeux de Dieu les jeûnes sont sans valeur; ce qui importe (9-10), c'est de vivre selon la justice et la charité. Rendus attentifs à ce devoir, les Israélites l'ont pourtant méconnu et la déportation a été le châtiment de leur désobéissance.

Après ce coup d'œil rétrospectif, le prophète enregistre (**8** 1-23) une succession de dix promesses, réparties en deux séries distinctes avec titre spécial aux v. 1 et 18. Ces promesses se rapportent à l'avenir de Jérusalem que l'Eternel bénira, relèvera, repeuplera et rendra prospère. Des recommandations viennent s'y ajouter, dans le sens indiqué plus haut pour **7** 9-10. Le v. 19 revient au sujet des jeûnes, traité au chapitre précédent, et annonce que ces jours d'affliction se changeront en jours d'allégresse. Enfin les v. 20-23 montrent des villes et des nations en grand nombre se rendant à Jérusalem pour

[1] Le début du v. 2 doit se traduire (avec la Bible annotée, etc.) : « Béthel avait envoyé Scharetser... », et non pas, comme le font Ostervald et Segond : « On avait envoyé à la maison de Dieu Scharetser.... »

Digitized by Google

adorer l'Eternel, et des hommes de toutes langues « saisissant un Juif par le pan de son vêtement » pour participer aux bénédictions que son Dieu lui assure.

§ **278**. L'authenticité des ch. **1-8** du livre de Zacharie ne fait l'objet d'aucun doute; leur contenu s'adapte parfaitement aux circonstances de l'époque où le prophète a vécu. Nous avons déjà signalé l'influence exercée sur Zacharie par son prédécesseur immédiat Ezéchiel; il faut également relever une certaine ressemblance avec Aggée. Mais Zacharie l'emporte sur son contemporain : il a plus de variété et de vivacité. En revanche, si on le compare aux prophètes plus anciens, il est impossible de méconnaître qu'il ne saurait être placé à un rang aussi élevé, ni pour le fond, ni pour la forme. A ce dernier égard, il lui manque le feu, l'énergie, la sensibilité qui les caractérisaient. Il a quelque chose de terne et de prosaïque. Les répétitions qu'il affectionne rendent son langage traînant et monotone; on s'aperçoit du reste qu'il a étudié avec soin ses devanciers, car il leur fait de fréquents emprunts. Au point de vue de la langue il n'y a pas lieu de s'étonner si l'on rencontre de nombreux araméismes, et si, d'une façon générale, l'on constate que Zacharie est déjà bien éloigné de l'époque classique. Un détail à noter, c'est qu'on trouve ici pour la première fois (**1** 7, **7** 1) des noms de mois, Schebat et Kislev, empruntés à la nomenclature postexilique.

Pour la théologie de l'A. T., l'importance de Zacharie, sans être de premier ordre, ne laisse pas d'être considérable. Sa personnalité est loin d'avoir le relief et la portée qu'ont eus celles de ses prédécesseurs, d'Amos à Ezéchiel et au Second Esaïe ; il n'en a pas moins exercé à son heure sur ses contemporains une influence salutaire et son action sur les générations ultérieures n'a point été nulle. Nous y avons déjà fait allusion à propos des visions contenues dans les ch. **1-6**, et nous aurons l'occasion d'y revenir plus bas, à la fin du § **283**, en comparant Zach. **1-8** avec **9-14**. Nous pouvons aussi noter que, reprenant l'image messianique du rejeton ou germe davidique, employée jadis par Esaïe (**11** 1) et Jérémie (**23** 5, **33** 15), Zacharie lui a donné une plus grande

Digitized by Google

précision (**3** 9, **6** 12). Quoique appartenant à l'époque postexilique dont les tendances particularistes sont bien connues, Zacharie a pourtant émis des vues universalistes; voir en particulier **8** 20-23.

Seconde partie : 9-14.

§ **279.** Nous ne retrouvons ici ni le nom de Zacharie, ni aucune indication relative à l'époque où il a vécu, ni même aucune allusion à des circonstances historiques qu'il soit possible de déterminer. Dans ces conditions, il faut passer immédiatement à l'analyse des deux discours qui composent cette seconde partie et qui comprennent, l'un les ch. **9-11**, l'autre les ch. **12-14**. Tous deux portent le même titre, assez insolite : « Oracle, parole de l'Eternel ». Dans **12** 1, ces mots sont simplement suivis de : « sur Israël »; mais dans **9** 1 on trouve cette adjonction énigmatique : « dans le pays de Hadrac et Damas est son lieu de repos ». On ne sait ni comment une parole de l'Eternel peut être dans un pays, ni ce que c'est que Hadrac, ni de qui ou de quoi Damas est le lieu de repos. Ce titre, bien loin de fournir quelque information claire, ne fait qu'ajouter à l'obscurité du sujet.

Premier discours : 9-11.

On peut subdiviser en deux ce premier discours : d'une part les ch. **9-10**, d'autre part le ch. **11**.

1re subdivision : 9-10.

Une première péricope (**9** 1-8) renferme des menaces contre divers peuples : Syriens, Phéniciens, Philistins. L'Eternel les châtiera et protégera sa maison.

Les versets suivants (**9** 9-**10** 1) contiennent une triple promesse de l'Eternel : 1° un roi juste, victorieux et humble, établissant la paix et délivrant les captifs; 2° la victoire sur les ennemis, en particulier sur les enfants de Javan ; 3° enfin d'abondantes récoltes.

10 2 décrit le malheur de ceux que les devins égarent et

Digitized by Google

qui sont privés de berger. L'Eternel décrit (3-12) l'épuration qu'il veut entreprendre en Juda ; il fortifiera Juda et délivrera Joseph. Le prophète insiste sur Ephraïm et décrit le retour des déportés venant d'Egypte et d'Assyrie.

2me subdivision : 11.

Ce morceau s'ouvre (1-3) par la peinture du Liban et du pays au delà du Jourdain en proie à la dévastation. Puis vient la description d'un acte symbolique accompli par le prophète (4-14) : sur l'ordre de Dieu, il paît les brebis destinées à la boucherie, en prenant à cet effet deux houlettes, appelées l'une Grâce et l'autre Union. La suite du récit montre trois bergers périssant en un mois ; la houlette Grâce brisée ; le prophète-berger recevant son salaire de trente sicles d'argent et le jetant au potier ; enfin la seconde houlette brisée à son tour.

Une seconde action symbolique (15-17) nous présente encore une fois le prophète remplissant les fonctions de berger ; mais il s'agit cette fois d'un berger atteint de démence, maltraitant le troupeau et qu'un châtiment sévère atteindra.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer à quel point les difficultés et les obscurités s'entassent dans ce chapitre. Ce n'est pas seulement l'interprétation du symbole qu'il est malaisé de découvrir : le tableau lui-même présente des traits incohérents et déconcerte le lecteur. Les problèmes que soulèvent dans leur ensemble les ch. **9-10** sont rendus encore plus compliqués par l'extrême difficulté que présente **11** 4-17.

Second discours : 12-14.

Celui-ci se subdivise également en deux : d'une part **12** 1-**13** 6, d'autre part **14**. Quant à la péricope **13** 7-9, elle est tout à fait isolée et ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

1re subdivision : 12-13 6.

Le prophète décrit le combat livré par les nations païennes à Juda et à Jérusalem : grâce à l'intervention de l'Eternel, la

Digitized by Google

victoire demeurera assurée à Juda et à la maison de David (1-9). Alors il y aura dans Jérusalem un grand deuil que toutes les familles célèbreront séparément [1]. Ce deuil est un deuil de repentance dû à « l'esprit de grâce et de supplication » répandu par Dieu sur son peuple (10-14). Le péché et l'impureté seront détruits, les idoles disparaîtront, et, chose étrange, il en sera de même des prophètes (**13** 1-6).

Ici se place (7-9) la péricope, sans lien avec le contexte, qui reprend l'image du berger de façon à rappeler le ch. **11** : le berger sera frappé, et quant aux brebis, après un triage sévère, celles qui subsisteront seront le peuple de Dieu.

2me subdivision : 14.

Ce chapitre décrit la venue du « jour de l'Eternel » (1-5). Les nations livreront à Jérusalem un assaut terrible, et déjà la ville aura été prise et la moitié de sa population déportée quand l'Eternel interviendra. Son apparition causera une frayeur comparable à celle qu'a occasionnée le tremblement de terre survenu au temps d'Ozias (comp. Am. **1** 1). Ce « jour de l'Eternel » sera ténébreux, mais ensuite la lumière paraîtra (6-7), des eaux jailliront de Jérusalem vers l'est et vers l'ouest (8 ; comp. Ez. **47** 1-12, Joël **3** 18b) ; l'Eternel régnera et Jérusalem restaurée sera en sécurité (9-11). Les agresseurs au contraire périront d'une mort affreuse et leurs dépouilles enrichiront Juda (12-15) ; ceux qui réchapperont viendront chaque année à Jérusalem adorer l'Eternel et célébrer la fête des huttes. S'il en est qui s'y refusent, parmi les nations, et en particulier en Egypte, une plaie les atteindra (16-19). Tout à Jérusalem, jusqu'aux objets matériels, clochettes et chaudières, sera consacré à l'Eternel (20-21).

§ **280**. On le voit par cette analyse, ces six chapitres diffèrent sensiblement des ch. **1-8** du livre de Zacharie. Tandis que dans ceux-ci les allusions au prophète lui-même, à ses principaux contemporains et aux événements de son temps sont abondantes et claires, il en est tout autrement

[1] Ce deuil est comparé au « deuil d'Hadad-Rimmon dans la vallée de Meguiddon ». Cette expression soulève de sérieuses difficultés d'interprétation.

Digitized by Google

dans **9-14**. Ce n'est pourtant pas la constatation de ce fait qui a fait naître les premiers doutes relatifs à l'auteur de ces chapitres. Le point de départ a été tout autre, et, par un phénomène singulier et fort intéressant, l'impulsion première de ces recherches critiques a été donnée par des partisans stricts de l'inspiration littérale et plénière, se refusant à admettre que le texte scripturaire pût être entaché de la moindre erreur. Il se trouve en effet que Matth. **27** 9-10 cite Zach. **11** 12-13 en attribuant cette parole à « Jérémie le prophète ». La remarque en fut faite par des théologiens anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle, entre autres par Mede († 1638), qui tendaient à présenter les ch. **9-14** du livre de Zacharie comme étant en tout, ou du moins en partie, l'œuvre de Jérémie.

Newcome en Angleterre (1785) et Flügge en Allemagne (1788) reprirent et poursuivirent ces recherches, et le travail critique sur ce sujet entra dans une voie nouvelle. On reconnut l'impossibilité d'imputer à Jérémie la composition d'écrits si profondément différents des siens propres. Mais l'on s'aperçut aussi des caractères spéciaux qu'offraient les six chapitres en question, et en particulier du fait que rien ne les rattache à la personne de Zacharie en dehors d'une circonstance tout extérieure : la position qu'ils occupent à la suite de ses œuvres authentiques. On remarqua également qu'au point de vue de la langue et du style, il y avait, entre les deux parties du livre de Zacharie, à côté de certaines analogies qu'on ne saurait nier, des dissemblances très marquées. Les champions habituels des vues traditionnelles au milieu du XIXe siècle, Hengstenberg, Hævernick, Keil, entreprirent, il est vrai, de défendre l'unité du livre, et de soutenir par conséquent que les ch. **9-14** étaient, aussi bien que les ch. **1-8**, l'œuvre de Zacharie le contemporain de Darius. La même cause a été récemment plaidée, avec beaucoup de talent et de science, par un théologien américain, George-L. Robinson (1896).

D'autre part, sous l'influence d'Ewald, une autre théorie tendait à se propager et à devenir dominante. D'après celle-ci, il y avait lieu de considérer Zach. **9-14** comme préexilique, de séparer nettement, quant à leur auteur et à leur date de composition, les deux discours contenus dans ces chapitres,

Digitized by Google

d'attribuer **9-11** à un prophète du VIIIe siècle, à peu près contemporain d'Amos et d'Osée, et de rapporter **12-14** à un écrivain quelque peu plus tardif, vivant à la fin du VIIe siècle, entre le règne de Josias et la ruine de Jérusalem. A l'avis d'Ewald se sont rangés, avec quelques divergences de détails, plusieurs théologiens marquants tels que Hitzig, Knobel, Bleek, Schrader, et, de nos jours encore, Bruston, d'Orelli et Ed. Kœnig.

Les arguments que l'on met en avant à l'appui de cette hypothèse peuvent être résumés comme suit. Dans les ch. **9-11** il est beaucoup parlé d'Ephraïm, c'est-à-dire du royaume des Dix tribus; voir **9** 10, 13, **10** 6 ss., **11** 14. Il semblerait que la chute de Samarie ne fût point encore consommée. En second lieu l'horizon ethnographique de ces trois chapitres ne s'étend pas au delà des pays et des peuples auxquels Israël a eu affaire au VIIIe siècle : Damas et Hamath, Tyr et Sidon, l'Egypte et l'Assyrie. Enfin, la mention fréquente des bergers, c'est-à-dire des rois, et le rôle important qu'ils jouent, tout cela cadre mieux avec l'époque où Israël formait encore une ou même deux monarchies. On a cherché en particulier à découvrir quel fait historique était à la base du passage (**11** 8) relatif aux trois bergers exterminés en un mois. L'histoire du royaume d'Israël parle, il est vrai, de deux rois assassinés à un mois d'intervalle : Zacharie et Schallum (II Rois **15** 10, 14); mais il n'est pas question d'un troisième, et les efforts de certains exégètes pour le créer de toutes pièces au moyen d'une correction de texte n'ont point abouti. La petite péricope **13** 7-9 est en général considérée comme devant être rattachée aux ch. **9-11**. Quant au second discours (**12-14** moins **13** 7-9) il n'y est plus parlé d'Ephraïm, et, d'une façon générale, le milieu ambiant paraît s'être modifié : la perspective de la grande crise finale s'est rapprochée. Le deuil d'Hadad-Rimmon dans la vallée de Meguiddon (**12** 11) est volontiers interprété comme une allusion à la mort de Josias survenue à Meguiddo (II Rois **23** 29-30, II Chron. **35** 22-25; ce dernier passage signale à cette occasion des démonstrations de deuil exceptionnelles). La mention réitérée de la maison de David (**12** 7, 8, 10, 12, **13** 1) paraît plus naturelle à un moment où

Digitized by Google

la royauté existait encore. Le souvenir du tremblement de terre d'Ozias serait bien ancien s'il fallait descendre jusqu'à l'époque postexilique.

§ **281**. Le système que nous venons d'esquisser était très généralement en faveur auprès des critiques, et ne rencontrait guère d'autre opposition que celle des défenseurs de l'unité du livre, lorsqu'en 1881-82 Stade publia le résultat de ses recherches sur Zach. **9-14** et soutint avec vigueur l'opinion que ces six chapitres étaient non seulement postexiliques, mais sensiblement plus tardifs que l'époque où vivait Zacharie, l'auteur des ch. **1-8**, et qu'ils ne sauraient être attribués à ce prophète. Cette argumentation, dans ses grandes lignes tout au moins, a rencontré des adhésions nombreuses et importantes, et l'on peut dire qu'elle tend aujourd'hui de plus en plus à supplanter la théorie d'Ewald et de son école. Les conclusions de Stade sont admises, avec des modifications diverses, par Driver, Cornill, Baudissin et beaucoup d'autres. C'est aussi à ce point de vue que je me rattache, et je vais essayer, en réfutant les arguments énoncés ci-dessus en faveur de la thèse préexilique, de montrer les raisons qui me déterminent dans un sens opposé.

La mention d'Ephraïm dans les ch. **9-11** n'implique point nécessairement l'existence du royaume des Dix tribus au moment où le prophète écrit. Ezéchiel, qui vivait un siècle et demi après la ruine de Samarie, parle lui aussi à maintes reprises d'Ephraïm et de sa capitale. Il serait, me semble-t-il, conforme aux données de Zach. **9-11** de conclure qu'au temps de cet auteur la restauration de Juda était déjà un fait accompli, mais qu'on attendait encore celle d'Ephraïm. D'ailleurs le prophète paraît avoir été extraordinairement versé dans l'étude de ses devanciers, il s'inspire de leurs idées et s'approprie jusqu'à leurs expressions ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner s'il a fait revivre dans ses écrits telle conception qui peut nous sembler plus éloignée de son champ visuel, mais qui lui était suggérée par les textes mêmes avec lesquels il était familier. Cette considération doit également entrer en ligne de compte quand on aborde le second point en litige, à savoir l'énumération des peuples étrangers en rapport avec

Digitized by Google

Israël. Ce n'est pas qu'il soit surprenant de rencontrer chez un écrivain que nous supposons appartenir au judaïsme post-exilique la mention répétée de l'Egypte ; celle des Syriens, des Phéniciens et des Philistins n'est pas non plus pour nous étonner : l'histoire des Juifs aux ve et ive siècles av. J.-C. nous est si peu connue et demeure enveloppée d'une telle obscurité que nous ne pouvons déterminer en aucune façon quels conflits peuvent avoir surgi entre ces nations, alors encore florissantes, et les habitants de Jérusalem. Reste donc l'Assyrie (**10** 10-11), qu'on ne s'attend évidemment pas à voir figurer dans un écrit attribué à une époque aussi tardive. Mais, parlant du retour des déportés israélites et de l'humiliation infligée à leurs oppresseurs, le prophète ne peut-il pas s'être servi du terme employé jadis par ses prédécesseurs et pour ainsi dire consacré par l'usage afin de désigner la grande puissance orientale ? Ceux que ne satisferait pas cette façon de résoudre le problème auraient la ressource d'admettre, avec Kuenen entre autres, que des fragments dus à un ancien prophète ont pu être enchâssés ici dans l'œuvre de son successeur. En tout cas, si la mention de l'Assyrie fournit une arme aux partisans de l'hypothèse préexilique, cet avantage est plus que contrebalancé par un fait du même genre et qui entraîne des conséquences inverses. Je veux parler du passage **9** 13, qui nous montre l'Eternel soulevant les enfants de Sion contre les enfants de Javan. Javan, ce sont les Grecs, et il serait déjà singulier qu'ils fussent nommés dans une prophétie antérieure à l'exil, même si c'était incidemment, comme c'est le cas par exemple dans Joël **3** 6. A plus forte raison serait-il incompréhensible qu'on pût, comme c'est le cas ici, leur assigner un rôle prépondérant, s'il ne s'agissait pas d'une époque où ils avaient conquis de haute lutte la première place dans le monde. Il ressort en effet du texte que nous étudions que, pour le prophète, Javan est la puissance souveraine, dont Juda et Ephraïm secoueront le joug grâce à la protection d'en haut. Il faudrait donc placer la composition de ce morceau, non seulement après l'exil, mais après les conquêtes d'Alexandre-le-Grand, c'est-à-dire au commencement du iiie siècle av. J.-C., et cette con-

Digitized by Google

clusion n'a rien d'inacceptable. La mention de Javan, dans les conditions où elle se présente, est à la fois fatale à l'hypothèse préexilique et à l'opinion traditionnelle : au temps de Darius Ier, il n'y aurait pas eu de raison pour faire de la Grèce le principal antagoniste du peuple juif.

§ **282.** On a fait encore valoir, en faveur d'une origine antérieure à l'exil, le rôle attribué dans Zach. **9-14** aux bergers, c'est-à-dire aux rois: N'y a-t-il pas là, disait-on, une preuve que la royauté subsistait encore? — Peut-être, répondrons-nous, s'il était démontré que les bergers fussent nécessairement des rois. Mais ce terme ne peut-il pas s'entendre des chefs politiques du peuple quels qu'ils soient? C'est en vain que dans la succession des rois d'Israël et de Juda on a cherché à identifier les trois bergers exterminés en un mois, et pourtant nous possédons, sur cette période de l'histoire, des informations suffisamment précises et circonstanciées. En revanche, notre ignorance des événements survenus au sein du judaïsme entre 500 et 300 est si grande qu'on ne saurait s'étonner de ne pouvoir retrouver la trace de la tragédie à laquelle les paroles du prophète font allusion. Il faut en outre remarquer que l'influence d'Ezéchiel, très manifeste dans Zach. **9-14**, ne se fait nulle part sentir avec plus de force que dans les péricopes consacrées aux bergers. Le fait que la maison de David est plusieurs fois nommée dans les ch. **12** et **13**, et qu'elle semble occuper un rang éminent, n'est point incompatible avec la date tardive que nous leur assignons. C'est en effet vers la même époque qu'a été rédigée l'œuvre du Chroniste, dans laquelle les préoccupations dynastiques jouent un rôle des plus marqués. D'ailleurs, à côté de la maison de David, figurent non seulement celle de Lévi, si importante aux temps postexiliques, mais encore celles, beaucoup plus obscures, de Nathan et de Schimeï (**12** 12-13); cette assimilation aurait quelque chose de bizarre à un moment où la première de ces familles aurait été effectivement en possession du trône.

Si, dans ces conditions, nous concluons en faveur de la composition postexilique de Zach. **9-14**, nous ne voyons pas de motif suffisant pour séparer l'un de l'autre les deux dis-

Digitized by Google

cours **9-11** et **12-14**, et de les attribuer à deux prophètes différents. Il est vrai qu'on peut relever entre eux certaines légères divergences de pensée et de style; mais ce n'est qu'une question de nuances, et les limites dans lesquelles peut librement se mouvoir un seul et même auteur ne sont point dépassées. Il faut d'ailleurs observer que le premier des deux discours finit, avec le ch. **11**, d'une façon très abrupte. Sans doute, on peut lui donner une terminaison plus satisfaisante en empruntant au second discours la petite péricope détachée **13** 7-9. Mais on ne comprend pas comment et pourquoi ce morceau se serait égaré à la place qu'il occupe actuellement si les deux discours n'étaient pas du moins réunis par la communauté d'auteur. Puis, même si l'on transfère **13** 7-9 à la fin de **11**, on ne peut pas dire que le premier discours obtienne ainsi son couronnement; il lui faut, pour le continuer et le compléter, le second discours, qui, de l'avis général, présente une conclusion dans toutes les règles[1].

Mais comment ces deux discours, œuvre d'un anonyme et datant d'une époque assez tardive, sont-ils venus s'accoler aux huit chapitres du livre de Zacharie? Telle est la question à laquelle nous avons à répondre. Les traditionalistes n'ont pas à se préoccuper de ce problème-là : en effet, admettant un même auteur pour les ch. **1-8** et **9-14**, ils expliquent du même coup la réunion des deux parties en un seul livre, et c'est sur un autre terrain que les attendent des difficultés à notre avis insurmontables. Quant aux théologiens qui soutiennent la composition préexilique de Zach. **9-11** et **12-14**, ils disposent d'un moyen ingénieux pour légitimer la position qu'occupent actuellement ces deux discours dans le recueil biblique[2]. Pour cela, il leur suffit de supposer que l'écrivain

[1] Certains commentateurs modernes vont encore plus loin et admettent non seulement que **9-11** et **12-14** sont de deux auteurs distincts, mais encore que chacun de ces deux discours renferme des éléments de provenances différentes.

[2] Si l'on ne recourt pas à ce moyen, on se heurte à une objection très forte : comment concevoir que des prophéties du VIIIe et du VIIe siècle n'aient pas trouvé leur place dans la première partie du recueil des Douze prophètes et aient été reléguées tout à la fin?

Digitized by Google

du VIIIe siècle auquel sont dus les ch. **9-11** portait lui aussi le nom de Zacharie, et que cette identité d'appellation a eu pour résultat la réunion des deux ouvrages en un. Ils peuvent même aller plus loin et désigner cet auteur dans la personne du Zacharie, fils de Bérékia, que cite Es. **8** 2. Dans ce cas, on expliquerait aisément pourquoi dans Zach. **1** 1, 7, le prophète est appelé Zacharie, fils de Bérékia, fils de Iddo, alors que dans le livre d'Esdras il est simplement fils de Iddo : les deux généalogies auraient été combinées, les deux Zacharie, celui du VIIIe et celui du VIe siècle, fusionnés et leurs deux pères juxtaposés. Quelque séduisant que puisse paraître un semblable arrangement, il présente encore une sensible lacune : il n'explique aucunement comment il se fait qu'au livre du double Zacharie on ait encore ajouté les ch. **12-14**, œuvre d'un troisième auteur. Il y aurait pour le coup une audace excessive à vouloir soutenir que ce troisième personnage s'appelait aussi Zacharie. Au surplus, vu nos conclusions énoncées plus haut, nous n'avons pas à nous préoccuper de justifier ou de réfuter ces conjectures.

Pour nous, la position qu'occupent les ch. **9-14** s'explique de la façon suivante. Ce n'est pas au livre de Zacharie, pris isolément, qu'ils ont été ajoutés ; c'est au recueil des « petits prophètes » dans son ensemble. Ce qui permet cette supposition, ce qui même encourage à l'émettre, c'est la constatation du fait que le livre de Malachie présente une frappante analogie avec les deux discours de Zach. **9-14**. Comme eux (comp. Mal. **1** 1 avec Zach. **9** 1, **12** 1) il porte la suscription insolite : « Oracle, parole de l'Eternel ». Cette circonstance suffit pour nous autoriser à croire que ces trois discours ou oracles, provenant tous trois de l'époque postexilique, ont été placés à la suite de la collection qui, s'ouvrant par le livre d'Osée, se terminait alors par ceux d'Aggée et de Zacharie (ce dernier, bien entendu, ne comptant que ses huit premiers chapitres). On ne saurait alléguer contre cette hypothèse le fait que le troisième oracle n'est pas anonyme comme les deux premiers ; nous verrons en effet très prochainement à quel point il est douteux que Malachie soit le nom réel d'un prophète.

Digitized by Google

§ **283**. Après ce long exposé des questions critiques concernant Zach. **9-14**, il reste à dire quelques mots de ces discours au point de vue littéraire et théologique. Cette tâche est rendue malaisée par les nombreuses difficultés que soulève leur interprétation. Saint Jérôme a déjà caractérisé cette situation; après avoir expliqué les ch. **1-8** et au moment d'aborder **9-14**, il s'exprime ainsi: « Nous passons de l'obscur au plus obscur, nous entrons dans la nuée et dans les ténèbres ». Il faut en tout cas reconnaître que la langue de ces six chapitres a quelque chose de plus riche et de moins monotone que celle des ch. **1-8**. Ils ont un caractère plus poétique, soit au point de vue de la forme rythmée, soit aussi quant à l'élévation de la pensée. On peut les rapprocher de Joël, d'Es. **24-27**, et de maints psaumes, appartenant comme eux à la période postexilique tardive. De même que dans les morceaux énumérés tout à l'heure, on n'y rencontre que peu d'araméismes. Ils renferment malheureusement un trop grand nombre de péricopes dont le sens demeure énigmatique. On peut dire pourtant qu'ils développent avec vigueur l'idée de la protection divine, de la délivrance assurée par Yahvé à son peuple, du roi messianique à la fois humble et triomphant, et des nations étrangères venant, après de violentes crises, se ranger parmi les adorateurs de l'Eternel. Toutefois, dans ce tableau d'avenir, l'universalisme, qui ne fait point défaut, revêt un caractère mitigé : dans le futur royaume de Dieu Israël occupe la place d'honneur, la place centrale, et le rôle assigné aux convertis d'entre les nations est accessoire et subalterne. Le côté extérieur du culte est mis en relief d'une manière tout à fait étrangère aux prophètes d'avant l'exil; ainsi la participation des païens à la fête des huttes est présentée comme le trait distinctif de leur conversion au vrai Dieu (**14** 16-19), et la notion de sainteté, au lieu d'être mise en rapport avec la vie et les actes des hommes, apparaît à l'occasion d'objets purement matériels (**14** 20-21). L'attitude prise à l'égard du prophétisme est très particulière : elle est nettement hostile (**13** 1-6), et tout paraît indiquer qu'à l'époque où vivait notre écrivain, les prophètes étaient tombés dans le plus complet discrédit. Ils passaient pour être

Digitized by Google

en quelque sorte des menteurs officiels; leur nom est associé aux idoles et à l'impureté, que Dieu fera disparaître.

Il arrive fréquemment à ceux qui comparent Zach. **1-8** avec Zach. **9-14** de donner la préférence à ces derniers chapitres, à cause du souffle poétique qui les anime et de certains passages qui impressionnent le lecteur. Tout bien considéré, je n'hésite pas, pour ma part, à attribuer la supériorité religieuse et morale aux ch. **1-8**; leur auteur me paraît être, pour le fond des idées et les préoccupations réformatrices, dans la ligne des anciens prophètes. Il se meut, il est vrai, dans un cercle restreint; mais là du moins il cherche à exercer une influence salutaire, il se montre prédicateur de la repentance, de la justice, de la véracité et de la bienveillance; il dévoile l'inanité des observances extérieures telles que le jeûne et veut y substituer l'amour de la vérité et de la paix. Au point de vue littéraire, Zacharie, le contemporain de Darius, ne sera donc pas classé à un rang très élevé; mais quant à l'influence qu'il a été appelé à exercer, il mérite d'être reconnu comme ayant été, dans un temps difficile, un champion de la bonne cause et un instrument efficace de Dieu.

XII. Malachie.

§ **284**. Le livre de Malachie, comme nous l'avons signalé plus haut, porte une suscription identique à celles de Zach. **9** 1 et **12** 1, à savoir : « Oracle, parole de l'Eternel ». Elle se trouve complétée par les mots « à Israël » et « par le moyen de Malachie ». Il semble à première vue que l'on ait affaire à un nom propre, et c'est bien ainsi qu'on l'a généralement compris. Il n'est pourtant pas certain qu'il faille l'envisager comme tel : en effet, le mot hébreu dont nous avons fait « Malachie » signifie « mon messager », et se trouve employé dans **3** 1. La version des Septante, dans la traduction qu'elle donne de **1** 1, transcrit le mot en question par « son envoyé », c'est-à-dire l'envoyé de l'Eternel, celui-ci étant déjà nommé au début de la phrase [1]. Aucun autre personnage

[1] Les Septante peuvent être arrivés à cette interprétation, soit en lisant le

Digitized by Google

du nom de Malachie ne figure dans l'A. T. La suscription du livre n'ajoute aucun détail de nature à renseigner sur son sujet. Déjà très anciennement ce nom a été considéré comme un pseudonyme : le Targoum de Jonathan ben Uzziel déclare que c'est une désignation d'Esdras. Dans de semblables conditions, il serait téméraire d'affirmer que Malachie soit le nom véritable de l'écrivain auquel est dû le dernier des livres prophétiques. Il se peut au contraire fort bien que cet ouvrage fût anonyme, comme Zach. **9-11** et **12-14**, lorsqu'il fut placé à la suite des écrits des prophètes. A ce moment-là, ou bien ultérieurement, une main inconnue aurait introduit dans la suscription un soi-disant nom d'auteur emprunté au passage **3** 1. Nous nous empresserons d'ailleurs de conserver, dans l'usage courant, cette appellation infiniment plus commode qu'une longue périphrase[1].

Le livre de Malachie se compose d'un unique discours, qui traite, d'une façon assez systématique, des relations de Yahvé avec son peuple. Nous pouvons le subdiviser en quatre.

1re subdivision : 1 1-5.

Ce premier morceau a en quelque mesure le caractère d'un préambule : il établit la réalité et la permanence de l'amour de Yahvé pour son peuple, et fait à ce propos une comparaison avec Edom.

2me subdivision : 1 6-2 9.

Les prêtres ont offensé Dieu et profané le sacerdoce ; ils négligent leurs devoirs et encourent par là la malédiction d'en haut. Malgré la solennité de l'alliance conclue entre l'Eternel et Lévi, ils ont été infidèles et seront châtiés en conséquence.

suffixe pronominal de la troisième personne (*o*, son) au lieu de celui de la première (*i*, mon), soit en prenant la lettre finale pour l'abréviation du nom de Dieu. — Voir, au sujet de ces suffixes, plus haut, p. 16.

[1] Rappelons ici, *pro memoria*, la tradition puérile que nous avons déjà signalée plus haut, p. 638, n. 1, et d'après laquelle Aggée, Malachie et Jean-Baptiste auraient été des anges et non des hommes.

Digitized by Google

3me subdivision : 2 10-16.

Le peuple à son tour a suivi ce fâcheux exemple; son méfait, ce sont les mariages avec des femmes étrangères, d'autant plus criminels que, pour les contracter, il a fallu répudier les femmes légitimes.

4me subdivision : 2 17-4 6.

En présence de cette mauvaise conduite et des paroles coupables qui l'accompagnent (**2** 17), l'Eternel enverra son messager, le messager de l'alliance, pour préparer sa propre venue, soudaine et menaçante. Le jugement aura lieu, l'épuration se consommera, elle portera sur les fils de Lévi en particulier et sur les pécheurs en général (**3** 1-6). Dieu reproche aux « enfants de Jacob » de l'avoir trompé quant aux dîmes et aux offrandes; aussi les a-t-il punis par la sécheresse, les sauterelles, les récoltes manquées. Mais qu'ils s'acquittent ponctuellement de leurs devoirs envers le temple, aussitôt il leur rendra la prospérité (7-12). Le peuple se plaint et murmure parce que, dit-il, « c'est en vain que l'on sert Dieu ». L'Eternel promet qu'il n'en sera plus ainsi : « Vous verrez de nouveau la différence entre le juste et le méchant, entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas » (13-18). Prochainement, en effet, les méchants seront détruits; ceux au contraire qui craignent l'Eternel triompheront[1] (**4** 1-3). Donc : « Souvenez-vous de la loi de Moïse ». Elie le prophète paraîtra pour exercer un ministère de paix avant que le jour de l'Eternel apparaisse (4-6).

§ **285**. Comme cette analyse permet de le constater, le livre de Malachie ne fait allusion à aucun événement historique et ne met en scène aucun personnage connu; il ne saurait, en effet, être question de voir dans la mention d'Elie — le seul nom d'homme prononcé, — celle d'un contemporain de l'écrivain. Il semblerait donc qu'en l'absence de toute

[1] A l'inverse du livre de Joël qui compte quatre chapitres dans le texte hébreu et trois dans les versions, celui de Malachie en a trois dans l'hébreu et quatre dans les versions. Dans celles-ci les six derniers versets (19-24) du ch. **3** de l'original sont détachés et forment un ch. **4**.

Digitized by Google

indication positive et de tout point de repère chronologique, on dût être fort embarrassé pour assigner à l'écrit de Malachie une date plutôt qu'une autre, et qu'on ne pût arriver qu'à des conclusions vagues et contestables pour fixer l'époque de sa composition[1]. Pourtant il n'en est point ainsi. Il se trouve fort heureusement que nous rencontrons, dans un autre livre biblique, la trace de certains faits tout à fait analogues à ceux que présuppose Malachie. Les livres d'Esdras (**9-10**) et de Néhémie (**13**) nous font connaître une époque déterminée dans l'histoire du peuple juif où les mariages avec des étrangères étaient, on peut le dire, la question brûlante du jour (comp. Mal. **2** 10-16 spécialement avec Néh. **13** 23-28). Une comparaison plus attentive montre encore que les plaintes au sujet des dîmes et des offrandes motivent de la part de Néhémie (**13** 10-13) une intervention énergique (comp. Mal. **1** 6-14, **3** 7-12). Enfin le témoignage de Néhémie sur la mollesse et la mauvaise volonté déployées par le sacerdoce, ou du moins par plusieurs de ses représentants attitrés, trouve son pendant dans les reproches que Malachie adresse aux prêtres.

Il est donc au plus haut point vraisemblable, pour ne pas dire certain, que Malachie exerça son ministère à peu près au même temps où Néhémie vint à Jérusalem affermir et réorganiser de son mieux la communauté juive. On peut encore se demander, il est vrai, si les efforts de Malachie ont coïncidé avec ceux de Néhémie, ou bien s'ils les ont quelque peu précédés. Il est difficile de répondre à cette question si l'on tient compte du fait que nous ne possédons pas les prédications de Malachie telles qu'elles ont été prononcées. Le livre qui est parvenu jusqu'à nous présente l'aspect d'un écrit rédigé après coup et à tête reposée. Il porte un caractère plutôt didactique qu'oratoire. Il semble donc probable qu'après avoir, d'une façon permanente ou occasionnelle, exercé le ministère prophétique et collaboré ainsi avec Néhémie et Esdras, Malachie rassembla et condensa les matériaux de sa

[1] On pourrait tout au moins affirmer qu'il s'agit d'une époque postérieure à la reconstruction du temple (voir **1** 10, **3** 10).

Digitized by Google

prédication sous la forme coordonnée et méthodique où nous la possédons.

Littérairement parlant le livre de Malachie est assez prosaïque ; son style est terne et languissant, et ne s'élève pas au-dessus de la moyenne des écrivains postexiliques. Certaines parties sont mieux rythmées que d'autres et quelques-unes des expressions employées ne manquent pas de justesse et d'élégance. Les araméismes sont plutôt rares. L'imitation des prophètes antérieurs se fait sentir fréquemment et nuit à la spontanéité. Le trait le plus caractéristique, c'est sans doute l'emploi didactique de la forme dialoguée. En une phrase brève, le prophète énonce une pensée ; puis il présente l'objection qu'on peut lui adresser; enfin il procède à la réfutation, et cela d'une façon circonstanciée. Ce procédé, comme on le voit, participe bien plutôt de la nature de l'enseignement que de celle du discours. Peut-être y trouvons-nous l'écho des controverses que l'auteur a soutenues avec ses contemporains.

Au point de vue religieux on ne peut s'empêcher d'être frappé de l'importance accordée par Malachie aux actes extérieurs du culte, à l'accomplissement des rites et au paiement des redevances. Sans doute, tout cela peut être considéré comme constituant la manifestation de la piété intérieure ; mais l'accent est pourtant mis d'une façon quelque peu exclusive sur les actes visibles plutôt que sur les dispositions du cœur. La discussion relative aux avantages que procure la piété n'est pas non plus empreinte de spiritualisme (**3** 13-18). Enfin nous ne rencontrons aucune trace de préoccupations universalistes. Un texte (**1** 11) qu'on a parfois fait valoir dans ce sens a en réalité une signification différente : il ne parle pas de l'avenir, mais se borne à constater ce qui se passe dans le temps présent. Le livre de Malachie n'apporte donc pas au trésor des idées religieuses et morales du recueil des prophètes une contribution de grande valeur. Il serait pourtant injuste de méconnaître qu'il renferme certains détails qui présentent de l'intérêt théologique.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME PREMIER

Pages

PRÉFACE V

PRÉLIMINAIRES 1

CHAPITRE PREMIER. — **L'Introduction à l'Ancien Testament** 3

Les mots Bible (§ 1) et Testament (§ 2). L'Introduction à l'Ancien Testament : le mot, la notion (§§ 3-4). Esquisse historique (§ 5). Plan de cet ouvrage : Introduction générale et particulière. Division de l'A. T. hébreu (§ 6).

CHAPITRE II. — **La langue de l'Ancien Testament** . . 12

Le groupe des langues sémitiques (§ 7) ; notions générales sur ces langues (§ 8). La langue araméenne (§ 9). La langue hébraïque : généralités (§ 10) ; le mot « hébreu » ; la langue primitive des Hébreux (§ 11) ; dialectes et transformation de l'hébreu (§ 12). L'hébreu, langue savante ; le Talmud, Mischna et Guemara (§ 13). L'étude de l'hébreu chez les juifs et chez les chrétiens jusqu'à nos jours (§§ 14-16).

CHAPITRE III. — **L'écriture hébraïque** 37

Généralités (§ 17) ; l'alphabet hébreu (§ 18) ; la vocalisation (§ 19) ; le système des points-voyelles et son interprétation (§ 20).

PREMIÈRE PARTIE. — LA LOI *(Thora)* OU LE PENTATEUQUE 51

CHAPITRE PREMIER. — **Les documents : étude analytique** 53

Généralités et dénominations (§ 21). Caractère composite du Pentateuque (§ 22). Les quatre documents (§ 23). I. Le Yahviste et l'Elohiste (§ 24) : dans la Genèse (§§ 25-28), dans l'Exode (§§ 29-30), dans les Nombres (§ 31), dans le Deutéronome (§ 32). II. Le Deutéronomiste (§§ 33-34). III. Le Document sacerdotal : dans la Genèse (§§ 35-36), dans l'Exode (§ 37), dans le Lévitique (§ 38), dans les Nombres (§ 39), dans le Deutéronome (§ 40). IV. Genèse 14 (§ 41). Tableau de la répartition des sources dans le Pentateuque (§ 42).

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE II. — **Les documents : étude comparative** . 103

I. Au point de vue législatif : généralités (§ 43). 1. Loi sur les bêtes mortes (§ 44) ; 2. Loi sur les esclaves hébreux (§ 45) ; 3. Loi sur les premiers-nés (§ 46) ; 4. Loi sur les prémices et les dîmes (§ 47) ; 5. Le sanctuaire (§§ 48-50) ; 6. Les sacrifices (§§ 51-52) ; 7. Les fêtes (§§ 53-54) ; 8. Le sacerdoce (§§ 55-58) ; 9. Autres lois (§ 59) ; 10. Le Décalogue (§ 60).

II. Au point de vue linguistique et littéraire (§ 61) : vocabulaire et terminologie du Document sacerdotal (§ 62), du Yahviste, de l'Elohiste et du Deutéronomiste (§ 63). Caractéristique littéraire du Yahviste et de l'Elohiste (§ 64), du Deutéronomiste et du Document sacerdotal (§ 65).

III. Au point de vue historique : le Yahviste et l'Elohiste (§§ 66-67), le Deutéronomiste (§ 68), le Document sacerdotal (§§ 69-70). La question de crédibilité (§ 71).

IV. Au point de vue théologique et religieux : le Yahviste (§ 72), l'Elohiste (§ 73), le Deutéronomiste (§§ 74-75), le Document sacerdotal (§§ 76-77).

CHAPITRE III. — **La formation du Pentateuque** . . . 191

Eléments constitutifs et formation graduelle des documents : le Yahviste et l'Elohiste (§ 78), le Deutéronomiste (§ 79), le Document sacerdotal (§ 80). Formation du Pentateuque : la réforme de Josias et la question du Deutéronome (§§ 81-82). Le document combiné JED ; les sources du Yahviste et de l'Elohiste (§ 83). La Thora d'Ezéchiel (§ 84). L'œuvre d'Esdras et l'achèvement du Pentateuque (§ 85). Le chapitre 14 de la Genèse (§ 86).

CHAPITRE IV. — **La composition du Pentateuque : historique de la question** 216

L'activité littéraire de Moïse d'après J et E (§ 87), d'après P (§ 88), et d'après D (§ 89). Les données du livre de Josué (§ 90), des Juges, de Samuel et des Rois (§ 91), des prophètes préexiliques (§ 92), d'Ezéchiel et des prophètes postexiliques (§ 93), des livres poétiques (§ 94), des livres apocryphes et du Pentateuque des Samaritains (§ 95), du N. T. (§ 96), des rabbins et des Pères de l'Eglise (§ 97). La question du Pentateuque au moyen âge (§ 98), au XVIe et au XVIIe siècles (§ 99). Les *Conjectures* d'Astruc (§ 100). Les continuateurs d'Astruc ; l'hypothèse des fragments et l'hypothèse des compléments (§ 101). L'hypothèse des sources et la situation actuelle (§§ 102-103).

SECONDE PARTIE. — LES PROPHÈTES *(Nebiim)* . . 255

PREMIÈRE SECTION. — **Les prophètes de la première série *(Nebiim rischonim)*** 257

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE PREMIER. — **Le livre de Josué** 257

Les Nebiim (§ 104). Le livre de Josué, ses rapports avec le Pentateuque; la personne de Josué (§ 105). Analyse. Première partie : **1-12** (§§ 106-107). Seconde partie : **13-24**. Tableau de la répartition des sources (§ 108). La composition du livre (§ 109). Particularités linguistiques, chronologie, crédibilité (§ 110).

CHAPITRE II. — **Le livre des Juges** 274

Titre et sujet (§ 111). Analyse. Le livre proprement dit : **2 6-16**; introduction, caractères généraux (§ 112). Biographies des juges (§§ 113-116). L'œuvre du rédacteur (§ 117). Chronologie (§ 118). Le prologue : **1 1-2 5** (§ 119). L'appendice : **17-21** (§§ 120-121).

CHAPITRE III. — **Le livre de Samuel**. 307

Division, titre, sources, texte (§ 122). Analyse. Première partie : I **1-7** (§ 123). Seconde partie : I **8-15** (§§ 124-125). Troisième partie : I **16-31** (§§ 126-128). Quatrième partie : II **1-4** (§ 129). Cinquième partie : II **5-20** (§§ 130-131). Appendice : II **21-24** (§§ 132-134).

CHAPITRE IV. — **Le livre des Rois** 337

Division, nom, sujet (§ 135); sources (§ 136); tendance deutéronomistique (§ 137); chronologie (§§ 138-139). Analyse. Première partie : I **1-11** (§§ 140-141). Seconde partie : I **12**-II **17** (§§ 142-145). Troisième partie : II **18-25** (§§ 146-147). Epoque et lieu de composition (§ 148). Coup d'œil récapitulatif sur l'historiographie israélite (§§ 149-151).

SECONDE SECTION. — **Les prophètes de la seconde série *(Nebiim akharonim)*** 381

CHAPITRE PREMIER. — **Le livre d'Esaïe** 381

Le mot *nabi* (§ 152); la notion du prophétisme. Classement chronologique (§ 153). Nom et personne d'Esaïe (§ 154). Événements contemporains (§ 155). Le livre d'Esaïe (§§ 156-157). Analyse. Première partie : **1-39**. Première division : **1-12** (§§ 158-163). Seconde division : **13-27** (§§ 164-170). Troisième division : **28-33** (§ 171). Quatrième division : **34-35** (§ 172). Appendice : **36-39** (§§ 173-174). Seconde partie : **40-66**. La question d'ésaïcité (§ 175). Vocabulaire et terminologie; style (§ 176); situation historique (§ 177); rapports avec les autres livres prophétiques (§ 178). Discussion et conclusion (§ 179). Le Second et le Troisième Esaïe (§ 180). Première division : **40-55** (§§ 181-184). Seconde division : **56-66** (§ 185). Caractéristique comparative (§ 186).

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE II. — **Le livre de Jérémie** 458

Nom et personne du prophète (§ 187). Evénements contemporains (§§ 188-192). Analyse. Première partie : **1-25** (§§ 193-199). Seconde partie : **26-29** (§ 200). Troisième partie : **30-33** (§§ 201-202). Quatrième partie : **34-45** (§§ 203-205). Cinquième partie : **46-51** (§§ 206-207). Appendice : **52** (§ 208). Le texte hébreu et le texte des Septante (§ 209). La personnalité de Jérémie (§§ 210-213).

CHAPITRE III. — **Le livre d'Ezéchiel** 512

Nom et personne du prophète (§ 214). Evénements contemporains (§ 215). Caractère d'Ezéchiel et de son livre (§§ 216-217). Analyse (§ 218). Première partie : **1-24** (§§ 219-222). Seconde partie : **25-32** (§§ 223-225). Troisième partie : **33-39** (§§ 226-228). Quatrième partie : **40-48** (§§ 229-232). Questions d'authenticité et de style (§ 233). La personnalité d'Ezéchiel (§ 234).

CHAPITRE IV. — **Le livre des Douze prophètes** . . . 557

Généralités : le recueil des Douze (§§ 235-236).

I. **Osée** 561

Personne et époque (§ 237). Analyse. Première partie : **1-3** (§§ 238-239). Seconde partie : **4-14** (§ 240). Questions d'authenticité (§ 241). Caractéristique (§ 242).

II. **Joël** 575

Analyse. Première partie : **1** 1-2 17 (§ 243). Seconde partie : **2** 18-**3** 21 (§ 244). Difficultés d'interprétation (§ 245). Epoque (§ 246). Caractéristique (§ 247).

III. **Amos** 586

Personne et époque (§ 248). Analyse. Première partie : **1-2** (§ 249). Seconde partie : **3-6** (§ 250). Troisième partie : **7-9** (§ 251). Questions d'authenticité (§ 252). Caractéristique (§ 253).

IV. **Abdias** 598

Analyse, composition et date du livre (§§ 254-255).

V. **Jonas** 602

Analyse du livre. Historique de l'interprétation (§ 256). La question d'historicité (§ 257). Date, caractère (§ 258) et but du livre (§ 259).

VI. **Michée** 612

Nom et époque (§ 260). Analyse. Première partie : **1-3** (§ 261). Seconde partie : **4-5** (§ 262). Troisième partie : **6-7** (§ 263). Caractéristique (§ 264).

VII. **Nahum** 622

Personne et époque (§ 265). Analyse (§ 266). Caractéristique (§ 267).

Digitized by Google

Pages

VIII. **Habacuc** 626

Personne et époque (§ 268). Analyse. Première partie : 1-2 (§ 269). Seconde partie : 3 (§ 270).

IX. **Sophonie** 632

Personne et époque (§ 271). Analyse. Caractéristique (§ 272).

X. **Aggée** 637

La période postexilique ; Aggée (§ 273). Analyse (§ 274). Caractéristique (§ 275).

XI. **Zacharie** 642

Première partie : 1-8. Personne et époque de Zacharie (§ 276). Analyse (§ 277). Authenticité. Caractéristique (§ 278). Seconde partie : 9-14. Analyse (§ 279). Questions de date et d'auteur (§§ 280-282). Caractéristique (§ 283).

XII. **Malachie** 661

Le nom de Malachie. Analyse (§ 284). Epoque. Caractéristique (§ 285).

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 063612079

Digitized by Google

DATE ISSUED	DATE DUE

Digitized by Google

Digitized by Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5M8Z B

Harvard Depository
Brittle Book

Digitized by Google

374

יהוה

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY.
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

Digitized by Google

Lausanne. — Imprimerie Georges Bridel & Cie.

Digitized by Google

INTRODUCTION

A

L'ANCIEN TESTAMENT

PAR

LUCIEN GAUTIER

PROFESSEUR HONORAIRE DE THÉOLOGIE

TOME SECOND

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

PARIS, LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, rue de Seine, 33.

1906

Digitized by Google

Digitized by Google

TROISIÈME PARTIE

LES ÉCRITS

(*KETOUBIM*)

OU

LES HAGIOGRAPHES

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

Le livre des Psaumes.

§ **286.** Avant d'aborder l'étude du livre des Psaumes et, d'une façon plus générale, celle des livres poétiques proprement dits, il convient de dire quelques mots d'introduction sur la poésie chez les Hébreux. Ce n'est pas qu'il soit possible de traiter en peu de lignes un sujet aussi vaste et aussi complexe ; mais il est tout au moins désirable de consigner ici quelques indications sommaires, en vue d'orienter nos lecteurs.

En fait de genres, le poésie hébraïque n'en connaît, à proprement parler, que deux : le genre lyrique et le genre didactique. Le premier est désigné par le mot *schir*, terme très élastique, pour lequel nous n'avons pas d'équivalent exact en français. On le rend ordinairement par cantique, mais l'insuffisance de cette traduction n'est pas difficile à démontrer. Quant au genre didactique, le mot hébreu qui lui sert de dénomination est *maschal*; nous reviendrons plus loin, à propos du livre des Proverbes, sur le sens exact de cette expression.

Les autres genres poétiques, si largement représentés dans les littératures classiques, dans celles des nations modernes et même de certains pays orientaux, font défaut chez les Israélites, ou bien ne s'y rencontrent qu'à l'état rudimentaire. Tel est le cas de la poésie narrative et de la poésie dramatique. En effet, dire que le Pentateuque ou le livre des

Digitized by Google

Juges constitue une épopée, c'est jouer sur les mots; et le livre de Job non plus que le Cantique des cantiques ne peuvent être à juste titre qualifiés de drames. Nous ne contestons pas que tels poèmes hébreux ne présentent certains caractères, certaines tendances dramatiques ou épiques, mais ils n'en demeurent pas moins avant tout lyriques ou didactiques. On peut dire que la poésie hébraïque est essentiellement subjective: le poète laisse parler son imagination, son cœur — c'est le schir, — ou bien sa sagesse, sa raison — c'est le maschal. — Il ne raconte pas des faits, il ne met pas en scène des personnages, ou, si exceptionnellement cela lui arrive, c'est pour en faire ses porte-parole et donner par cet artifice plus de variété et d'intérêt à l'expression de ses pensées et de ses sentiments. La description n'y occupe qu'une très faible place, et encore n'y figure-t-elle pas pour elle-même, mais bien plutôt en vue de faire ressortir une idée chère au poète.

Dans ces conditions, il est aisé de comprendre que la poésie hébraïque est admirablement adaptée aux sujets religieux, et, de fait, c'est dans ce domaine qu'elle a produit les œuvres si belles et si grandes qui nous ont été conservées dans la littérature biblique. Les Psaumes, les Lamentations, ainsi que de nombreuses pages du recueil des livres prophétiques, nous montrent ce que les poètes lyriques d'Israël ont pu chanter à la louange de Dieu; d'autres livres, les Proverbes, Job, nous fournissent de magnifiques exemples de poésie didactique. Un livre biblique qui, par exception, ne porte pas l'empreinte de la religion israélite, le Cantique, peut tout au moins servir à prouver victorieusement que le lyrisme des Hébreux connaissait aussi d'autres domaines en dehors de la poésie religieuse. Mais là encore le trait dominant c'est le subjectivisme. Et il en est de même dans ce qu'on peut appeler les antiques monuments de la poésie nationale; preuve en soient les poèmes insérés çà et là dans le Pentateuque et dans les livres historiques, les uns guerriers (Ex. **15**, Nombr. **21**, Jos. **10**, Jug. **5**), les autres destinés à chanter les tribus d'Israël (Gen. **49**, Nombr. **23-24**, Deut. **32-33**) ou tels personnages déterminés (II Sam. **1**, **23**).

Digitized by Google

Quant à la forme, la poésie hébraïque n'emploie point les rimes. Tout au plus se sert-elle parfois d'assonances plus ou moins vagues, en vue de rehausser certains effets. Elle n'est pas non plus assujettie à des règles métriques nettement déterminées, relativement au nombre des syllabes ou à leur quantité, comme c'est le cas dans la poésie grecque, latine, arabe, et dans celle des nations modernes. Il serait toutefois téméraire d'affirmer que rien d'analogue n'ait existé chez les Hébreux. Il est au contraire probable que leur poésie a été soumise à des règles d'accentuation et de tonalité qui, sans être d'une rigueur extrême, n'en donnaient pas moins à la déclamation une allure rythmique et cadencée.

De très sérieux efforts ont été tentés, au cours du dernier demi-siècle, pour retrouver et formuler à nouveau les principes directeurs de la métrique des Hébreux. Les résultats obtenus n'ont pas encore atteint la précision et la certitude désirées. Pourtant, il y a progrès, et l'on ne se débat plus comme autrefois dans une complète ignorance. Ainsi, comme nous le verrons plus loin, à propos du livre des Lamentations, il a été reconnu que la poésie élégiaque possédait en Israël une cadence déterminée, qu'on peut aisément discerner et qui se retrouve dans toutes les complaintes (en hébreu *kina*) conservées dans l'A. T. Ainsi encore, d'autres systèmes rythmiques, basés sur l'élévation et l'abaissement du ton, paraissent avoir été employés par les poètes et les prophètes. Malheureusement, diverses circonstances rendent fort difficiles les recherches poursuivies dans ce domaine.

Nous ignorons en effet quelle était la prononciation de l'hébreu à l'époque où il était encore langue vivante. La vocalisation et l'accentuation introduites dans le texte massorétique ne nous fournissent à cet égard que des données insuffisantes. En outre, au cours des âges, et par la faute des copistes et des annotateurs, le texte même des livres bibliques nous est parvenu dans un état de conservation qui laisse beaucoup à désirer, en sorte que, dans beaucoup de cas, nous n'avons point affaire à l'original primitif mais à des déformations ultérieures. Les savants qui s'occupent de ces questions se trouvent par conséquent enfermés dans un cercle

Digitized by Google

vicieux : d'une part, la connaissance des règles métriques leur serait nécessaire pour reconstituer le texte authentique, et d'autre part, la mauvaise préservation de ce texte les empêche de démêler et de formuler les principes de l'art poétique chez les Hébreux.

On comprendra que, m'adressant à des lecteurs non familiarisés avec la langue hébraïque, je m'abstienne d'entrer dans de plus grands détails sur une question aussi délicate et aussi controversée. Le moment serait d'ailleurs fort mal choisi, car les recherches dans ce domaine se poursuivent activement de nos jours et n'ont point encore atteint de résultats généralement acceptés. L'un des hébraïsants qui, sur ce sujet, ont le mieux mérité de la science, le professeur Duhm de Bâle, déclare que jusqu'à maintenant nous ne possédons pas, pour la poésie hébraïque, un système assuré de métrique. Mais il ajoute avec raison que le devoir strict de tout commentateur est de se préoccuper de cette question, et de ne proposer ni accepter aucune correction de texte sans tenir compte des considérations relatives au mètre.

§ **287**. En dehors de ces problèmes, dont nous nous bornons à signaler l'existence, il est un fait, inhérent à la poésie des Hébreux, sur lequel nous devons attirer l'attention. Il s'agit du parallélisme. On entend par là le caractère particulier que présentent en hébreu les écrits poétiques : la même pensée s'y trouve régulièrement reproduite deux fois, en sorte que deux vers qui se suivent font au lecteur l'effet d'une répétition. Ainsi :

> J'efface tes transgressions comme un nuage,
> Et tes péchés comme une nuée.
> (Es. **44** **22**.)

C'est là la forme la plus simple du parallélisme, celle où il y a purement équivalence des deux membres de phrase. Il en existe d'autres formes, par exemple le parallélisme antithétique. Dans ce cas-là, le second membre de phrase reprend l'idée du premier par voie de contraste. On en rencontre de fréquents spécimens dans le livre des Proverbes. Ainsi :

Digitized by Google

L'œuvre du juste est pour la vie,
Le gain du méchant est pour le péché.
(Prov. **10** 16.)

Dans d'autres cas encore, le parallélisme ne se borne pas à répéter l'idée déjà énoncée ou à lui opposer une idée contraire; il la reprend et la reproduit sous une forme plus accentuée ou plus complète. Ainsi :

Purifie-moi avec l'hysope, et je serai pur;
Lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.
(Ps. **51** 9.)

Heureux l'homme qui craint l'Eternel,
Qui trouve un grand plaisir à ses commandements.
(Ps. **112** 1.)

Parfois l'on a affaire à une véritable gradation :

J'ai tué un homme pour ma blessure,
Et un jeune homme pour ma meurtrissure.
(Gen. **4** 23.)

D'autres fois encore — et ceci est un cas tout à fait caractéristique, — le parallélisme est disjonctif : la pensée se trouve comme partagée et répartie symétriquement entre les deux membres de phrase :

Il est beau... d'annoncer le matin ta bonté,
Et pendant les nuits ta fidélité.
(Ps. **92** 3.)

Ou, dans le même psaume (12) :

Mon œil se plaît à contempler mes ennemis,
Et mon oreille à entendre mes méchants adversaires.

Ces divers échantillons montrent ce qu'est le parallélisme au sens strict du terme. La poésie hébraïque ne s'astreint cependant pas à observer toujours et partout ces règles rigoureuses. Elle en use souvent plus librement, et se contente d'établir entre les deux membres de phrase un certain rapport de parenté dans la pensée et dans la forme. L'énoncé d'une comparaison suffit à lui seul à satisfaire les exigences. Ainsi :

Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent,
Ainsi est une parole dite à propos.
(Prov. **25** 11.)

Digitized by Google

Comme un père a compassion de ses enfants,
L'Eternel a compassion de ceux qui le craignent.
(Ps. 103 13.)

La poésie des Hébreux est donc essentiellement composée de « versets », formés chacun de deux membres de phrase; ils présentent l'aspect de distiques, et leurs deux moitiés sont dans la relation de parallélisme caractérisée ci-dessus. Leur structure, il est vrai, est quelquefois moins simple : ils peuvent compter un plus grand nombre de membres (qu'on appellera comme on voudra : vers, hémistiches, ou mieux encore stiches) qui, réunis, constituent l'unité poétique, le verset. Dans ces cas-là, lorsqu'il y a par exemple quatre stiches, formant un seul verset (ou bien deux versets consécutifs), le parallélisme peut être « croisé », comme les rimes dans la poésie moderne. Exemple :

Prête l'oreille, berger d'Israël,
Toi qui conduis Joseph comme un troupeau !
Parais dans ta splendeur,
Toi qui es assis sur les chérubins !
(Ps. 80 2.)

Là le premier et le troisième stiche d'une part, le second et le quatrième d'autre part se correspondent. Il peut également arriver que le troisième réponde au second et le quatrième au premier :

Mon fils, si ton cœur est sage,
Mon cœur à moi sera dans la joie;
Mes entrailles seront émues d'allégresse,
Quand tes lèvres diront ce qui est droit.
(Prov. 23 15-16.)

Outre les versets (distiques), la poésie hébraïque connaît l'arrangement strophique, marqué parfois (mais rarement) par la présence d'un refrain. La disposition des strophes varie beaucoup, mais c'est encore là un élément précieux pour la critique du texte et sa reconstitution, et les commentateurs ont à en tenir largement compte.

Les versions bibliques le plus récemment publiées mettent en évidence ces caractères particuliers des parties poétiques

Digitized by Google

de l'A. T. en les imprimant autrement que les textes en prose. C'est là certainement un progrès : le lecteur est rendu attentif à la forme spécifique de ces écrits, il les comprend mieux et les apprécie davantage. Il importe toutefois de reconnaître et de proclamer que, de tout temps, longtemps avant l'adoption de ce procédé typographique, et en l'absence de tout système sur la métrique des Hébreux, ces livres ont fait à de nombreuses générations successives l'impression immédiate et indiscutable d'être de la poésie dans le sens le plus élevé de ce mot. Peut-être se rend-on mieux compte de nos jours du parallélisme et de tout ce qui s'y rattache; peut-être a-t-on réussi à discerner en quelque mesure les lois qui régissaient la métrique d'Israël; peut-être arrivera-t-on, dans ce domaine, à des résultats plus définitifs, plus généralement acceptés. Mais ces questions techniques, quel que soit leur intérêt, ne se rapportent qu'à la forme, à l'expression. Il y a, dans les poèmes que nous allons étudier, quelque chose d'infiniment supérieur à cet ordre de considérations. Ce qui importe chez les poètes de l'A. T., comme après tout chez ceux de toute langue et de toute nation, ce n'est pas tant leur virtuosité, c'est le souffle qui les a animés, les pensées et les sentiments qu'ils ont exprimés. Pour en subir l'attrait, il n'est point nécessaire de s'attarder sur les détails de forme; il suffit de lire et de se laisser gagner par l'inspiration des psalmistes et des autres écrivains que nous allons passer en revue.

§ **288**. Le livre des Psaumes forme avec ceux des Proverbes et de Job une trilogie que l'on retrouve aussi bien dans la Bible grecque que dans celle de la synagogue. L'ordre seul est différent : tandis que dans la Bible hébraïque nous avons en premier les Psaumes, puis les Proverbes et enfin Job, ce dernier prend la tête dans toutes les versions, et c'est ainsi que, dans nos Bibles, nous sommes accoutumés à la succession : Job, Psaumes, Proverbes. Le rang assigné aux Psaumes par les Juifs a son importance et ne doit pas être perdu de vue. On doit s'en souvenir en lisant le célèbre passage de Luc **24** 44 (« ....dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes »). Il est également urgent d'en

Digitized by Google

tenir compte pour s'expliquer l'origine de la collection des Ketoubim. Le livre des Psaumes étant, comme on le verra plus loin, le recueil de chants du judaïsme postexilique, il est naturel qu'on l'ait adjoint aux livres déjà groupés de la Thora et des Nebiim. Il est devenu ainsi le point de départ d'une série nouvelle.

Les massorètes ont attesté à leur manière l'étroite parenté qui unissait les trois livres des Psaumes, des Proverbes et de Job, en les munissant d'un système d'accentuation à part, différent de celui qu'ils ont appliqué à tous les autres livres de l'A. T. Il en résulte que le Cantique et les Lamentations, livres poétiques au premier chef, se trouvent séparés à cet égard de leurs congénères et classés avec la grande masse des autres écrits bibliques. Si donc nous avons employé plus haut le terme de trilogie, ce n'est pas que les trois livres en question aient une communauté d'origine, d'auteur ou de nature, mais c'est qu'ils paraissent avoir été de bonne heure rattachés les uns aux autres et avoir constitué un groupement à part en tête du recueil des Ketoubim.

§ **289**. Le livre des Psaumes porte dans la Bible hébraïque le nom de *Sépher Tehillim*. Sépher, qui signifie livre, est une dénomination qui s'applique à tous les écrits de l'A. T. Quant à Tehillim, quelquefois contracté en Tillim (ou encore Tillin, avec la désinence araméenne), c'est le pluriel du mot *tehilla* qui signifie louange[1]. Plusieurs Pères de l'Eglise connaissent cette désignation qu'ils rendent en grec par *θελείμ, θιλλήν,* etc. Mais nous n'avons aucun exemple de l'emploi de cette appellation avant l'ère chrétienne, et nous ne pouvons dire à quelle époque elle a pris naissance parmi les Juifs. Par contre, sur la foi d'un témoin plus ancien, la version des Septante, citée par les écrivains du N. T., nous savons quel était, probablement dès le second siècle avant notre ère, le nom usité en grec. C'était celui-là même que nous employons encore dans

[1] Ce mot est dérivé de la racine *halal*, d'où vient aussi la locution alléluia (proprement *halelou-ya*, louez l'Eternel). Un seul psaume, le **145**, a dans sa suscription le titre tehilla. Celui-ci fait d'ailleurs au pluriel, dans l'hébreu de l'A. T., *tehilloth*, forme féminine (Ex. **15** 11, Ps. **22** 4, **78** 4, Es. **60** 6, etc.), tandis que le pluriel masculin tehillim ne s'y rencontre jamais.

Digitized by Google

toutes les langues modernes, celui de psaumes. Ce terme, ψαλμός, signifie à proprement parler un chant exécuté avec accompagnement d'instruments à cordes. Le mot hébreu correspondant n'est pas tehilla, mais bien *mizmor*, que nous retrouverons plus loin et qui figure dans les suscriptions de nombreux psaumes. Ainsi, lorsque dans nos Bibles françaises nous nous servons de l'expression : le livre des Psaumes, nous nous conformons à l'usage grec, alors que, pour suivre la coutume juive, nous devrions dire le livre des Louanges. Rappelons au surplus qu'à l'origine et pendant longtemps les livres bibliques n'ont pas eu de titres ; ceux qu'ils ont fini par porter leur viennent des juifs d'une époque postérieure, palestiniens ou alexandrins.

§ **290**. Après ces préliminaires relatifs au titre, abordons le livre lui-même. Celui-ci se présente à nous comme une collection de poèmes nombreux, de dimensions inégales, et qui offre, à d'autres égards encore, une grande diversité. La raison d'être de ce groupement nous apparaît comme d'ordre liturgique : c'est en vue d'un usage commun qu'on les a rassemblés. Quelle que soit leur origine première, ces compositions poétiques d'auteurs différents et d'époques diverses ont été adaptées à un seul et même usage : le chant religieux chez les Juifs. A dessein, nous ne disons pas le chant religieux dans le temple de Jérusalem, car il faudrait démontrer que, dans ce sanctuaire, on chantait les cantiques du Psautier, qu'on n'en chantait pas d'autres, qu'on les chantait tous, enfin qu'on ne les chantait pas ailleurs. Il se pourrait qu'il en fût ainsi, mais nous n'en avons pas la preuve, et il est légitime de supposer qu'en dehors du temple, dans la vie publique et privée des Juifs, le Psautier avait sa place marquée. Quoi qu'il en soit de ce point secondaire, ce qu'il importe de noter, c'est que l'unité du livre des Psaumes n'est pas une unité d'origine, mais une unité de destination. A cet égard, on voit se reproduire pour le Psautier, sur une plus petite échelle, le même phénomène que l'on peut constater pour l'A. T. dans son ensemble.

Le Psautier se compose de 150 psaumes ; sur cette question de nombre les versions anciennes concordent toutes avec

Digitized by Google

la Bible hébraïque. Les Septante, il est vrai, ont un Ps. **151** (dont le sujet est le combat de David avec Goliath), mais avec la mention expresse : « en dehors du nombre » (ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ). Et sur un autre point encore que sur le chiffre total, l'unanimité règne entre tous les anciens témoins : l'ordre des 150 psaumes est partout le même, il n'y a pas d'interversions et de transpositions.

En revanche, il y a quelque fluctuation dans la façon de numéroter les psaumes, ce qui implique une répartition différente du contenu de ces poèmes. Nous nous bornerons à comparer à cet égard la version des Septante avec la Bible hébraïque. L'arrangement de cette dernière est connu de nos lecteurs, car c'est celui que reproduisent nos versions protestantes françaises. Décrivons donc l'agencement adopté dans la version alexandrine. Celle-ci marche d'accord avec l'original pour les Ps. **1-8**. Puis, réunissant en un seul les Ps. **9** et **10** de l'hébreu, elle en fait le Ps. **9**. Ensuite elle compte naturellement comme Ps. **10-112** les Ps. **11-113** de la Bible massorétique. Sur tout ce long parcours, il y a un désaccord constant d'une unité entre les deux textes : le Ps. **51** de l'hébreu par exemple est le Ps. **50** des Septante. Plus loin, les Ps. **114** et **115** sont de nouveau combinés en un seul par la version grecque qui en fait son Ps. **113**. Mais aussitôt après elle coupe en deux le **116** hébr. qui donne **114** et **115** gr. En conséquence **117-146** hébr. correspondent à **116-145** gr. Après quoi, **147** hébr. étant dédoublé en **146** et **147** gr., les deux textes se retrouvent d'accord pour **148-150**[1]. En présence de ce fait il est bon de noter qu'une citation du Psautier peut être faite tantôt d'après l'un, tantôt d'après l'autre de ces deux systèmes. Il sera donc toujours prudent, lorsqu'on ne trouve pas d'emblée le passage qu'on cherche, de recourir au psaume qui précède ou à celui qui suit.

Même là où la Bible hébraïque et la version alexandrine

[1] En d'autres termes les Septante réunissent en un seul les Ps. **9** et **10** et les Ps. **114** et **115** de la Bible hébraïque et séparent en deux les Ps. **116** et **147**. Dans le premier cas (**9** et **10**) les Septante ont raison ; dans les trois autres l'arrangement de l'hébreu paraît préférable.

Digitized by Google

ont adopté la même division, celle-ci n'est pas toujours correcte ; elle nécessite souvent une revision. Ainsi, il est presque universellement admis que les Ps. **42** et **43** forment un seul poème dont le **43** constitue la troisième strophe, avec la même structure et le même refrain que dans les deux précédentes. Peut-être, pensent quelques auteurs, y aurait-il également lieu de réunir les Ps. **113** et **114**, **117** et **118**, **134** et **135** ; mais je ne saurais me ranger à cet avis. D'autre part, plusieurs psaumes pourraient être partagés en deux : ainsi **19** (1-7, 8-15), **24** (1-6, 7-10), **27** (2-6, 7-14), **144** (1-11, 12-15). Certains psaumes se trouvent, en tout ou en partie, à double dans le Psautier : **14** = **53**, **40** 14-18 = **70**, **57** 8-12 + **60** 7-14 = **108**. C'est là un fait important au point de vue de la provenance et de la formation du recueil.

Remarquons enfin que la manière de numéroter les psaumes peut avoir varié au cours des siècles. A cet égard, un indice à recueillir est Act. **13** 33, où, suivant certains manuscrits[1], une parole de Ps. **2** 7 est présentée comme étant « dans le premier psaume », ce qui peut s'expliquer de deux manières : ou bien l'on considérait alors les Ps. **1** et **2** comme n'en formant qu'un, ou bien le Ps. **1** était traité comme un préambule et ne comptait pas dans la série des psaumes numérotés.

§ **291**. La division du Psautier en 150 psaumes n'est pas la seule que la Bible contienne. Il en existe une autre qui, par un phénomène assez surprenant, n'est pour ainsi dire pas connue : c'est la division en cinq livres. Ceux-là mêmes qui prennent le plus au sérieux la division — purement artificielle d'ailleurs, — des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, paraissent ignorer que le Psautier a été partagé, tout aussi bien, en livres distincts ; il est vrai que ces livres séparés n'empêchent pas que les psaumes soient numérotés d'une façon continue de **1-150**, et qu'ils ne figurent par conséquent pas dans les citations qu'on fait du Psautier. Pour nous, qui considérons chacun des livres bibliques susmen-

[1] Il y a plutôt lieu d'admettre cette leçon-là comme originale ; en effet autant on s'explique la correction de « premier » en « deuxième », autant on comprendrait peu le changement inverse.

Digitized by Google

tionnés (Samuel, Rois, Chroniques) comme formant une unité, qui attachons plus d'importance à l'idée de la Thora prise en bloc qu'à sa division en cinq livres, qui traitons les Douze prophètes comme un seul volume et rattachons étroitement Esdras et Néhémie aux Chroniques, pour nous, dis-je, il n'y a pas de raison majeure pour accorder grande importance au partage du Psautier en cinq livres. Mais quant à ceux qui s'en tiennent à la division extérieure de nos Bibles et qui semblent attacher une sorte de valeur symbolique et presque mystique aux « trente-neuf livres de l'A. T. », ils devraient, pour être conséquents, faire entrer en ligne de compte la division du Psautier en cinq. Il y aurait même là matière à un rapprochement avec la Loi, rapprochement qu'ont certainement fait les docteurs juifs lorsque, après avoir partagé la Thora en cinq livres, ils ont fait la même opération pour le Psautier[1].

Le partage en cinq livres remonte vraisemblablement au Ier siècle de l'ère chrétienne ; il ne s'est pas fait à l'aventure ; il n'a pas été non plus influencé par des considérations purement numériques, comme si, divisant le nombre 150 par 5, on avait simplement assigné 30 psaumes à chaque livre. Les auteurs de la division ont procédé d'une façon plus intelligente : ils ont tiré parti de certaines particularités que présentait le texte du recueil et qui favorisaient leur entreprise.

Les cinq livres du Psautier se partagent comme suit : Premier livre : Ps. **1-41**. — Second livre : Ps. **42-72**. — Troisième livre : Ps. **73-89**. — Quatrième livre : Ps. **90-106**. — Cinquième livre : Ps. **107-150**.

A la fin de chacun de ces livres nous trouvons une doxologie. Ces formules varient ; voici comment elles se présentent :

Premier livre (Ps. **41** 14) : « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité[2] ! Amen ! amen ! »

[1] Il se pourrait qu'on dût établir également une relation entre la division du Psautier en cinq et le recueil des cinq Meguilloth qui, comme nous le verrons, servaient à l'usage liturgique dans cinq fêtes religieuses des juifs. Mais il est impossible de déterminer quel peut être ce rapport.

[2] Ou « de siècle en siècle », ou « d'âge en âge », ou encore « de durée

Digitized by Google

Second livre (Ps. **72** 18-20) : « Béni soit l'Eternel Dieu, le Dieu d'Israël qui seul fait des prodiges ! Béni soit à jamais son nom glorieux ! Que toute la terre soit remplie de sa gloire ! Amen ! Amen ! — Fin des prières de David, fils d'Isaï [1]. »

Troisième livre (Ps. **89** 53) : « Béni soit à jamais l'Eternel ! Amen ! amen ! »

Quatrième livre (Ps. **106** 48) : « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité ! Et que tout le peuple dise : Amen ! Louez l'Eternel ! »

Enfin le cinquième livre ne se termine pas par une formule semblable à celles que nous venons de citer. Toutefois le dernier psaume (**150**) est de telle nature qu'il peut à bon droit être envisagé comme constituant lui-même la doxologie terminale du cinquième livre et en même temps celle du Psautier dans son ensemble.

Ces formules doxologiques, qui marquent la fin des divers livres du Psautier, soulèvent, quant à leur origine, un problème difficile à résoudre.

Sont-elles contemporaines de la division du Psautier en cinq livres ? y ont-elles été introduites par les auteurs mêmes de ce partage ?

Ou bien sont-elles plus anciennes ? doit-on les considérer comme ayant préexisté à la division en cinq livres et, dans ce cas, comme l'ayant facilitée, on peut même dire imposée par leur présence ?

Ou bien enfin y a-t-il lieu d'établir une distinction entre les diverses doxologies, de leur attribuer des provenances différentes et une ancienneté plus ou moins grande ?

Pour répondre à ces questions, il faudrait entamer une discussion de détail qui nous mènerait fort loin et serait hors de proportion avec l'importance du sujet. Bornons-nous à dire

en durée ». Le mot hébreu *olam* est celui auquel correspond dans le N. T. *αἰών*, rendu ordinairement (et faute de mieux) par siècle.

[1] Il va sans dire que ces derniers mots (72 20) ne font pas partie de la doxologie. Ils constituent un renseignement des plus précieux pour l'histoire de la formation graduelle du Psautier.

Digitized by Google

que la seconde et la troisième solutions, combinées, nous semblent préférables à la première.

§ **292**. Avant d'aborder l'étude des renseignements que fournissent les suscriptions des psaumes, nous avons à présenter deux remarques préalables, d'importance très inégale. La seconde, en effet, comporte de sérieuses conséquences, dont il faut tenir compte dans tout essai d'établir une théorie de la formation historique du Psautier; la première, au contraire, offre simplement un intérêt de curiosité littéraire. Ce qui les rapproche, c'est qu'elles ont trait toutes deux à des particularités qui distinguent, au point de vue de la forme, un certain nombre de cantiques du Psautier.

Notre première remarque se rapporte à un phénomène qu'on rencontre dans un nombre limité de psaumes, dispersés d'un bout à l'autre du recueil. Il s'agit de ce qu'on appelle la structure alphabétique. Ces poèmes sont des acrostiches dont les versets commencent à tour de rôle par les lettres hébraïques, dans l'ordre même de l'alphabet. Ainsi le premier verset débute par un *aleph*, le second par un *beth*, etc. Le nombre des versets de ces psaumes est naturellement 22 ou un multiple de 22. Voici la liste des psaumes alphabétiques : **25**, **34**, **37**, **111**, **112**, **119**, **145**, auxquels il faut ajouter **9** et **10** qui, réunis, forment un acrostiche alphabétique. Certaines irrégularités se sont glissées dans le texte. Le verset *vav* manque dans **25**, le verset *aïn* dans **34** et le verset *nun* dans **145**. Les Ps. **25** et **34** ont chacun un verset supplémentaire. Dans la plupart, ce sont les versets qui commencent chacun par la lettre de l'acrostiche, mais dans **111** et **112** ce sont les demi-versets, dans **37** chaque lettre vaut pour deux versets consécutifs, enfin dans **119** la structure atteint un maximum de complexité : ce psaume se compose de 22 strophes, de 8 versets chacune; les 8 versets de la première strophe commencent chacun par *aleph*, les 8 versets de la seconde strophe par *beth*, et ainsi de suite; c'est un véritable tour de force[1].

[1] Nos anciennes Bibles françaises inséraient consciencieusement dans leur texte les noms des lettres hébraïques au début des versets ou des strophes des psaumes alphabétiques. Ce procédé quelque peu naïf entraînait parfois

Digitized by Google

Il serait intéressant de savoir le mobile qui a poussé certains poètes hébreux à employer la forme de l'acrostiche alphabétique. Malheureusement on ne possède aucune information à cet égard, et les conjectures que l'on a pu énoncer ne donnent pas de résultats satisfaisants. On a dit, par exemple, que l'ordre alphabétique avait été parfois adopté à titre de système artificiel de groupement, lorsque le sujet traité était très général et ne prêtait pas à un développement logique. Mais cet essai d'explication est très loin de résoudre le problème, et ne saurait, en tout cas, s'appliquer au livre des Lamentations qui, comme on le verra plus loin, fournit quatre exemples caractérisés du genre alphabétique [1].

§ **293.** Notre deuxième remarque au sujet de la forme que revêtent un certain nombre de psaumes a une portée beaucoup plus considérable que la précédente; elle se rapporte à l'emploi alternant des noms de Dieu, Yahvé et Elohim. Il y a, en effet, des psaumes yahvistes et des psaumes élohistes; mais, hâtons-nous de le dire, cette question se présente ici tout autrement que dans le Pentateuque. Là, c'étaient des considérations de l'ordre historique qui excluaient de certains documents l'emploi du nom de Yahvé avant une époque déterminée. Dans le Psautier, la cause du phénomène en apparence analogue doit être cherchée sur le terrain purement religieux. On sait que peu à peu, au cours de la période postexilique, les Juifs ont été saisis de scrupules à l'endroit du nom de Yahvé, du tétragramme sacré que l'on redoutait de prononcer. De là, dans la lecture du texte hébreu, la substitution constante du mot Seigneur au mot Yahvé; de là éga-

dans la lecture publique des conséquences bizarres, et les non-initiés risquaient de se faire d'étranges idées sur le sens de ces vocables mystérieux. C'est donc avec raison que nos versions les plus modernes ont rompu avec cet usage, mais, à l'exception de la Bible annotée, elles sont tombées dans un autre extrême, également fâcheux, en faisant disparaître toute mention du caractère spécial des poèmes alphabétiques. Il y aurait lieu de le signaler par une note, en expliquant, une fois pour toutes, ce qui concerne ces acrostiches.

[1] Outre les psaumes indiqués ci-dessus et Lam. **1-4**, l'A. T. renferme encore en fait de poèmes alphabétiques : Prov. **31** 10-31, Nah. **1** 2-2 1, 3, Sir. **51** 13-30.

Digitized by Google

lement, dans la version des Septante, la transcription systématique du tétragramme par *ὁ Κύριος*, le Seigneur ; de là aussi l'emploi exclusif d'Elohim dans l'Ecclésiaste et la préférence du livre des Chroniques pour ce terme. Selon toute apparence le nom de Yahvé, qui figurait originairement dans tous les psaumes, a été systématiquement remplacé dans un certain nombre d'entre eux par Elohim. Or il est du plus haut intérêt de constater quels sont les psaumes élohistes ; ils se trouvent groupés à part.

Le premier livre du Psautier (**1-41**) est en entier composé de psaumes yahvistes. On y lit 272 fois le nom de Yahvé, 15 fois seulement celui d'Elohim.

Dans le second livre (**42-72**) en revanche, nous rencontrons un recueil élohiste [1] : Elohim s'y trouve 164 fois, Yahvé 30 fois seulement.

A première vue le troisième livre (**73-89**) paraît n'appartenir en bloc ni à l'une, ni à l'autre des deux catégories, car il contient 44 Yahvé et 43 Elohim. Mais un examen plus attentif montre bientôt qu'il faut le diviser en deux sections. La première (**73-83**) est élohiste : 13 Yahvé, 36 Elohim. La seconde (**84-89**) est yahviste : 31 Yahvé, 7 Elohim.

Le quatrième livre (**90-106**) est exclusivement yahviste : 103 Yahvé, 0 Elohim.

Le cinquième (**107-150**) l'est également : 236 Yahvé, 7 Elohim. Encore faut-il observer que, sur ces 7 Elohim, 6 appartiennent au Ps. **108**, lequel est la répétition de deux péricopes des Ps. **57** et **60**, élohistes, appartenant au second livre. Le septième Elohim est dans **144** 9.

Peut-être s'étonnera-t-on de voir que tous ces psaumes ne se présentent pas avec l'aspect exclusif que revêtent ceux du quatrième, et nous pouvons bien ajouter du cinquième livre. Il est de fait que dans les trois premiers la distinction n'est pas aussi tranchée. Si nous cherchons l'explication de ce fait, nous aurons d'abord à établir une différence entre les psaumes yahvistes et les psaumes élohistes. Dans les premiers,

[1] La doxologie terminale du second livre du Psautier (**72** 18-19) renferme le nom de Yahvé, ce qui paraît exclure l'hypothèse qu'elle ait pu être spécialement rédigée en vue d'un recueil élohiste.

Digitized by Google

où Yahvé prédomine, il n'y a pas de raison pour qu'on ne rencontre pas subsidiairement Elohim. Les Juifs, alors qu'ils se servaient couramment du tétragramme, pouvaient occasionnellement, pour varier, et surtout en poésie, employer une expression qui, en pratique, était équivalente. Le cas des psaumes élohistes offre de plus grandes difficultés. En effet, si le but avoué est d'éliminer le nom divin, trop sacré pour être prononcé par des lèvres humaines, une demi-mesure ne se justifie pas : il faudrait une suppression radicale. Or dans les psaumes élohistes il subsiste un certain nombre de Yahvé : 43 en tout contre 210 Elohim. On peut sans doute admettre que quelques-uns d'entre eux ont été réintroduits après coup par l'inattention des copistes. Toutefois ceux-ci ne sauraient être rendus responsables de tout, et l'on est bien forcé d'admettre que, pour un motif ou pour un autre, lors de l'arrangement systématique des psaumes élohistes, il s'est passé quelque chose que nous ignorons et que l'opération ne s'est pas faite d'une façon tout à fait uniforme.

§ **294**. Les psaumes du recueil, ou, pour mieux dire, la plupart d'entre eux sont munis de suscriptions qu'il est nécessaire d'étudier pour pouvoir ensuite établir une hypothèse concernant la provenance et la formation graduelle du Psautier. Dès longtemps l'usage a prévalu de désigner sous le nom de « psaumes orphelins » ceux qui sont totalement dépourvus d'une suscription quelconque ; cette appellation est fort commode, et nous l'emploierons volontiers. Il faut du reste se garder de la confondre avec une autre, celle de « psaumes anonymes », donnée à ceux qui ne sont pas placés expressément sous le nom d'un personnage tel que David, Asaph, etc. Tous les psaumes orphelins — on le comprend, — sont forcément anonymes, mais la réciproque n'est pas vraie : un psaume anonyme peut avoir une suscription dans laquelle figurent des indications variées, mais aucun nom propre.

Les psaumes orphelins sont au nombre de 34, à savoir 4 dans le Ier livre (**1**, **2**, **10**, **33**), 2 dans le IIe (**43**, **71**), 0 dans le IIIe, 10 dans le IVe (**91**, **93-97**, **99**, **104-106**), 18 enfin dans le Ve (**107**, **111-119**, **135-137**, **146-150**). La disproportion, comme on le voit, est fort grande, puisque 28

Digitized by Google

psaumes orphelins sur 34 appartiennent aux deux derniers livres. Encore faut-il ajouter que les 6 imputables aux trois premiers livres doivent être réduits à un chiffre plus faible. En effet, les Ps. **10** et **43** ne sont pas autre chose que la suite des Ps. **9** et **42**. Le Ps. **33** porte, dans la version des Septante, le nom de David; le Ps. **71** également, avec quelques mots complémentaires (« de Jonadab et des premiers déportés »). Resteraient donc seuls les Ps. **1** et **2** qui peuvent à bon droit — le premier en tout cas, le second assez vraisemblablement, — être considérés comme jouant le rôle de prologue. Ces observations, ainsi qu'on le verra plus loin, ont leur importance dans l'histoire de la formation du Psautier.

Deux remarques préalables s'imposent à propos des suscriptions en général. La première, c'est qu'elles doivent renfermer, tout au moins partiellement, des données relativement anciennes, puisque plusieurs des termes qui y figurent étaient déjà inintelligibles pour les auteurs de la version alexandrine. En revanche — et c'est la seconde remarque, — cette même traduction des Septante prouve que le contenu des suscriptions n'a pas été dès l'abord fixe et immuable : le Psautier grec renferme dans les suscriptions maintes données étrangères au texte hébreu. Ces indications des Septante méritent d'être prises en sérieuse considération, à côté de celles que fournit la Bible massorétique.

Les suscriptions des Psaumes portent sur divers points; on peut classer les informations qu'elles donnent en quatre catégories : 1° celles qui se rapportent à un personnage, auquel le psaume est attribué; 2° celles qui mentionnent les circonstances historiques de la composition du psaume; 3° celles qui ont trait à la nature du poème; 4° celles enfin qui concernent l'usage liturgique, l'exécution musicale, la mélodie, etc. [1]

[1] Dans nos principales versions françaises, comme dans la Bible hébraïque, la suscription est traitée comme faisant partie du psaume et numérotée comme v. 1 (parfois v. 1-2), en sorte que le cantique lui-même ne commence qu'avec le v. 2 (ou 3). Dans d'autres traductions, telles que la version dite de Lausanne et la Bible anglaise, le compte des versets se fait

Digitized by Google

I. Indications personnelles.

§ **295**. Nos lecteurs seront peut-être surpris de voir que nous employons ici une expression quelque peu vague et que nous évitons le terme précis : indications d'auteurs. Nous le faisons à dessein, pour ne pas préjuger la solution d'un problème délicat et complexe. Voici quels sont les faits. En tête d'un grand nombre de psaumes, on lit des noms de personnages, précédés de la préposition hébraïque *le* (לְ, *lamed*) ; ainsi *LeDavid*, *LeAsaph*, etc. Le sens ordinaire de cette préposition est « à, pour » ; elle sert à exprimer le datif et non pas le génitif, que l'hébreu rend d'une autre manière. Toutefois la transition de l'une de ces significations à l'autre est aisée. Quand on parle d'un objet appartenant à (ou ressortissant à) un homme, cela équivaut à désigner celui-ci comme possesseur ou comme auteur. Il ne faut donc pas s'étonner si, dans l'interprétation des suscriptions des psaumes, on a vu généralement, dans le lamed accompagnant un nom propre, l'intention de désigner l'auteur du cantique ; on en parle traditionnellement comme du *lamed auctoris*. Il convient toutefois de noter que le plus ancien témoin, à savoir la version des Septante, a employé le datif et non le génitif : τῷ et non pas τοῦ. Sans nous prononcer pour le moment sur le fond de la question, nous nous servirons provisoirement du terme usuel, et nous dirons « les auteurs des psaumes » en parlant des personnages dont le nom, précédé du lamed, est énoncé dans les suscriptions. Ces « auteurs » sont au nombre de 9.

1° « Moïse, homme de Dieu » est nommé en tête du Ps. **90**.

2° David figure dans la suscription de 73 psaumes, à savoir : **3-9**, **11-32**, **34-41**, **51-65**, **68-70**, **86**, **101**, **103**, **108-110**, **122**, **124**, **131**, **133**, **138-145**. Quelques manuscrits hébreux lui attribuent aussi **66** et **67**. Les Septante le

autrement, la suscription étant laissée en dehors. Il faut se souvenir de cette particularité quand on a quelque peine à retrouver une citation tirée d'un psaume.

Digitized by Google

nomment encore pour les Ps. **33**, **71**, **91**, **93-99**, **104**, et dans quelques manuscrits pour **1**, **2** et **42** ; en revanche ils omettent David aux Ps. **122**, **124**, **131** et **133**.

3° Salomon : deux psaumes, **72** et **127**. Les Septante ne le nomment pas pour **127**.

4° Asaph est indiqué comme « auteur » de 12 psaumes : **50**, **73-83**. Ce personnage n'est jamais mentionné dans les livres de Samuel et des Rois, mais bien dans I Chron. **6** 39 ss., **15** 17, 19, **16** 5-7, 37, **25** 1, 2, 6, 9, II Chron. **29** 30, Néh. **12** 46. C'est un contemporain de David, célèbre comme musicien et qualifié aussi de « voyant »[1] (II Chron. **29** 30). Il importe d'ajouter que sa descendance est mentionnée comme vouée au chant sacré, et cela dans la période préexilique (II Chron. **5** 12, **29** 13, **35** 15) et postexilique (Esdr. **2** 41, **3** 10, Néh. **7** 44, **11** 17).

5° Héman (Ps. **88**) et 6° Ethan (Ps. **89**) sont tous deux qualifiés d'Ezrachites. Ce sont des sages renommés, contemporains de Salomon, cités dans I Rois **4** 31, où Ethan (mais non pas Héman) est aussi traité d'Ezrachite. Le sens de ce terme est descendant de Zérach, fils de Juda (Gen. **38** 30), et en effet Ethan et Héman sont nommés par I Chron. **2** 6 comme fils de Zérach et par conséquent judaïtes. D'autre part, d'après I Chron. **6** 33, 44, Héman, « le chantre », et Ethan sont des lévites établis par David pour diriger le chant dans le sanctuaire de l'Eternel. Voir aussi **15** 17, 19, **16** 41, 42, comp. **16** 4. Les noms d'Héman et d'Ethan sont associés, dans les textes de I Chron. **6**, **15**, **16**, à celui d'Asaph. Dans **16** 41, 42, le nom d'Ethan est remplacé par celui de Jeduthun, dont il sera reparlé plus bas. Voir aussi II Chron. **5** 12, **29** 13-14, **35** 15, Néh. **11** 17.

7° Les fils de Koré ont 11 psaumes sous leur nom : **42**, **44-49**, **84**, **85**, **87** et **88**. Ce sont les descendants du lévite Koré (Ex. **6** 21, Nombr. **16** 1 ss., **26** 11 P ; ce dernier passage relève expressément le fait que, lors de la mort de Koré, ses fils ne périrent pas avec lui). D'après les Chroniques ils remplissaient sous le règne de David les fonctions de chantres

[1] Dans Matth. **13** 35, une citation d'un psaume d'Asaph (**78** 2) est introduite par ces mots : « ...ce qui avait été dit par le prophète... ».

Digitized by Google

et de portiers du temple (I **6** 37, **9** 19, **26** 1-19); ils sont également mentionnés comme chantres sous Josaphat (II **20** 19). Le Ps. **88** est assigné à la fois à Héman et aux fils de Koré, ce qui n'a rien de surprenant, Héman lui-même appartenant à la descendance de Koré (I Chron. **6** 33-38) et étant présenté dans les Chroniques comme exerçant au temps de David les fonctions de chef des chantres de sa famille.

8° Le Ps. **39** est assigné en même temps qu'à David à un personnage nommé Jeduthun qui, comme nous l'avons vu déjà, est une autre désignation d'Ethan (I Chron. **16** 41, 42, **25** 1, 3, 6, II **5** 12, **29** 14, **35** 15, Néh. **11** 17). Ce même nom figure encore dans la suscription du Ps. **62**, à côté de David, et dans celle du Ps. **77**, à côté d'Asaph. Seulement dans ces deux derniers passages, au lieu d'être, comme au Ps. **39**, accompagné de la préposition habituelle *le*, il est précédé d'une préposition (*al*) qui signifie sur, et se trouve ainsi transformé de nom d'homme en indication de mélodie. Ce changement de préposition est fort ancien : les Septante l'attestent déjà [1].

9° La mention la plus fréquente, après celle de David, est celle du « maître-chantre », comme s'exprimaient nos anciennes versions. Certaines versions modernes disent : « le chef des chantres »; on pourrait dire également « le directeur du chant » ou « le chef de musique ». En effet le verbe dont ce mot est le participe actif signifie présider, diriger, et spécialement dans le sens musical (I Chron. **15** 21). Le nom de ce personnage est accompagné de la même préposition *le* que ceux de David, de Salomon, d'Asaph, etc. ; il n'y a donc aucune raison valable pour varier en français la traduction de cette particule et mettre, comme font nos versions : « Au chef des chantres. De David ». Encore moins est-il légitime d'écrire, comme le vieil Ostervald : « Psaume de David donné au maître chantre », en intervertissant l'ordre des termes et en introduisant le mot « donné ». Ce qui a poussé sans doute à adopter cette traduction inconséquente, c'est que,

[1] La version (non revisée) d'Ostervald traduisait : « d'entre les enfants de Jeduthun », ce qui est inadmissible. Cette fausse interprétation a surnagé dans Ostervald revisé, non pas au Ps. **62**, mais au Ps. **77**.

Digitized by Google

presque toujours, la mention du chef des chantres coïncide, dans une même suscription, avec celle d'un des noms propres énumérés ci-dessus. Voici la liste des psaumes où on la rencontre[1], au nombre de 55 : *a*) avec David : **4-6**, **8**, **9**, **11-14**, **18-22**, **31**, **36**, **39** (en outre avec Jeduthun), **40**, **41**, **51-61**, **62** (avec Jeduthun), **64**, **65**, **68-70**, **109**, **139**, **140** ; *b*) avec les fils de Koré : **42**, **44-47**, **49**, **84**, **85**, **88** (en outre avec Héman); *c*) avec Asaph : **75**, **76**, **77** (avec Jeduthun), **80**, **81** ; *d*) dans deux psaumes anonymes (voir toutefois plus haut les indications de quelques manuscrits) : **66**, **67**.

Influencées sans doute par le même motif qui a dicté à nos versions modernes leur traduction « *au* chef des chantres », les versions antiques n'ont pas davantage classé le maître-chantre parmi les auteurs présumés de psaumes. Elles se sont même encore plus écartées du sens le plus fréquemment adopté aujourd'hui, et ont eu recours à des traductions qui dénotent de leur part des conjectures et des tâtonnements. Ainsi les Septante traduisent : *εἰς τὸ τέλος* ; Théodotion : *εἰς τὸ νῖκος*; Aquilas : *τῷ νικοποιῷ*; Jérôme : *victori*. Nous avons peine à deviner ce qu'ils ont pu se représenter par là.

II. Indications historiques.

§ **296**. Un petit nombre de psaumes, 14 en tout, ont dans leurs suscriptions la mention d'un fait historique à l'occasion duquel le poème aurait été composé. Tous ces psaumes portent le nom de David, et sont contenus, sauf un, dans les deux premiers livres du Psautier, en majorité dans le second livre. En voici la liste : **3**, **7**, **18**, **30**, **34**, **51**, **52**, **54**, **56**, **57**, **59**, **60**, **63**, **142**. Toutes ces indications se rapportent à des faits connus de la vie de David, relatés dans le livre de Samuel. Une seule fait exception, celle du Ps. **7** : « ...au sujet de Cusch, Benjamite »; ce personnage est totalement inconnu. On pourrait y voir Schimeï ; d'autres ont pensé au Cuschi de II Sam. **18** 21-32 (?). Les autres suscriptions ont

[1] Il faut y ajouter Hab. 3 19.

Digitized by Google

trait aux faits suivants : la tentative de Saül pour s'emparer de David dans sa maison (**59**), David à Gath (**34** et **56**), la dénonciation de Doëg (**52**), celle des Ziphiens (**54**), David dans le désert de Juda (**63**) et spécialement dans la caverne (**57**, **142**), la guerre contre les Syriens et les Edomites (**60**), l'adultère avec Bath-Schéba (**51**), la fuite devant Absalom (**3**). A cette classification chronologique échappent deux des psaumes énumérés ci-dessus, le **18**, qui se trouve aussi dans II Sam. **22** et qui est daté du moment où « l'Eternel eut délivré David de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül », et le **30**, intitulé : « Pour la dédicace de la maison ». Il se pourrait d'ailleurs que cette dernière indication fût plutôt liturgique qu'historique et s'appliquât à l'emploi de ce cantique en certains jours de fête plutôt qu'à l'occasion où il fut composé. Il faut encore noter que, au Ps. **60**, Joab est nommé comme vainqueur des Edomites, tandis que II Sam. **8** 13 attribue cette qualité à David et I Chron. **18** 12 à Abischaï, et surtout que, dans la suscription du Ps. **34**, le nom d'Akisch, roi de Gath (I Sam. **21** 10-15) est remplacé par celui d'Abimélec (comp. Gen. **20** 1-18, **21** 22-34, **26** 1-31). D'autre part on peut remarquer que le texte des indications historiques est habituellement rédigé dans les termes mêmes dont s'est servi le livre de Samuel.

III. Indications du « genre poétique ».

§ **297**. Beaucoup de psaumes portent, dans leurs suscriptions, un titre qui les classe dans une certaine catégorie de poèmes. La plus fréquente de ces désignations est 1° *mizmor*, le ψαλμός des Septante, notre « psaume ». Comme il a été dit plus haut, ce terme s'applique à un morceau chanté avec accompagnement de musique. On le rencontre 57 fois dans le recueil.

2° Le mot tout à fait général qui désigne un chant lyrique, *schir*, se rencontre une seule fois[1] tout seul (**46**), mais treize

[1] Le mot schir, ou plus exactement son équivalent féminin *schira*, se trouve employé incidemment dans l'indication historique de la suscription du Ps. **18** (comp. II Sam. **22** 1).

Digitized by Google

fois associé à mizmor. Nous lisons 8 fois mizmor schir et 5 fois schir mizmor. En outre schir se trouve employé dans la locution *schir yedidoth*, chant d'amour (**45**) et dans une autre, plus fréquente, que nous allons étudier à part.

3° Quinze psaumes (**121-134**) forment un groupe nettement délimité; chacun d'eux est intitulé « cantique (schir) des (ou : pour les) *maaloth* ». Ce mot est un substantif au pluriel, dérivé du verbe monter; ce sont donc les « cantiques des montées ». Mais dans quel sens prendre ce terme? Les diverses interprétations proposées peuvent se ramener aux trois suivantes. Pour les uns, le mot doit être pris au sens propre, pour ainsi dire matériel et local : les maaloth seraient les degrés, les marches d'escalier du temple, sur lesquelles, suppose-t-on, on aurait chanté ces psaumes dans les jours de fête. D'après une autre explication, les montées seraient les voyages, les pèlerinages entrepris périodiquement pour se rendre de partout à la capitale, en vue des solennités religieuses[1] : on sait que « monter à Jérusalem » était l'expression courante. Enfin, d'après un troisième système, maaloth devrait s'entendre figurément, soit au point de vue littéraire, soit au point de vue musical, dans le sens de gradation : le texte de ces poèmes offrirait, dit-on, certaines particularités qui justifieraient cette appellation; ou bien encore, en les chantant avec accompagnement de musique, les exécutants auraient introduit des reprises, des crescendos caractéristiques. Aucune de ces hypothèses ne peut être rejetée comme inacceptable, mais aucune non plus ne peut prétendre à rallier tous les suffrages. Il faut se résigner à demeurer dans l'incertitude. Etant donné que la plupart des termes énigmatiques contenus dans les suscriptions des psaumes paraissent se rapporter à leur mode d'exécution (chant, musique), il me semble que la solution du problème relatif aux maaloth devrait être de préférence cherchée dans cette direction.

4° Tandis que les termes de schir et de mizmor, examinés

[1] Cette interprétation, originairement proposée par Agellius (1532-1608), évêque d'Acerno dès 1593, est celle que Félix Bovet, entre autres, a adoptée et développée avec beaucoup de charme et d'ingéniosité dans son livre : *Les Psaumes des Maaloth*, Neuchâtel 1889.

Digitized by Google

ci-dessus, ne présentent pas d'obscurité, il n'en est pas de même pour celui de *maskil*, qui se trouve en tête de 13 psaumes (**32**, **42**, **44**, **45**, **52-55**, **74**, **78**, **88**, **89**, **142**), et qui est en outre employé une fois dans le texte d'un psaume (**47** 8). Etymologiquement il semblerait que le maskil dût être un poème didactique, mais c'est là précisément ce qui caractérise le moins la plupart des psaumes en question : parmi eux figure entre autres le **45** qui est un épithalame, un chant d'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut. D'autre part, il est des psaumes qui ont réellement un cachet didactique — le **104** par exemple, — et qui ne portent pas le titre de maskil[1]. On n'a pas réussi jusqu'à maintenant à déterminer le sens de ce terme, que telles de nos versions se bornent à transcrire sans chercher à le traduire, tandis que d'autres adoptent soit le mot tout général de cantique, soit celui de méditation; ce dernier ne cadre guère avec le contenu de plusieurs de ces poèmes. Notons encore que le Ps. **88** qui, dans sa longue suscription, mentionne à la fois Héman et les fils de Koré, y réunit aussi les trois titres de schir, de mizmor et de maskil.

5° Le mot *miktam* sert de titre à 6 psaumes (**16**, **56-60**); son sens ne nous est pas connu. On a proposé diverses explications. On l'a rattaché à un mot qui signifie or : le miktam serait un « joyau d'or » (Luther). On l'a dérivé d'une racine ayant le sens de cacher : ce serait un poème mystérieux, énigmatique, caractère que les psaumes en question ne présentent pas plus que d'autres. On y a vu encore une forme issue de la racine graver : il s'agirait d'un poème destiné à une inscription (?), ou plutôt, au sens figuré, d'une poésie incisive, piquante. Enfin on a supposé que miktam était tout simplement une déformation de *miktab*, un écrit, de même origine que le mot Ketoubim et qu'on rencontre dans Es. **38** 9; mais cette déformation systématique d'un terme connu et compréhensible n'est certes pas vraisemblable. Nos versions ont tantôt hymne, tantôt écrit, tantôt miktam (interprété par cantique). Le sens demeure tout à fait indéterminé.

[1] Le Ps. **60** contient dans sa suscription l'expression « Pour instruire »; il n'est cependant pas qualifié de maskil, mais de miktam.

Digitized by Google

6° Il en est de même pour *schiggayon*, qui se rencontre une seule fois, au Ps. **7**. Ajoutons toutefois qu'il se lit aussi, au pluriel, avec la préposition « sur », dans la suscription du psaume d'Habacuc (**3** 1). L'étymologie paraîtrait rattacher ce terme à une racine qui signifie être égaré, déraisonner, ce qui ne fournit pas de solution plausible. Il n'y a aucun motif valable de traduire par complainte (Segond). Dithyrambe, qu'on a proposé à cause de la dérivation ci-dessus, s'applique fort mal au contenu du Ps. **7**. Ainsi l'incertitude subsiste.

7° Très clair est en revanche le mot *tephilla*, prière, qui se présente cinq fois (**17**, **86**, **90**, **102**, **142**). Ce titre est des plus naturel : on s'étonnerait volontiers de ne pas le trouver en tête d'un beaucoup plus grand nombre de psaumes si, en étudiant de plus près les suscriptions, on n'était pas conduit peu à peu à penser qu'elles s'appliquent moins à la nature des poèmes et à leur contenu qu'à leur emploi liturgique. Il faut du reste relever encore une mention du mot prière dans la formule terminale qui suit le Ps. **72** : « Fin des prières de David, fils d'Isaï ».

8° Un seul psaume, le **145**, est qualifié de *tehilla*, louange. C'est, comme nous l'avons vu, le titre collectif du Psautier dans la Bible hébraïque. On peut faire sur ce terme la même observation qu'à propos de tephilla.

9° Selon certains interprètes, il faudrait encore enregistrer ici le terme de « témoignage », *édouth*, qu'on lit dans les suscriptions des Ps. **60** et **80**. Mais il est plus probable que cette expression, accompagnant dans l'un et dans l'autre de ces passages le mot « lis », fait partie d'une locution rentrant dans la catégorie des indications liturgiques et musicales que nous allons aborder. En effet, il serait par trop étrange que, dans les deux seules occasions où un psaume serait intitulé « témoignage », ce fût à la suite du mot « lis ».

IV. Indications liturgiques et musicales.

§ **298**. Nous commencerons par relever certaines formules relatives à la destination des psaumes. Nous lisons au Ps. **92** « Pour le jour du sabbat » ; aux Ps. **38** et **70** « Pour rap-

Digitized by Google

peler »; au Ps. **60** « Pour instruire »; au Ps. **100** « Pour louange » (*thoda*); au Ps. **88** « Pour répondre »; au Ps. **102** « Pour un (ou : d'un) malheureux lorsqu'il est abattu et qu'il répand sa plainte devant l'Eternel ». Peut-être faudrait-il ajouter ici le Ps. **30** « Pour la dédicace de la maison », déjà cité plus haut à propos des indications historiques.

Les suscriptions mentionnent aussi les instruments à cordes en tête de 7 psaumes (**4**, **6**, **54**, **55**, **61**, **67**, **76**; comp. **77** 7, Hab. **3** 19, Lam. **5** 14) et les flûtes (Ps. **5**). Il est parlé aux Ps. **6** et **12** de la *scheminith*, qui, selon les uns, serait un instrument à 8 cordes ; mais il est possible que, tout en ayant une signification musicale, ce terme ne s'applique pas à un instrument. D'autres en effet le rendent par « l'octave » et l'appliquent au chant, aux voix de basse, par opposition aux voix hautes, dont on croit retrouver la trace dans le Ps. **46** où nous lisons le mot *alamoth*, jeunes filles[1]. Pour ces deux termes, I Chron. **15** 20-21 fournit un intéressant parallèle.

Une autre expression ambiguë est celle que nous rencontrons dans les Ps. **8**, **81**, **84** : Sur la *guittith*. Les uns rattachent ce mot au nom commun *gath*, pressoir (comp. *Geth*-Sémané), les autres au nom propre Gath, ville des Philistins (comp. Ittaï le Guittien, dans II Sam. **15** 19 ss.). Mais même si l'on était fixé sur cette dérivation, il resterait à déterminer si la guittith est un instrument, ou bien une mélodie, ou bien autre chose encore.

Une question analogue se pose à propos du « lis » qui figure dans plusieurs suscriptions, tantôt au pluriel (**45**, **69**, **80**), tantôt au singulier (**60**) ; dans les deux derniers psaumes cités, ce mot est accompagné d'un autre qui signifie témoignage. Ici de nouveau les uns croient qu'il est question d'un instrument de musique, ayant la forme d'un lis, et les autres qu'il s'agit d'une mélodie connue, dont les premiers mots auraient été : « Le témoignage [la loi divine] est [comparable à] un lis ou [à] des lis »[2].

[1] Comp. aussi **9** 1 et **48** 15, où on lit *al mouth*, qui peut se traduire par « Sur : meurs » ou par « A la mort », mais qui peut également se vocaliser *alamoth*.

[2] Les règles de la grammaire hébraïque condamnent absolument, au

Digitized by Google

D'autres données également contenues dans les suscriptions semblent être très probablement des indications de mélodies. Ainsi, au Ps. **22** : « Sur : la biche de l'aurore »; au Ps. **56** : « Sur : la colombe des térébinthes lointains »; aux Ps. **57**, **58**, **59** et **75** : « Ne détruis pas »; au Ps. **9** : « Sur : meurs pour le fils ». Très difficile à expliquer est la locution « Sur : Mahalath » (**53**, **88**). On y a vu un instrument (la flûte), ou bien le commencement d'un air connu, ou encore celle d'un mode d'exécution (« langoureusement »), ou enfin une allusion aux danses qui parfois accompagnaient le chant sacré.

En présence des détails fournis ci-dessus, nos lecteurs sont à coup sûr suffisamment convaincus qu'il règne de grandes incertitudes sur le sens des nombreux termes employés dans les suscriptions des psaumes. Encore sommes-nous loin d'avoir signalé toutes les particularités que présentent les textes, et toutes les combinaisons auxquelles les exégètes ont eu recours pour les interpréter. Puis, nous nous sommes borné à énoncer les données du texte hébreu. Or du moment où nous y joindrions l'étude des mêmes suscriptions dans les versions antiques (Septante, Peschitto, Vulgate, etc.), nous constaterions deux phénomènes qui compliqueraient encore sensiblement la question. Le premier, c'est la multiplicité des traductions données pour un seul et même terme, ce qui dénote le profond embarras des interprètes. Le second, c'est la présence, dans les suscriptions, d'éléments étrangers au texte hébreu, et, d'autre part, l'omission de certaines indications qui figurent dans l'original. Nous avons déjà à cet égard relevé le fait que dans les Septante la mention « De David »

Ps. **80**, la traduction « les lis du témoignage », et, par analogie, il devient invraisemblable qu'on doive, au Ps. **60**, adopter l'interprétation « le lis du témoignage ». Ostervald revisé et Segond paraissent pourtant avoir suivi cette voie. En outre, donnant au mot témoignage un sens inusité et difficile à admettre, ils traduisent « le lis lyrique, les lis lyriques ». Quelle relation peut-il y avoir entre « témoignage » et « lyrique »? et qu'est-ce qu'un lis lyrique? C'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. — D'après une autre exégèse, le mot « témoignage » n'aurait rien à faire avec « les lis » et rentrerait dans la catégorie des termes qui, dans les suscriptions des psaumes, indiquent à quel genre appartient le poème. Nous avons écarté cette supposition comme peu vraisemblable; voir plus haut, II, p. 32.

Digitized by Google

ne concorde pas toujours avec le texte massorétique : tantôt les Septante ont David et l'hébreu ne l'a pas, tantôt c'est l'inverse.

Dans de semblables conditions, chacun comprendra aisément qu'il faut user d'une grande prudence lorsqu'on entreprend d'utiliser les données des suscriptions, et qu'en particulier la conception traditionnelle ne tient pas suffisamment compte des faits lorsqu'elle croit pouvoir attribuer une valeur absolue à ce qu'elle appelle les indications relatives aux auteurs des psaumes [1].

§ **299**. Avant de quitter le terrain des questions soulevées par les en-têtes des psaumes, il faut encore examiner un terme qui se rattache aux indications liturgiques et musicales, mais qui figure çà et là dans le texte des psaumes et non pas dans leur suscription. Nous voulons parler du célèbre *séla*, que nos anciennes versions se bornaient à transcrire tel quel, et qu'on rencontre 71 fois dans le Psautier [2], très inégalement distribué du reste dans 39 psaumes seulement dont voici la liste (le chiffre en parenthèse indiquant combien de fois séla se trouve dans chaque psaume) : **3** (3), **4** (2), **7** (1), **9** (2), **20** (1), **21** (1), **24** (2), **32** (3), **39** (2), **44** (1), **46** (3), **47** (1), **48** (1), **49** (2), **50** (1), **52** (2), **54** (1), **55** (2), **57** (2), **59** (2), **60** (1), **61** (1), **62** (2), **66** (3), **67** (2), **68** (3), **75** (1), **76** (2), **77** (3), **81** (1), **82** (1), **83** (1), **84** (2), **85** (1), **87** (2), **88** (2), **89** (4), **140** (3), **143** (1).

[1] Avec la Bible massorétique, les versions et la tradition unanime, nous avons considéré les suscriptions comme appartenant chacune intégralement au psaume qui la suit. Tout récemment une hypothèse différente a été émise par un hébraïsant anglais, J.-W. Thirtle (*The Titles of the Psalms, their Nature and Meaning explained*, 2de édition, Londres 1905). Selon cet auteur, il conviendrait au contraire de rapporter une partie de la suscription au psaume qui la précède. A l'appui de cette idée nouvelle, on peut faire valoir la présence, à la fin du psaume d'Habacuc (**3** 19b), d'indications relatives au chef des chantres et aux instruments à cordes. Et pour plusieurs des cantiques du Psautier, M. Thirtle a présenté d'ingénieuses considérations en faveur de son système. Il paraît toutefois impossible de l'appliquer d'une façon constante et sans tomber dans l'arbitraire. Mais il se peut que, çà et là, il y ait quelque chose à retenir de l'hypothèse en question.

[2] On le trouve aussi 3 fois dans le psaume d'Habacuc (**3** 3, 9, 13).

Digitized by Google

Comme on le voit, la répartition est des plus inégales. On peut observer que les psaumes des deux derniers livres (**90-150**) sont presque tous dépourvus de séla (sauf **140** et **143**); d'autre part le second et le troisième livre en renferment de beaucoup le plus grand nombre, aussi bien dans leurs cantiques yahvistes (**84-89**) que dans les autres. Un seul psaume contient 4 séla, sept en ont 3, quinze en ont 2, seize en ont 1. La longueur des poèmes n'a rien à faire avec la présence ou l'absence des séla, non plus qu'avec leur fréquence relative. Il est impossible de discerner d'après quelles règles les séla sont distribués dans le texte des cantiques[1].

Ce mot est l'impératif d'un verbe qui signifie « élever ». Le complément direct sous-entendu paraît être la voix : « Elève la voix ». Etrangère en tout cas au texte primitif des poèmes, cette invitation se rapporte certainement à l'usage liturgique du Psautier : on pourrait croire qu'elle s'adresse aux chanteurs et les pousse à chanter plus fort le passage qui suit. Mais la présence de séla à la fin de plusieurs psaumes (**3**, **9**, **24**, **46**) exclut cette hypothèse. Il y a donc plutôt lieu d'y voir un appel relatif à quelque chose d'étranger au texte même du psaume. Séla marquerait ainsi une interruption dans le chant liturgique, et jusqu'à un certain point la traduction adoptée par Segond et d'autres (« pause ») se trouverait justifiée. Mais c'est à une condition toutefois : c'est que la pause en question ne soit pas un silence. Il s'agit au contraire d'une sorte d'intermède musical, soit vocal, soit instrumental. Les Septante favorisent cet essai d'explication. En effet ils ne se contentent pas, comme d'autres, de transcrire séla dans leur propre écriture, ce qui équivaudrait à un aveu complet d'ignorance ; ils ne le traduisent pas non plus par son équivalent exact en grec ; ils le remplacent par le terme

[1] La version alexandrine ne s'accorde pas entièrement avec le texte hébreu en ce qui concerce les séla ou plutôt leur équivalent en grec. On en trouve 75, répartis dans 43 psaumes et distribués d'une façon un peu différente. Il faut noter en particulier la suppression de séla à la fin des psaumes (**3** 8, **24** 10, **46** 11), à une seule exception près ; encore cette exception est-elle plus apparente que réelle, car pour les Septante les Ps. **9** et **10** ne font qu'un seul poème.

Digitized by Google

διάψαλμα, jeu d'instruments à cordes, indiquant par là qu'aux endroits marqués d'un séla on interrompait le chant pendant quelques moments, sans suspendre pour cela l'accompagnement instrumental. A l'appui de cette explication il faut encore observer qu'au Ps. **9** 17 séla est accompagné d'un autre mot (*higgayon*) qui paraît signifier musique retentissante (comp. Ps. **92** 4). Enfin on rencontre séla, ou plutôt le terme grec équivalent, dans le livre pseudépigraphe appelé *Les Psaumes de Salomon* (**17** 31, **18** 10). Les juifs paraissent en avoir rattaché l'emploi à leurs anciennes prières liturgiques et spécialement aux doxologies. Voici donc quel est, selon toute apparence, le sens de ce terme énigmatique. A certains moments donnés, le chant des psaumes s'interrompait pour faire place à celui d'une bénédiction ou doxologie, accompagné probablement par le jeu sonore des instruments de musique. Séla marquerait ainsi la place de ces arrêts momentanés, et il est naturel qu'on le trouve habituellement entre deux strophes. Quelquefois, en revanche, il apparaît au milieu d'une strophe, ou même au milieu d'une phrase; cela peut provenir d'une erreur de copiste, mais il est également admissible que l'intercalation des doxologies fût soumise à certaines règles que nous ignorons. Enfin, tout naturellement, on le trouve parfois à la fin d'un psaume.

Mais pourquoi trouve-t-on séla dans un nombre si limité de psaumes? C'est ce qu'il faudrait pouvoir expliquer par l'histoire de la formation du Psautier. Malheureusement sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous en sommes encore dans la période des tâtonnements et de l'incertitude.

§ **300**. Nous passons à l'étude du problème le plus important que soulève le Psautier: nous nous demandons comment celui-ci a pris naissance, dans quelles conditions le recueil s'est formé, quelles notions on peut se faire sur les auteurs, la date, le groupement des poèmes qui le composent.

La solution la plus simple serait d'admettre que tous les psaumes sont du roi David; le recueil, par conséquent, remonterait directement jusqu'à lui. Si extraordinaire, si inacceptable que soit cette théorie, elle n'en a pas moins, en tout temps, hanté certains esprits. Et même, jusque dans le

Digitized by Google

courant du XIXe siècle, elle a été nettement formulée. Elle a pour elle, en effet, un avantage que beaucoup d'hommes apprécient : celui de simplifier les questions et d'écarter les incertitudes. En faveur de ce système on pourrait faire valoir le fait que certain passage de l'A. T. (I Chron. **16**) attribue à David un cantique composé de fragments tirés de divers psaumes anonymes (nous reviendrons plus loin sur ce sujet, § **307**). On pourrait aussi alléguer, dans le même sens, tels passages du N. T. où des psaumes, anonymes dans l'A. T., sont cités sous le nom de David (comp. Act. **4** 25-26 et Ps. **2** 1-2; Hébr. **4** 7 et Ps. **95** 7-8) [1]. Certains Pères de l'Eglise, et non des moindres, Augustin, Chrysostôme, paraissent avoir été enclins à adopter le même point de vue. Et lequel de mes lecteurs ne se souvient pas d'avoir entendu prononcer tout naturellement le nom de David à propos d'un psaume quelconque, sans examen aucun de sa suscription? Il est à peine nécessaire de dire que l'étude du Psautier force à rejeter cette théorie.

D'après une autre hypothèse, ceux des psaumes qui sont munis d'une indication personnelle doivent être considérés, sans discussion possible, comme étant l'œuvre du psalmiste ainsi désigné : Moïse, David, etc. Quant aux psaumes anonymes, il faudrait admettre que, par suite d'une convention tacite, ils seraient l'œuvre du poète auquel est attribué le dernier psaume non-anonyme qui les précède. De la sorte, les Ps. **146-150** seraient tous de David, parce que, étant anonymes, ils devraient être assignés au poète qui est nommé en tête du **145**. Avec ce procédé on arrive aisément à déterminer les auteurs de tous les psaumes, à l'exception toutefois des Ps. **1** et **2**; mais on aboutit d'autre part à des impossibilités, comme d'attribuer à David le Ps. **137** qui présuppose l'exil de Babylone. Une autre objection à ce système, c'est qu'on ne comprendrait pas pourquoi des séries de psaumes

[1] Hébr. **4** 7 montre que pour citer un texte emprunté au livre des Psaumes on disait simplement : « Dieu dit dans David... ». Nous avons déjà observé plus haut (I, p. 236, n. 1) que parfois même on citait les psaumes en disant « la loi » (Jean **10** 34, **15** 25).

Digitized by Google

consécutifs porteraient expressément le même nom d'auteur si cette mention était superflue.

En opposition aux deux théories ci-dessus, qui tentent l'une comme l'autre d'assigner un auteur aux psaumes dits anonymes, il convient de reconnaître qu'il faut renoncer à toute entreprise de ce genre et confesser à cet égard notre incapacité complète. Mais en va-t-il autrement des psaumes dont la suscription renferme le nom de quelque personnage? devons-nous nécessairement voir en celui-ci le poète qui a composé le psaume? en d'autres termes, l'en-tête d'un psaume non-anonyme fixe-t-il sans appel la question d'auteur? Une opinion très répandue veut qu'il en soit ainsi, mais il nous est impossible de nous y ranger. Dès longtemps il a été reconnu qu'au point de vue du fond ou de la forme certains psaumes ne pouvaient pas être imputés à l'auteur nommé dans leur suscription. Ainsi, pour nous borner à un exemple, le Ps. **139**, si beau à tant d'égards, est pourtant écrit dans une langue si peu classique et tellement entachée d'araméismes qu'il est impossible de lui attribuer une origine davidique. Nous croyons donc qu'un examen critique du contenu des psaumes doit nécessairement précéder toute affirmation relative à leur époque et par conséquent à leur auteur.

§ **301**. Faisons maintenant un pas de plus, et demandons-nous si le témoignage des suscriptions a réellement le sens et la portée que lui attribue la théologie traditionnelle. Est-il bien certain qu'originairement les indications personnelles, placées en tête des psaumes, aient eu pour but de désigner l'auteur du poème et que la fameuse préposition lamed mérite son qualificatif habituel de *lamed auctoris?* Nous ne le pensons pas, et voici quels sont nos motifs.

Rappelons tout d'abord que les Septante, les plus antiques interprètes de l'A. T., ont rendu par le datif ce que la tradition juive et chrétienne tend à nous présenter comme un génitif. Observons ensuite qu'un certain nombre de psaumes sont désignés comme étant : « Des fils de Koré ». Ce pluriel ne laisse pas de surprendre. A vrai dire on pourrait concevoir que plusieurs poètes, appartenant à une même famille ou associés pour former une confrérie, publiassent leurs

Digitized by Google

œuvres sous nom collectif. Mais il se trouve que les « fils de Koré » nous sont connus par ailleurs : ils étaient chantres, déjà au temps de David et de Salomon, et l'ont été jusque dans les temps postexiliques. A la rigueur on pourrait concevoir qu'ils fussent à la fois musiciens et poètes. Mais si l'on examine la nature et les traits caractéristiques des suscriptions des psaumes, on s'aperçoit bientôt que celles-ci ont une portée plutôt musicale que littéraire, et qu'elles contiennent surtout des renseignements de l'ordre liturgique. Ainsi l'on arrive aisément à supposer que les mots « Des fils de Koré » impliquent l'existence d'un recueil en usage dans cette famille ou corporation de chantres lévitiques, dont Héman était le principal représentant et à laquelle il a donné son nom à côté de celui de l'ancêtre Koré. Puis, si l'on se rappelle que les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie signalent, à côté des chantres fils de Koré-Héman, deux autres confréries analogues, celle des fils d'Asaph et celle des fils d'Ethan-Jeduthun, on est frappé de constater que le Psautier porte aussi des traces de leur existence. Douze psaumes en effet portent le nom d'Asaph, et celui d'Ethan-Jeduthun apparaît dans quatre suscriptions. Cela étant, on en vient naturellement à supposer que chacun des trois chœurs du temple de Jérusalem possédait son recueil de psaumes, que ces collections particulières ont préexisté à la constitution du Psautier, que chacune lui a fourni certains éléments et que les suscriptions ont servi à attester cette provenance.

Par analogie, on est amené à penser que, précédant par son ancienneté et dépassant par son importance les collections spéciales des trois chœurs, un autre recueil existait, qui portait le nom de David. C'est lui qui aurait fourni les éléments les plus abondants pour la constitution ultérieure du Psautier. Le nom du grand roi, musicien lui-même et poète, qui a fait de Jérusalem la capitale d'Israël, était tout indiqué pour servir de titre général à un recueil de chants sacrés, surtout si, comme cela est possible, certains de ceux-ci pouvaient être considérés comme son œuvre personnelle[1].

[1] L'existence des quatre chœurs, que l'étude des suscriptions du Psautier

Digitized by Google

Enfin, il ne saurait être question d'oublier que 55 psaumes portent dans leurs en-têtes la mention du directeur ou chef des chantres. La presque totalité de ces cantiques étant en même temps placés sous le nom de David, d'Asaph ou des fils de Koré, la théorie traditionnelle s'est débarrassée, par un procédé sommaire et illogique, de ce fait qui la gênait. « *De* David (*d'*Asaph, *des* fils de Koré), *au* chef des chantres », telle est la formule, très commode et parfaitement arbitraire, que l'on a créée pour les besoins de la cause. Pour nous, fidèle à notre hypothèse, nous traitons la préposition lamed de la même manière, ici comme ailleurs, et nous postulons l'existence d'un autre recueil encore, outre les quatre susmentionnés, qui aurait été celui « du chef des chantres ». Mais il n'est guère possible de le coordonner aux autres ; il paraît avoir pris naissance à une époque plus tardive et s'être formé par voie d'emprunts faits à ses devanciers. Ainsi s'expliquerait le fait que les psaumes de cette collection auraient tous ou presque tous appartenu déjà aux collections antérieures, ce que les suscriptions attestent.

Un fait important qui milite fortement en faveur de l'existence de ces recueils plus anciens que le Psautier, c'est la note terminale qu'on lit à la fin du Ps. **72** (v. 20) : « Fin des prières de David, fils d'Isaï ». Cette formule paraît prouver qu'il y a eu un recueil qui portait ce nom. Dans le Psautier actuel il y a, encore après elle, bon nombre de psaumes indiqués comme procédant : « De David ». Il résulte de là que les emprunts à la collection première n'ont pas été faits en une fois, et que des remaniements successifs ont certainement été opérés.

Ainsi, pour résumer à grands traits l'exposé ci-dessus, nous admettrions, à une époque donnée de l'histoire du temple de Jérusalem, l'existence d'un recueil de cantiques sacrés appelé du nom de David ; puis, bientôt après, celle de trois autres recueils portant les noms des chœurs léviti-

nous conduit à postuler, est, semble-t-il, présupposée par II Chron. **35** 15, où nous lisons : « Et les chantres, les fils d'Asaph, étaient à leur poste selon l'ordre de David, d'Asaph, de Héman et de Jeduthun, le voyant du roi.... »

Digitized by Google

ques, Asaph, Koré-Héman, Ethan-Jeduthun[1]; enfin, plus tard encore, la constitution d'un recueil éclectique, issu des précédents, et s'intitulant : « Du chef des chantres ».

§ **302**. Cependant, nous ne pouvons pas nous en tenir là, car la situation se complique encore du fait de l'existence, au sein d'un Psautier généralement yahviste, de toute une série de psaumes élohistes. Ces derniers sont contenus au second livre du Psautier (**42-72**) et dans la première partie du troisième livre (**73-83**). Ils comprennent donc tous les psaumes d'Asaph (**50, 73-83**), un groupe de psaumes des fils de Koré (**42-49**), deux groupes de psaumes de David (**51-65, 68-70**), un psaume de Salomon (**72**) et trois anonymes (**66, 67** et **71**): quarante-deux en tout. A l'exception de onze (**48, 50, 63, 71-74, 78, 79, 82** et **83**), ils portent tous la mention du chef des chantres. En présence de ces faits, une conclusion s'impose. La transformation de psaumes originairement yahvistes en psaumes élohistes, telle que nous la constatons, ne peut avoir été effectuée ni dans les recueils primaires (David, Asaph, Koré), ni dans le recueil ultérieur du chef des chantres: elle doit avoir été opérée lors de la formation d'une collection plus tardive encore, composée d'éléments puisés dans les recueils antérieurs[2].

Ces considérations nous forcent à statuer une étape intermédiaire entre l'époque où existaient, distincts, les recueils de David, d'Asaph et de Koré et celui du chef des chantres, et celle où le Psautier, tel que nous le possédons, a été élaboré. Cette étape est marquée par la constitution du recueil élohiste des Ps. **42-83**, puisé dans les collections antérieures. Et nous pouvons situer chronologiquement cette opération, au moins d'une façon relative: elle s'est effectuée à une

[1] En fait, le recueil d'Ethan-Jeduthun paraît avoir joué un rôle secondaire. Les trois psaumes qui font intervenir Jeduthun sont en même temps « du chef des chantres » et « de David » ou « d'Asaph ». Seul le Ps. **89** se présente simplement sous le nom d'Ethan.

[2] Un fait de détail, dont il faut nécessairement tenir compte, c'est que le Ps. **53** (élohiste) reproduit — à quelques variantes près, — le Ps. **14** (yahviste). Les collections auxquelles appartiennent respectivement ces deux psaumes doivent donc avoir été, l'une et l'autre, régulièrement constituées avant qu'on les rapprochât dans le Psautier.

Digitized by Google

époque où l'on se sentait encore la liberté de modifier le texte des écrits bibliques. Plus tard, on le sait, des scrupules empêchèrent les Juifs de procéder ainsi et, tout en évitant de prononcer le tétragramme sacré, on le laissa subsister dans les textes.

Les recueils antérieurs n'en avaient pas moins continué d'exister, et l'on ne tarda pas, sans doute, à ressentir le besoin d'accroître le nouveau Psautier, encore peu considérable, par l'adjonction de deux groupements empruntés aux recueils de David et de Koré[1]. La première de ces collections (**3-41**) fut placée avant le recueil élohiste, parce qu'il était naturel de donner à « David » la priorité sur « Koré » et « Asaph ». L'autre, composée d'éléments mixtes (**84-89**), trouva sa place après le recueil élohiste.

Nous arrivons ainsi à une étape importante dans l'histoire de la formation du Psautier: les Ps. **3-89** sont réunis et forment déjà un total respectable. Toutefois nous n'entendons pas dire par là qu'à partir de ce moment cette longue série de psaumes n'ait subi aucun changement. Il est possible que certaines adjonctions y aient été faites, tout comme aussi certaines suppressions et transpositions. Et puisque nous parlons de transpositions, il convient d'en signaler une, qui doit avoir été effectuée. Il est probable, comme l'a fait remarquer Ewald, que les Ps. **73-83** (tous « d'Asaph ») n'ont pas toujours été séparés du Ps. **50** (également « d'Asaph »), comme ils le sont maintenant. On peut donc supposer que les Ps. **42-50**, au lieu de précéder **51-72**, les suivaient au contraire. Par cette hypothèse on obtient un double résultat. D'une part, le Ps. **50** vient se placer en tête des onze autres psaumes d'Asaph (**73-83**). D'autre part, ce qui est plus important encore, il ne subsiste avant la note terminale de **72** 20 (« Fin des prières de David ») que des psaumes « de David » (avec de rares anonymes et un psaume « de Salomon ») et pas un seul cantique d'Asaph ou de Koré[2].

[1] Le recueil du chef des chantres doit naturellement aussi avoir joué son rôle dans cette opération, car dans l'un et dans l'autre des groupements en cause on trouve des psaumes qui en proviennent.

[2] D'après l'hypothèse d'Ewald les psaumes (élohistes) **42-83** se seraient

Digitized by Google

Il est impossible de déterminer le moment où les Ps. **1** et **2** ont été placés en tête du recueil. Peut-être est-ce déjà quand le Psautier s'arrêtait au Ps. **89**, peut-être n'est-ce que plus tard. On ne peut pas davantage dire quand s'est opérée l'adjonction au Psautier des Ps. **90-150**. Ceux-ci sont loin de former un tout homogène. On peut au contraire y discerner les traces de groupements antérieurs et la présence d'éléments empruntés aux collections anciennes déjà souvent mentionnées. Il est vrai que nous ne retrouvons aucun cantique « d'Asaph » et « de Koré », et trois seulement « du chef des chantres » (**109**, **139**, **140**, intitulés aussi « de David »). Mais le nombre des psaumes empruntés au recueil davidique est assez élevé, même si l'on admet que sur les 17 suscriptions en cause quelques-unes sont contestables.

Le groupe des Ps. **138-145**, tous « de David », est en tout cas à noter; de même un autre groupe, anonyme, celui des psaumes de louange (**146-150**), et surtout le recueil des cantiques de maaloth (**121-134**). On peut encore reconnaître un groupement analogue dans les Ps. **107-119** et, dans celui-ci, un autre, plus ancien et de moindres dimensions (**113-118**)[1]. Le Ps. **108** apparaît ici comme le seul psaume élohiste de toute cette collection des Ps. **90-150**: il est, comme il a été dit plus haut, la répétition de deux péricopes provenant des Ps. **57** et **60** ; l'emprunt a donc été fait au psautier élohiste, sans doute en vue d'un recueil à part, et non pas seulement lors de la constitution définitive du Psautier.

La série de psaumes (**90-106**) qui a formé plus tard le quatrième livre du Psautier ne présente pas de traces de groupements antérieurs. Leur réunion paraît donc s'être effectuée en quelque sorte individuellement.

Voilà comment se présente à nous l'histoire de la formation du Psautier: des recueils ou groupements multiples,

présentés d'abord dans l'ordre suivant: **51-72**, **42-50**, **73-83**. Un autre arrangement, qu'on pourrait être tenté de proposer, serait: **42-49**, **73-83**, **50-72**. Il aurait, comme le précédent, l'avantage de réunir tous les psaumes d'Asaph ; mais il ne justifierait pas la position assignée à la note de **72** 20. Le système d'Ewald est donc préférable.

[1] Les Ps. **113-118** portent chez les juifs le nom de « grand Hallel ».

Digitized by Google

constitués à des époques diverses, affectés à des destinations variées, combinés ensemble, remaniés et subissant des transpositions, aboutissant au recueil complet de 150 psaumes, et celui-ci finalement divisé, d'une façon purement conventionnelle, en cinq livres, à l'instar de la Loi.

§ **303**. Après cet exposé général de la question, bien des points restent encore en suspens, et quelques-uns doivent être abordés ici. C'est d'abord la présence, dans les en-têtes de certains psaumes, des noms de Salomon et de Moïse. Ils y figurent trop rarement, trop exceptionnellement, pour qu'on puisse croire qu'il y ait eu des recueils en usage sous leurs noms comme sous ceux de David, d'Asaph et de Koré. On est ainsi conduit à supposer qu'ils ont été insérés dans les suscriptions à une époque où le *lamed auctoris* était considéré comme relatif au poète et non à l'origine liturgique.

Je n'hésite pas à admettre que dans le Ps. **72** le nom de Salomon a été substitué à celui de David, parce que le contenu de ce poème dans son ensemble et certains passages en particulier s'appliquent remarquablement à lui. Or ce psaume est précisément celui qui clôt le recueil des « prières de David, fils d'Isaï ». Quant au Ps. **127**, la mention de Salomon paraît avoir été suggérée par les mots du début : « Si l'Eternel ne bâtit la maison... », où l'on a pu voir une allusion à la construction du temple.

Il est plus difficile de s'expliquer comment le Ps. **90** a pu être intitulé : « Prière de Moïse, homme de Dieu ». Les rapports qu'on a relevés dans ce poème avec Deut. **32** et **33** et la mention de la création au v. 2 n'y sont peut-être pas étrangers ; on a pu également interpréter le v. 7 comme s'appliquant à la génération des contemporains de Moïse, condamnée à mourir tout entière dans le désert.

Quant aux psaumes indiqués comme « de David » dans les livres IV et V du Psautier, plusieurs d'entre eux peuvent avoir été caractérisés ainsi tardivement par voie de conjecture, et non pas pour avoir appartenu au « recueil de David » ; tel paraît être le cas des cantiques de maaloth **122**, **124**, **131**, **133**. On a poussé plus loin encore dans cette direction, comme l'atteste la version des Septante qui assigne

Digitized by Google

à David une dizaine de psaumes, anonymes dans l'hébreu; à Zacharie les Ps. **138** et **139**; à Aggée et Zacharie réunis les Ps. **146-148**. D'autre part elle n'attribue pas **122**, **124**, **131** et **133** à David, ni **127** à Salomon. Voir plus haut, II, p. 26.

Un second point à examiner, c'est celui des indications historiques qui, on s'en souvient, sont toutes rattachées à la personne de David. Elles datent certainement d'une époque où l'on considérait David comme l'auteur des cantiques en question, et où l'on a cherché, dans les narrations du livre de Samuel, des occasions auxquelles on pût en rapporter la composition. Parfois, un simple rapprochement de mots a servi de prétexte à ces combinaisons. Ainsi, au Ps. **34** 9 on lit un verbe (goûter); or un dérivé de la même racine entre dans l'expression « contrefaire l'insensé », employée dans I Sam. **21** 13 à propos du séjour momentané de David à Gath. Ce minime détail paraît avoir suffi pour dicter la phrase qui sert de titre au Ps. **34** : « Lorsqu'il (David) contrefit l'insensé... »; le contenu du poème ne trahit pas autrement la situation historique dont il s'agit.

A première vue la suscription du Ps. **51**, si justement célèbre comme cantique de repentance, pourrait paraître plus conforme à la réalité. Pourtant, qu'on veuille bien relire le récit de II Sam. **11-12**, et chercher le moment où se placerait naturellement la composition du poème, on se trouvera en face d'une sérieuse difficuté. En outre, **51** 6 dit expressément : « J'ai péché contre toi seul », parole qu'on ne saurait guère appliquer au cas de David, séducteur de Bath-Schéba et meurtrier d'Urie; nos vieilles versions l'avaient instinctivement senti et traduisaient, d'une façon parfaitement illégitime du reste : « J'ai péché contre toi, contre toi proprement »[1]; quant aux commentateurs qui tentent d'établir que tout péché est dirigé contre Dieu seul, alors même que le prochain est lésé, ils ont beau faire : le sens du passage n'en demeure pas moins ce qu'il est[2].

[1] Rien ne prouve que le psalmiste s'accuse de meurtre; le v. 16, qu'on interprète volontiers dans ce sens, est bien plutôt une prière du poète, demandant à être préservé d'attentats criminels dirigés contre sa personne.

[2] Il va sans dire que nous ne cherchons pas à tirer, contre la davidicité

Digitized by Google

Le Ps. **52** n'est pas davantage en accord avec la situation décrite dans l'en-tête. D'après celui-ci, David aurait composé ce morceau à propos du rapport fait à Saül par Doëg (I Sam. **22** 9-10). Mais le poète s'élève contre un « héros » (3, et non « tyran », comme traduit Segond) et lui reproche sa fourberie et ses mensonges. Or le serviteur de Saül n'a fait que rapporter la vérité à son maître. Bien plus : David n'a su la délation de Doëg qu'au moment où, du même coup, il apprenait le massacre, par ce même personnage, des infortunés prêtres de Nob. Ce serait à coup sûr, et à un degré étrange, « couler le moucheron et avaler le chameau » que de maudire le dénonciateur sans dire un seul mot du bourreau.

Que l'on prenne ainsi, psaume après psaume, tous ceux dont les en-têtes renferment des indications historiques (y compris celles que les Septante y ajoutent), il n'est pas un seul cas où l'on se sente en face d'une réalité; on a constamment l'impression d'un rapprochement factice, hypothétique et fondé sur des indices trop faibles. Il est hautement vraisemblable que nous n'avons affaire, en ces matières, qu'à des suppositions datant d'une époque relativement récente.

Il est toutefois un psaume qui se présente dans des conditions toutes spéciales, le Ps. **18**, en tête duquel nous lisons : « Du serviteur de l'Eternel, de David, qui adressa à l'Eternel les paroles de ce cantique lorsque l'Eternel l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül ». En soi, cette suscription serait susceptible d'une interprétation analogue à celle de toutes les autres; elle se justifierait d'ailleurs par le contenu du cantique, quoique aucun détail précis ne force à penser à David à l'exclusion de tout autre personnage. Mais ce qui donne à ce psaume une importance particulière, c'est qu'il figure aussi dans le livre de Samuel (II **22**) avec la même suscription. Or le livre de Samuel, appartenant au recueil des Nebiim, peut, à bon droit, être considéré comme ayant reçu sa rédaction dernière à une époque plus ancienne que le Psautier; de ce fait, la suscription historique du Ps. **18** revêt un caractère de plus grande antiquité. Il est

du Ps. **51**, un argument des v. 20-21, qui peuvent aisément être traités comme une adjonction postérieure.

Digitized by Google

vrai qu'une indication de ce genre peut être relativement ancienne et ne représenter pourtant qu'une conjecture plus ou moins plausible : on pourrait avoir tenu ce psaume pour davidique sans qu'il le fût en réalité. Cependant il y a de fortes raisons pour en attribuer la composition à David, surtout si l'on admet que ce poème a subi plus tard maintes retouches pour mieux s'adapter aux besoins liturgiques de la communauté. En tout cas, il ne s'ensuit pas, tant s'en faut, que toutes les suscriptions des psaumes doivent avoir pour cela une valeur historique. Il faut, au surplus, dans le cas spécial du Ps. **18**, observer, au point de vue de la rédaction de l'en-tête, ce qu'a de singulier la mention de Saül succédant à celle de « tous les ennemis » de David, comme si, parmi ceux-là, Saül était le dernier en date et non pas au contraire le plus ancien.

Une troisième remarque doit être faite au sujet de l'ordre dans lequel se présentent les divers éléments constitutifs des suscriptions de psaumes. Il règne à cet égard la plus complète bigarrure. Nous avons relevé le fait qu'on trouve tantôt : « Cantique. Psaume », tantôt : « Psaume. Cantique », ce qui force à considérer ces mots comme deux termes distincts, et non comme les deux moitiés d'une locution composée et consacrée par l'usage. Plus important encore est le fait que « de David » (« d'Asaph », etc.) se trouve tantôt avant, tantôt après le mot « Psaume » et ses équivalents. De là, une conséquence qui s'impose et que pourtant nos traductions n'ont pas encore comprise ; elles impriment bien : « De David. Psaume ». Mais, lorsque l'ordre est inverse, elles mettent : « Psaume de David », tandis qu'il serait préférable de rédiger comme suit : « Psaume. De David ». Il est en effet nécessaire de ne pas créer un lien arbitraire entre deux éléments du texte qui ne sont aucunement solidaires. Cette distinction, pour légitime qu'elle soit, peut paraître dénuée d'importance. Il est pourtant désirable de respecter les nuances du texte, et d'éviter tout ce qui peut contribuer à entretenir de fausses notions au sujet de l'origine des psaumes.

§ **304**. C'est de cette origine que nous avons à traiter

Digitized by Google

maintenant : nous devons aborder la question, grave et délicate, des auteurs des psaumes et de l'époque de leur composition. Le témoignage des suscriptions, considéré naguère comme décisif, nous apparaît sous un jour différent. Nous y voyons non pas l'indication des poètes auxquels sont dus les cantiques du recueil, mais bien plutôt celle des collections antérieures auxquelles ils ont été empruntés. Cela étant, la question des auteurs demeure intacte, et les psaumes se présentent à nous, en fait, comme des écrits anonymes. Or il est peu de tâches aussi malaisées que celle de rechercher à quel écrivain remonte une œuvre non signée. Notre connaissance de la littérature hébraïque est en somme très limitée, un grand nombre des ouvrages qui la composent étant au surplus parvenus jusqu'à nous sous le voile de l'anonyme. A moins d'assigner les psaumes aux quelques prophètes écrivains que nous connaissons, nous nous trouvons tout à fait embarrassés ; et encore convient-il de remarquer que si les psaumes étaient dus à ces prophètes, ou leur étaient du moins attribués par la tradition, c'est dans leurs livres respectifs, et non dans le Psautier, qu'on s'attendrait à les rencontrer : à preuve le psaume d'Habacuc. Nous aboutissons ainsi, en quelque sorte, à un dilemme : ou bien tel psaume que nous examinons est l'œuvre d'un prophète que nous connaissons, et dans ce cas il devrait figurer dans son livre ; ou bien il a été composé par un poète qui nous est inconnu.

Si du moins les psaumes, ou tels d'entre eux, renfermaient des allusions à certains événements ou à certaines personnalités, on pourrait, à défaut d'indices sur l'auteur, en obtenir sur l'époque, sur les circonstances et sur le but de ces compositions. Mais cela non plus ne se rencontre pas. Sans doute il est parfois parlé de faits historiques dans les psaumes ; mais il s'agit alors des grands événements d'un passé lointain, tels que la sortie d'Egypte. Certains noms propres sont prononcés dans les psaumes : ceux de Samuel (**99**), des ennemis vaincus par Gédéon et Débora (**83**), de Moïse et d'Aaron et de leurs contemporains, et, pour remonter encore plus haut, celui de Melchisédek (**110**). Il faut, il est vrai, y ajouter celui de David, mais on ne le rencontre que dans des

Digitized by Google

poèmes manifestement tardifs, et qui parlent de lui comme d'un grand personnage appartenant au passé (**78**, **89**, **122**, **132**). Aucun des rois d'Israël et de Juda, aucun des prophètes, aucun des hommes marquants d'avant ou d'après l'exil n'est mentionné par son nom dans les psaumes. Ceux-ci sont tout à fait impersonnels et ne font aucune place à l'actualité. C'est un phénomène bien significatif que celui-ci : lorsqu'on veut à toute force découvrir dans le Psautier un cantique qui reflète clairement une situation historique, on est réduit à citer le Ps. **137**. Or, ce poème aussi demeure dans les généralités, et l'on ne peut en préciser la date à un siècle près [1].

§ **305**. Cet état de choses n'a en fait rien de surprenant. En effet, le Psautier ne s'offre point à nous comme un recueil historique et littéraire ; sa raison d'être n'est pas de conserver les monuments de la poésie hébraïque. Il s'agit de tout autre chose : le Psautier porte un caractère liturgique, c'est la collection des chants sacrés du peuple juif, servant au culte et à l'édification. De là, tout naturellement, l'aspect particulier qu'il présente et qu'il partage, ajoutons-le, avec les œuvres similaires en usage de nos jours dans les Eglises. Que nos lecteurs veuillent bien faire eux-mêmes cette comparaison ; qu'ils examinent les livres de cantiques qu'ils emploient dimanche après dimanche. Ils reconnaîtront sans peine que, là aussi, il s'agit avant tout d'exprimer des convictions et des sentiments, et nullement de mettre en scène des personnages ou de faire allusion à des événements. Quant à savoir les noms des auteurs, on ne s'en préoccupe guère, souvent on les ignore ; et c'est tout récemment qu'on a introduit, à la fin du volume, une table indiquant pour chaque cantique, autant que faire se pouvait, les noms du poète et du compositeur. Encore la plupart des fidèles ne recourent-ils jamais à cette source d'informations. Ce qui leur importe,

[1] Il est en tout cas postérieur aux déportations de 597 et 586 ; d'autre part rien n'oblige à le considérer comme antérieur à 538, il peut tout aussi bien être l'œuvre d'un Juif du ve siècle. Enfin, rien n'empêche de supposer qu'il ait été composé plus tard encore par un poète qui cherchait à faire revivre les sentiments éprouvés par les exilés.

Digitized by Google

et avec raison, c'est de trouver dans ces chants le moyen d'exprimer leurs aspirations pieuses. Il n'y a pas lieu de s'étonner si pareil phénomène s'est produit autrefois au sein du judaïsme. Il est naturel, au contraire, qu'on ait recherché, pour les grouper dans le Psautier, des poèmes qui n'étaient pas ceux d'un moment déterminé, ou d'une personnalité historique, mais qui reflétaient d'une façon générale et traduisaient en langage élevé les élans de la piété d'Israël. Au surplus, ces remarques relatives aux recueils de chants religieux pourraient s'étendre encore et s'appliquer à la poésie lyrique en général, dont le caractère primordial est d'être subjective. Par là-même elle est faite pour s'adapter à tous ou du moins à un grand nombre, parce qu'elle se meut sur un terrain accessible à quiconque possède un cœur et une imagination. Quand la poésie, par contre, se fait narrative et met en scène des hommes et des événements, elle peut intéresser, captiver, émerveiller, mais elle cesse de réfléchir l'âme du lecteur, et à plus forte raison celle du chanteur.

Il est donc aisément compréhensible qu'en réunissant les psaumes en vue du chant sacré, on ait choisi de préférence, et pour ainsi dire d'instinct, des poèmes aussi détachés que possible de toute situation historique déterminée. On serait même tenté de supposer que, si tel morceau, approprié d'ailleurs à l'édification de la communauté, renfermait une allusion trop précise à un fait ou à un personnage déterminé, on ne s'est fait aucun scrupule de la faire disparaître. Il est naturellement impossible de prouver qu'il a été fait ainsi, mais l'hypothèse en soi n'a rien d'inadmissible. Et ce ne serait pas là, tant s'en faut, les seules modifications qu'aurait subies le texte des psaumes. Il faut en effet constater que des retouches et des adjonctions nombreuses y ont été faites. On admet généralement leur existence, mais nous avons tout lieu de penser qu'on leur reconnaîtra de plus en plus une portée considérable. Certains indices les révèlent à première vue : ainsi dans les psaumes alphabétiques, ainsi encore dans d'autres où la symétrie des strophes se trouve troublée. D'autres fois, on discerne une intercalation par le désaccord qui se produit dans la pensée du psaume ; à cet égard il est

Digitized by Google

instructif de comparer **51** 20-21 avec les versets précédents. Enfin et surtout, les considérations tirées de la métrique permettront d'éliminer comme gloses tardives beaucoup de passages qui n'appartiennent pas au texte original des poèmes. Toutefois, en dépit de tous les efforts, on n'arrivera sans doute jamais à reconstituer d'une façon sûre le texte primitif des psaumes ; il restera toujours quelque chose du travail incessant auquel ils ont été soumis au cours des âges. Il est à peine nécessaire d'ajouter que tous ces changements ont été dictés par l'intention la plus louable, celle de mieux adapter les psaumes à l'usage qu'en devait faire la communauté. Que personne d'ailleurs ne s'avise de jeter la pierre aux Juifs à ce propos ! Il est dans la nature des choses que l'on procède ainsi, et les Eglises chrétiennes ne font point autrement. Il est des plus instructif à cet égard de comparer l'un avec l'autre deux recueils de cantiques, employés par des Eglises différentes, ou simplement deux éditions successives d'un même recueil. On découvrira des divergences en grand nombre, les unes insignifiantes, les autres plus sérieuses, et l'on sera frappé du caractère composite qu'offrent certains morceaux[1].

§ **306**. Rien n'est donc plus difficile que de dater les psaumes ; le critère de la langue peut parfois, il est vrai, fournir une indication utile : la présence d'araméismes nombreux révèle une origine tardive, ainsi que l'emploi de certains termes techniques de provenance postérieure, ou encore des citations empruntées à tels livres de l'A. T. Mais la plupart du temps les hésitations sont grandes. La tendance ancienne était, nous l'avons vu, d'attribuer tous les psaumes à David lui-même, ou du moins à l'époque antéexilique ; tout au plus admettait-on l'adjonction plus récente, mais en tout cas antérieure à Néhémie, de quelques cantiques contemporains de l'exil. De nos jours, au contraire, la tendance opposée se manifeste chez plusieurs hébraïsants. « Le Psautier, a dit

[1] Ainsi, pour citer un seul exemple, la 1re strophe du cantique bien connu : « O Dieu de vérité... » et la 2me : « Parle seul à mon âme... » sont de Pierre Corneille (1606-84) ; la 3me : « Tiens-toi près de mon âme... » et la 4me : « Tu me réponds, mon Dieu... » sont de Louis Bonnet (1805-92).

Digitized by Google

Wellhausen, faisant partie des Hagiographes et constituant le recueil de chants de la communauté du second temple, et les suscriptions procédant d'ailleurs de l'organisation musicale du culte telle que la décrivent les Chroniques, la question est de savoir, non pas s'il y a dans le Psautier des cantiques postexiliques, mais bien s'il y en a de préexiliques ». Stade, Cheyne, d'autres encore se placent au même point de vue. Ils ne contestent pas absolument qu'il puisse y avoir dans le Psautier des éléments plus anciens que l'exil, mais ce n'est à leurs yeux ni démontrable, ni vraisemblable. Et nous sommes contraint de reconnaître qu'il est en effet impossible de fournir la preuve que tel ou tel psaume est certainement de cette période. Cependant, de fortes présomptions peuvent être alléguées dans ce sens, et l'on peut les tirer des deux considérations suivantes : de l'examen de certains psaumes en eux-mêmes, puis des circonstances extérieures. Commençons par ce dernier point.

Les collections de psaumes se sont formées, comme il a été dit plus haut, sous les vocables de David, d'Asaph, etc. Or il y a tout au moins une probabilité pour que tels des cantiques insérés dans ces recueils rémontent véritablement jusqu'aux personnages qui en sont devenus les parrains. Cette supposition est d'autant plus plausible que David, par exemple, a été incontestablement un poète. L'élégie qu'il a composée sur la mort de Saül et de Jonathan (II Sam. **1** 19-27) en est la preuve ; de même, celle qu'il a consacrée à Abner et dont nous ne possédons malheureusement plus qu'un court fragment (II Sam. **3** 33b-34). Sa grande réputation comme musicien confirme ce point de vue, car, chez les anciens Orientaux, poésie et musique ne se séparaient guère l'une de l'autre [1]. Dans le culte en particulier le chant et les instruments de musique avaient leur place marquée dès le VIIIe siècle en tout cas, à en juger d'après un témoignage d'Amos (**5** 23). Il y avait donc déjà alors une poésie religieuse répandue en

[1] La virtuosité de David comme musicien est prouvée par les récits du livre de Samuel, et l'on peut encore citer à l'appui Am. **6** 5, même si, selon l'opinion de quelques commentateurs modernes, les mots « comme David » se trouvaient être une interpolation.

Digitized by Google

Israël, et à plus forte raison en Juda. Il serait extraordinaire qu'aucune trace ne s'en fût conservée dans les recueils ultérieurs en usage à l'époque postexilique. Admettons tous les remaniements, toutes les corrections qu'on voudra, mais maintenons comme fort probable l'existence dans le Psautier de certains cantiques antérieurs à l'exil.

Si nous envisageons de près le contenu de quelques psaumes, nous aboutissons à des conclusions analogues. Il en est, en effet, qui par leurs allures paraissent appartenir à l'époque de la royauté. Tel est par exemple le cas des Ps. **20**, **21**, **33**, **61**, **63**, **72**, auxquels on pourrait ajouter **8**, **12**, **15**, **46**, **48**, et d'autres encore. Quant à ceux qu'il ne serait pas impossible d'attribuer à David lui-même, il faudrait citer avant tout le Ps. **18** (comp. II Sam. **22**), puis **3** et **4**. Ewald y ajoutait encore **7**, **8**, **11**, **15**, **19**, **24**, **29**, **32**, **60**, **101** et **110**[1]. Hitzig en accepte presque autant : il retient comme davidiques **3**, **4**, **7-13**, **18**, **19**. Riehm en admet un nombre à peu près égal : **3**, **7**, **8**, **18**, **19**, **23**, **24**, **29**, **32**, **51**, **61**, **64**. Bæthgen s'en tient à ceux que nous avons indiqués plus haut, à savoir **3**, **4** et **18**. Olshausen, Duhm, et naturellement les auteurs déjà nommés comme assignant tous les psaumes à l'âge postexilique ne reconnaissent à aucun d'entre eux une origine davidique.

§ **307**. Ce qui nous empêche, pour notre part, de tenter une semblable détermination, c'est avant tout la conviction, déjà exprimée plus haut, que les cantiques du Psautier ne nous sont parvenus, selon toute vraisemblance, qu'après avoir subi des transformations notables et en quelque sorte systématiques en vue de leur adaptation aux besoins du culte public.

Nous avons, dans l'A. T. lui-même, deux exemples tout au moins de la liberté avec laquelle on en usait au sein du

[1] Pour ce dernier, la découverte, faite récemment, qu'il constitue un acrostiche sur le nom de Siméon (Simon), vient à l'appui d'une conjecture déjà ancienne, d'après laquelle ce cantique se rapporterait à Simon Maccabée, au milieu du IIe siècle av. J.-C. ; toutefois la présence dans le Psautier de poèmes aussi tardifs soulève de sérieuses objections, et il en sera parlé plus bas.

Digitized by Google

judaïsme à l'égard des psaumes déjà existants, et probablement déjà réunis en collections.

Le premier nous est fourni par le livre de Jonas, où le cantique du ch. **2**, placé dans la bouche du prophète, nous apparaît comme une mosaïque de petits fragments empruntés à des psaumes divers (voir plus haut, I, p. 606).

L'autre exemple, plus instructif encore, se rencontre dans le Ier livre des Chroniques. Là, au ch. **16** 8-36, le narrateur a introduit dans son texte un cantique emprunté à plusieurs psaumes et qui se décompose comme suit : 8-22 = Ps. **105** 1-15 ; 23-33 = Ps. **96** ; 34-36 = Ps. **106** 1, 47-48.

L'insertion de ce poème composite dans le texte du livre des Chroniques n'est peut-être pas le fait du Chroniste lui-même ; il se peut que ce soit une intercalation faite après coup par quelque lecteur ou copiste plus tardif. Dans l'un comme dans l'autre cas, le procédé reste le même, et nous pouvons constater deux faits : l'aisance avec laquelle on puisait dans le Psautier, et la tendance toute naturelle, semble-t-il, à attribuer à David des poèmes anonymes, certainement très postérieurs.

En outre l'emprunt fait par I Chr. **16** au Ps. **106** soulève un problème d'une solution délicate, concernant la date de la constitution définitive du Psautier. En effet, le v. 48 du Ps. **106** (= I Chron. **16** 36) n'est autre que la doxologie terminale du IVe livre du Psautier. On s'est basé sur ce fait pour formuler le raisonnement suivant : le livre des Chroniques renferme déjà la doxologie terminale du IVe livre du Psautier ; or le livre des Chroniques est de l'an 300 environ ; donc la division du Psautier en cinq livres et par conséquent l'existence du livre des Psaumes sous sa forme définitive sont antérieures à cette date. Voilà, en effet, une thèse qui peut se défendre ; mais il n'est point impossible de formuler contre elle des objections sérieuses et même de soutenir des hypothèses différentes.

On peut sans difficulté échapper au syllogisme dont nous venons d'indiquer la teneur, et cela non seulement par une voie, mais par deux ou trois voies différentes. On peut en premier lieu prétendre — nous l'avons déjà indiqué, — que

Digitized by Google

le Chroniste n'a pas incorporé lui-même à son livre le cantique I **16** 8-36, et que c'est là le fait d'une main plus récente. On peut également supposer que la doxologie finale du Ps. **106** n'a point été placée en cet endroit par les auteurs de la division du Psautier en cinq livres : elle pourrait avoir été dès l'origine la conclusion du poème tel que son auteur l'avait conçu. Il se pourrait aussi qu'elle marquât la fin d'une collection de psaumes, agrégée plus tard à d'autres éléments constitutifs du Psautier. Enfin, on pourrait encore admettre qu'elle n'avait primitivement rien à faire avec le texte du cantique qui la précède, qu'elle a été insérée par le Chroniste à la fin du psaume composite qu'il attribue à David et que de là elle a pénétré ultérieurement dans le Psautier. Bref, ce ne sont pas les modes d'explication qui font défaut, et rien ne nous oblige à statuer que le Psautier sous sa forme actuelle soit plus ancien que le livre des Chroniques. D'autre part, si le IVe et le Ve livres ont été séparés de façon que leur ligne de démarcation tombe entre les Ps. **106** et **107**, cela ne peut s'expliquer, à notre avis, que par la présence de la formule en cause. Autrement, comment se ferait-il qu'ayant à répartir 61 psaumes (**90-150**) en deux livres, on eût créé deux séries de dimensions tellement inégales : dans l'une 17 psaumes, dans l'autre 44? Et pourquoi aurait-on séparé l'un de l'autre deux cantiques présentant une réelle affinité, comme c'est le cas des Ps. **106** et **107**? Le rapprochement signalé entre I Chron. **16** et certains Psaumes demeure donc un fait intéressant à plus d'un égard, mais on n'en peut pas tirer une conclusion positive au sujet de la date où le Psautier fut entièrement terminé. On doit simplement en conclure que la division en cinq livres a été une opération tardive (ce qu'on avait déjà toutes raisons de supposer) et que les auteurs de ce partage se sont intelligemment laissé guider par certaines particularités déjà existantes du recueil.

Un renseignement sûr, concernant l'achèvement du livre des Psaumes, serait pourtant le bienvenu et aurait d'autant plus de valeur que nous sommes très pauvres en informations sur cette question importante. Nous savons, il est vrai, par II Macc. **2** 13 que dans la bibliothèque créée par Néhémie se

Digitized by Google

trouvaient entre autres « les écrits de David » (*τὰ τοῦ Δαυείδ*), c'est-à-dire, sans aucun doute, les Psaumes. Si ce témoignage était fourni par l'un des livres canoniques ou encore par I Maccabées, on pourrait y attacher quelque prix; mais la crédibilité de II Maccabées est tellement sujette à caution qu'on ne saurait faire grand fond sur l'assertion ci-dessus. Même à supposer qu'elle renfermât un élément de vérité, il serait très possible que l'ouvrage attribué à David fût seulement l'un des recueils partiels de psaumes qui ont précédé la constitution du Psautier. Ce qui est encore plus vraisemblable, c'est que l'écrivain du IIe livre des Maccabées part du recueil biblique tel qu'il existait de son temps pour en reporter les premiers débuts à l'époque de Néhémie.

Un témoignage plus sérieux est celui du Siracide. Celui-ci, qui écrivait dans les premières années du IIe siècle av. J.-C., célèbre David (**47** 8 ss.) comme l'auteur d'hymnes d'actions de grâces à l'honneur du Dieu très haut, et comme l'ordonnateur du chant sacré et de la musique instrumentale devant l'autel. Ces expressions ne permettent toutefois pas d'affirmer d'une façon positive qu'au temps du Siracide le Psautier fût déjà constitué d'une façon définitive. Une pareille assertion trouverait par contre une base un peu plus solide dans la préface du même livre, due au traducteur qui était en même temps le petit-fils de l'écrivain. Il y est parlé à trois reprises du recueil des livres sacrés, et chaque fois, à côté de la loi et des prophètes, le petit-fils du Siracide mentionne une troisième catégorie d'écrits. Or, s'il est très admissible qu'à cette époque (vers 130 av. J.-C.) cette troisième collection fût encore ouverte et que certains ouvrages n'y aient trouvé accès que plus tard, il est difficile de concevoir que tel ait été le cas pour le Psautier; celui-ci occupe en effet dans le recueil une place trop éminente pour n'avoir pas été des premiers à y figurer. L'argument tiré de ce fait est encore renforcé par la considération suivante : le petit-fils du Siracide parle des écrits sacrés comme déjà traduits en grec. Si l'on voulait donc supposer que même à une date plus récente le livre des Psaumes a reçu des adjonctions, il faudrait postuler que des modifications identiques ont été introduites parallèlement

Digitized by Google

dans le Psautier hébreu et dans le Psautier grec, ce qui est dénué de vraisemblance.

On peut donc affirmer que vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. le livre des Psaumes avait atteint sa forme définitive. Quelques savants, il est vrai, n'estiment pas qu'on puisse se prononcer à ce sujet d'une façon suffisamment assurée; il leur paraît possible que le Psautier ait encore subi quelques retouches et reçu quelques additions jusque dans le Ier siècle avant l'ère chrétienne. Il est toutefois une date après laquelle il semble impossible de descendre : c'est celle de 62 av. J.-C., moment de la venue de Pompée à Jérusalem. Alors naquit en effet la collection intitulée les Psaumes de Salomon, dont nous parlerons en traitant des Pseudépigraphes. Ces cantiques peuvent parfaitement soutenir la comparaison avec plusieurs des psaumes canoniques. Pourquoi donc les aurait-on maintenus en dehors du recueil officiel, si celui-ci n'avait été déjà clos? Pour nous du reste il ne nous semble pas nécessaire d'aller jusqu'à la date tardive de 62 av. J.-C. pour statuer l'achèvement définitif du Psautier; le petit-fils du Siracide nous paraît légitimer par son témoignage la fixation d'une époque moins récente. Il faut en outre noter que le Ier livre des Maccabées (7 17) cite le passage Ps. 79 2-3, en l'introduisant par une formule indiquant un livre sacré. Or cet ouvrage a été composé vers 100 av. J.-C., et le Ps. 79 est parmi les poèmes du Psautier l'un de ceux qu'on peut le moins classer au nombre des anciens.

§ 308. Les considérations ci-dessus nous permettent d'aborder maintenant la question très controversée des psaumes maccabéens. Peut-il y avoir — tel est le point en litige, — peut-il y avoir dans le Psautier des cantiques composés à l'époque des Maccabées, c'est-à-dire dans le second quart du IIe siècle, durant cette période de luttes héroïques où les Juifs réussirent à reconquérir leur autonomie? Un temps comme celui-là n'a-t-il pas enfanté des chants religieux et patriotiques? Et s'il en a été ainsi, se sont-ils perdus sans exception? Ne peut-il pas s'en être conservé quelques-uns dans le livre des Psaumes?

Déjà dans l'ancienne Eglise, Théodore de Mopsueste a

Digitized by Google

établi une relation entre certains psaumes et les temps maccabéens. A vrai dire, son point de vue nous apparaît assez bizarre : il attribuait à David tous les psaumes sans exception ; mais, selon lui, le roi-psalmiste avait prophétiquement composé ces chants en vue d'époques diverses appartenant à l'avenir, et pour 17 psaumes (**44**, **47**, **55-60**, **62**, **69**, **74**, **79**, **80**, **83**, **108**, **109**, **144**) il aurait eu en vue la période maccabéenne. Chrysostôme et Théodoret ont énoncé des idées analogues. Au XVIe siècle l'hypothèse de psaumes maccabéens, c'est-à-dire composés au IIe siècle, au plus fort de la lutte des Juifs contre les Syriens, apparaît sous la plume de Calvin qui désigne comme tels les Ps. **44**, **74** et **79**. A propos du Ps. **44**, et sans exclure d'autres possibilités, il s'exprime comme suit : « Les complaintes et lamentations qui y sont contenues, convienent plus proprement à ce temps plein de misères et calamitez, auquel la tyrannie très cruelle d'Antiochus gastait tout ». De même, pour le Ps. **74**, il signale deux opinions, l'une favorable au temps de Nébucadnetsar, l'autre à celui d'Antiochus ; après les avoir exposées l'une et l'autre et sans rejeter complètement la première, il ajoute : « La conjecture plus vray-semblable sera de dire que ces complaintes appartienent au temps d'Antiochus, pource que l'Eglise de Dieu estoit alors destituée de Prophètes ». Enfin le Ps. **79** lui suggère les réflexions suivantes : « Quiconques considérera de sain jugement la suite du texte, il verra facilement de soy-mesme qu'il a esté composé lors que les Assyriens après avoir bruslé le temple, et ruiné la ville, traînèrent le peuple en exil : ou bien quand le Temple fut pollué par Antiochus après avoir fait une grande boucherie de ceux de Jérusalem. Car l'argument convient fort bien à l'un et à l'autre temps ».

On voit que le réformateur n'éprouvait aucun scrupule à assigner la composition de quelques psaumes à une époque relativement très récente, lorsque leur contenu lui paraissait favoriser ou même imposer cette solution. Plusieurs commentateurs modernes, parmi lesquels je nommerai Franz Delitzsch, se placent au même point de vue. Ils sont prêts à reconnaître l'existence de quelques psaumes maccabéens, mais

Digitized by Google

considèrent ce cas comme plutôt exceptionnel. Cette attitude modérée contraste avec la tendance que manifestent plusieurs hébraïsants modernes : Hitzig, Olshausen, Cheyne, Duhm, aux yeux desquels l'époque des Maccabées (et même celle des rois hasmonéens) a vu surgir la plupart des psaumes du recueil. En revanche l'hypothèse de Psaumes maccabéens est rejetée d'une façon absolue par Ewald, Hupfeld, Dillmann et Bruston. Pour nous, ainsi qu'il ressort de notre exposé ci-dessus, nous ne voyons pas de raisons qui empêchent d'admettre à priori l'existence de psaumes maccabéens : il se peut fort bien qu'il y en ait, mais en petit nombre; d'autre part, le seul moyen de les discerner, c'est d'en faire attentivement l'étude exégétique. Les arguments invoqués pour classer tel psaume parmi les cantiques maccabéens nous paraissent souvent fragiles; ainsi pour les trois psaumes cités plus haut à propos de Calvin, leur provenance peut, à notre avis, s'expliquer autrement. Nous verrions plus de motifs valables à alléguer pour attribuer à l'âge des Maccabées le Ps. **110** par exemple, ou le Ps. **2**; puis surtout il conviendrait d'examiner si certains détails qui donnent à un psaume un aspect très tardif ne sont pas des retouches, des adjonctions modifiant le texte primitif.

§ **309**. Nous voici parvenus au terme des considérations que suggèrent la lecture et l'étude du Psautier, envisagé dans son ensemble, au point de vue de sa formation et de ses éléments constitutifs [1]. Il faudrait maintenant, pour bien faire, cesser de nous placer à ce point de vue collectif, prendre chacun des 150 psaumes en particulier, en faire l'analyse, rechercher leurs auteurs et l'époque de leur composition. Il n'y a pas, en théorie du moins, de bonnes raisons à avancer pour agir autrement : pourquoi ne traiterait-on pas les diverses parties du Psautier de la même manière que celles des

[1] Je tiens à remercier ici M. le professeur Briggs (de New-York) pour les conversations que j'ai eues avec lui à propos des psaumes et pour les lettres qu'il a bien voulu m'écrire sur le même sujet. J'attends avec impatience la publication — heureusement prochaine, — de son commentaire sur le Psautier, dans la collection de l'*International Critical Commentary*, et je regrette de n'avoir pu l'utiliser avant de rédiger ces pages.

Digitized by Google

autres livres bibliques et ne les examinerait-on pas une à une?

Sans doute, il serait désirable que l'on pût procéder ainsi. Mais au point de vue pratique, nos lecteurs comprendront aisément qu'une semblable étude nous entraînerait beaucoup trop loin et nécessiterait à elle seule un volume entier. Il faut donc nous borner à des aperçus plus généraux et renoncer à faire la revue de tous les psaumes pris isolément.

On a souvent tenté de partager les psaumes en un certain nombre de classes déterminées d'après leur contenu, et ces essais ont été faits dans deux voies différentes. Les uns ont cherché à répartir les psaumes d'après le genre poétique auquel ils appartiennent plus spécialement. On les distribuerait ainsi en hymnes et odes, en cantiques proprement dits, en élégies, en poèmes didactiques, etc. Ce genre de tentatives n'a guère réussi. La classification adoptée est empruntée à nos notions modernes, issues de la culture classique, gréco-latine, et la terminologie employée l'atteste suffisamment. Or il est impossible d'appliquer ce système aux produits poétiques d'une race tout autre. Si l'on voulait entrer dans cette voie, il faudrait tout au moins demander aux Sémites eux-mêmes la nomenclature à suivre et s'adresser dans ce but à ceux d'entre eux qui se sont occupés de ce genre de questions, à savoir aux Arabes. A supposer qu'on arrivât ainsi à un résultat quelque peu satisfaisant, l'avantage serait médiocre pour le lecteur européen qui se trouverait en présence de termes inconnus, très difficiles à expliquer. D'ailleurs, même si, par impossible, on arrivait à jeter les bases d'une saine classification, on viendrait se heurter à un nouvel obstacle. Le caractère des psaumes a quelque chose de souple; chacun d'eux, sauf de rares exceptions, peut être à bon droit revendiqué par plus d'un genre littéraire ou poétique. Celui-ci peut débuter sous forme d'élégie et finir en hymne d'actions de grâces; celui-là peut être lyrique dans l'une de ses parties, didactique dans l'autre. Tout groupement méthodique est par là-même rendu irréalisable.

§ **310**. Aussi a-t-on recouru à un procédé différent. Laissant de côté la forme, on s'est attaché aux sentiments expri-

Digitized by Google

més, et l'on s'est fondé là-dessus pour ranger les psaumes en catégories. Cette manière de faire est plus acceptable, mais elle n'est pas non plus sans rencontrer de sérieux obstacles. Le plus grave résulte du fait, évident et compréhensible, qu'un même psaume exprime des sentiments divers. Aussi y a-t-il forcément quelque chose de subjectif et, tranchons le mot, d'arbitraire dans toute classification de cette espèce. Néanmoins, malgré cet inconvénient incontestable, c'est sur ce terrain que nous nous placerons pour grouper les psaumes. Mais nous élargirons quelque peu notre cadre en prenant la notion de sentiment dans un sens très général, et en faisant intervenir pour la classification certaines circonstances relatives au thème et à la destination de tel et tel cantique.

Cependant il est une question préalable, très débattue depuis un quart de siècle, et qui doit nous arrêter quelques instants. Il s'agit, disions-nous tout à l'heure, de classer les psaumes d'après les sentiments qui y trouvent leur expression. Il est naturel de se demander qui éprouve ces sentiments et les traduit par des chants. Est-ce un individu? est-ce la communauté? En d'autres termes, le *je*, le *moi*, si constamment employé par les psalmistes, a-t-il un sens personnel ou collectif? Reuss[1] avait dès 1879, en traitant du Psautier, énoncé sur ce sujet des vues très précises et s'était déclaré en faveur de l'interprétation collective. Toutefois cet exposé, fait dans une publication en langue française, avait passé inaperçu auprès des théologiens allemands, et l'un de ceux-ci, Smend, émit à son tour et d'une façon indépendante une idée analogue dans un article de revue[2]. Depuis lors cette question a été discutée d'une façon très vive, et les deux points de vue extrêmes ont trouvé des défenseurs : selon les uns le *je* est toujours individuel, selon les autres toujours collectif. Mais rien n'oblige à adopter une attitude aussi absolue. Le *je* des psaumes peut avoir tantôt l'une, tantôt l'autre signification. La comparaison avec les écrits des prophètes me paraît à cet égard des plus instructives. En

[1] *La Bible, Ancien Testament*, cinquième partie (*Poésie lyrique*), Paris 1879, p. 55 ss.

[2] *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, VIII (1888), p. 49-147.

Digitized by Google

effet, tantôt ceux-ci parlent en leur nom personnel, tantôt ils s'identifient avec leur peuple et parlent en son nom. Signalons aussi, comme un parallèle intéressant, le fait que la pensée inspiratrice du livre de Job n'est pas moins applicable à la destinée de la nation juive dans son ensemble qu'à celle de tel ou tel homme en particulier. Il semble donc qu'il ne faille poser, pour l'interprétation des psaumes, aucune règle invariable pour la détermination du sujet parlant. L'exégète recherchera, à propos de chaque poème, s'il paraît refléter les sentiments d'une âme isolée ou ceux de toute une communauté. Peut-être s'apercevra-t-on qu'en procédant ainsi l'on rend plus compréhensibles certaines particularités des psaumes. Il est, au surplus, encore une autre considération qui s'impose à propos de la question qui nous occupe. Si nous possédons les psaumes, ce n'est pas à titre d'œuvres de tel ou tel poète, c'est comme recueil affecté à l'usage public et ayant une destination liturgique. Dans ces conditions, il faut naturellement s'attendre à constater le fait de cantiques dus originairement à une inspiration individuelle, mais adaptés ensuite aux besoins collectifs et peut-être modifiés dans une certaine mesure pour s'y mieux prêter. Une fois de plus, il importe de se rappeler que les psaumes ne nous sont pas parvenus sous leur forme première, mais qu'ils ont passé par les mains de plusieurs générations successives qui en faisaient un constant usage. Il est très admissible que tel cantique, où le poète exprimait à l'origine ses sentiments personnels, soit devenu, explicitement par des changements apportés au texte, ou implicitement par le sens nouveau qu'y attachaient chanteurs et lecteurs, un hymne approprié à une assemblée de culte [1].

§ **311.** Abordons maintenant l'examen des psaumes selon les principes de groupement que nous avons esquissés, et commençons par détacher de la masse générale certains poèmes qui présentent un caractère *sui generis*.

Le Ps. **45** diffère de tous les autres: c'est un épithalame, un « chant d'amour » comme le dit avec raison la suscrip-

[1] Encore ici, nous pouvons invoquer l'analogie des divers recueils usités dans nos Eglises. Certaines comparaisons nous montrent comment un can-

Digitized by Google

tion. Il décrit un mariage royal. L'époux est sans doute un souverain israélite ou judéen; l'épouse, en revanche, semble être une princesse étrangère. Seul de tous les poèmes du Psautier, celui-ci ne peut être qualifié de pieux. Ce n'est pas que le nom de Dieu en soit absent (3, 7, 8); mais, malgré cette mention, l'inspiration est purement celle de la poésie humaine; son but est de glorifier le roi et la reine, en célébrant leur splendeur et en leur offrant des vœux. C'est dans tout l'A. T. le morceau qui ressemble le plus au Cantique des cantiques. Aussi, comme pour ce dernier, a-t-on cherché à en donner une interprétation allégorique. S'avancer sur ce terrain, c'est, on le comprend, s'abandonner complètement à l'imagination. Quant aux explications de l'ordre historique, on en a présenté plusieurs : l'époux royal a été David, Salomon, Achab, maint autre roi d'Israël ou de Juda, ou même, selon quelques-uns, quelque monarque de la dynastie hasmonéenne. Il faut reconnaître qu'aucune de ces conjectures ne fournit une solution satisfaisante du problème. Le Ps. **45** demeure une énigme, aussi bien quant à l'occasion qui lui a donné naissance que par rapport à son admission dans le Psautier. Sur ce dernier point, il semble que c'est déjà la conception allégorisante qui a tranché la question. Si l'on n'avait pas attribué un sens mystique à cet épithalame on

tique, individuel à l'origine, a été plus tard transformé pour revêtir une forme collective. Voici une strophe empruntée à l'un de ces recueils :

Si le souverain Monarque, — Dans la foule des humains,
Nous discerne, et qu'il *nous* marque — Sur les paumes de ses mains,
Qu'importe alors que le monde — *Nous* méconnaisse à jamais !
Toi, dont le regard *nous* sonde, — Toi, Jésus, tu *nous* connais.

Or, dans un recueil plus ancien, on rencontre la même strophe avec les variantes suivantes :

Me discerne et qu'il *me* marque . . . . . .
. . . . . *Me* méconnaisse à jamais !
Toi, dont le regard *me* sonde, — Toi, Jésus, tu *me* connais.

Il y a donc eu manifestement modification du texte. Et, ce qui vaut la peine d'être relevé, la strophe ci-dessus est la dernière d'un cantique qui, d'un bout à l'autre, emploie le pronom au singulier. La transformation que l'on a fait subir à la strophe terminale n'a pas atteint les autres, — sans doute parce qu'elle se heurtait à des difficultés de métrique.

Digitized by Google

n'aurait guère songé à l'introduire dans le recueil des chants sacrés du peuple juif.

Un autre psaume qui porte un cachet spécial, c'est le célèbre **137**, qui donne essor aux sentiments passionnés des déportés, soupirant après Jérusalem. Celui-ci non plus n'est pas, à proprement parler, un cantique pieux : il est plutôt patriotique que religieux. Pourtant il se termine par une prière, sur la nature de laquelle il y aura lieu de revenir quand nous traiterons, d'une façon plus générale, des psaumes d'imprécations et de vengeance.

Les deux psaumes déjà mentionnés peuvent servir chacun de prélude ou d'introduction à un groupe de cantiques. Le Ps. **45** nous conduit à parler des poèmes où la personne du roi est mise en relief ; le Ps. **137** de ceux qui exaltent Jérusalem.

Au premier de ces deux groupes appartiennent entre autres les Ps. **2** et **110**. Dans l'un et dans l'autre il est question d'un souverain selon le cœur de Dieu. Dans le Ps. **2** il est appelé l'oint de l'Eternel (2, 6) ; au Ps. **110** il unit la dignité du prêtre à celle du souverain, « à la manière de Melchisédek ». S'agit-il, dans ces deux cantiques, de personnages historiques déterminés ? et dans ce cas, qui sont-ils ? Les réponses varient tout autant que pour le Ps. **45**, allant de David jusqu'aux Hasmonéens. Nous avons déjà signalé plus haut (II, p. 55) la possibilité qu'au Ps. **110** un acrostiche indique la personne de Simon Maccabée († 135). On ne saurait du reste exclure l'hypothèse assez plausible d'après laquelle le héros de ces deux psaumes serait un roi idéal, le roi messianique.

A ces psaumes qui célèbrent le roi ajoutons ceux qui, comme le **132**, portent le caractère dynastique, c'est-à-dire implorent l'Eternel en faveur du rétablissement de la maison royale. Nommons aussi les Ps. **20**, **61** et **84** qui invoquent Dieu en faveur de son oint, le **21** et le **72** qui décrivent le règne glorieux du souverain que l'Eternel protège, et le **89** qui raconte les origines de la royauté davidique et ses perspectives d'avenir encore (comp. encore **78** 70-72).

Quant au second groupe, celui qui se rattache au Ps. **137**

Digitized by Google

et gravite autour du nom de Jérusalem, il a comme représentant typique le Ps. **87**, chantant la « ville de Dieu », Sion, avec ses portes aimées de l'Eternel ; les Ps. **46**, **48**, **68** la glorifient aussi comme la résidence du Très-Haut. Parmi les cantiques de maaloth plusieurs doivent être cités ici : **122**, **125**, **132**. Jérusalem est encore mentionnée çà et là à propos de la restauration et du retour des déportés (**14**, **51**, **53**, **69**, **74**, **79**, **102**, **126**, **147**).

D'autres psaumes évoquent les grands souvenirs du passé, les hauts faits de l'Eternel en faveur de son peuple, et en tirent des exhortations à la reconnaissance d'une part, à l'humiliation et au repentir d'autre part. Il en est, parmi ces poèmes, qui entrent dans le détail des événements et trahissent une connaissance assez approfondie des livres narratifs de l'A. T. De ce nombre est le Ps. **78**, un long poème qui retrace les faits de l'histoire nationale dès la sortie d'Egypte et jusqu'à l'avènement de David. Il en est de même des Ps. **105** et **106** qui relatent à leur tour les mêmes faits. Le premier part déjà des temps patriarcaux, décrit le séjour en Egypte, l'exode et l'établissement en Canaan. Le second, commençant avec le passage de la mer Rouge, traite en détail les incidents du séjour au désert. Les Ps. **135** et **136** forment également une paire de cantiques de louanges, où les hauts faits de l'Eternel en faveur de son peuple sont chantés ; l'un et l'autre d'ailleurs se limitent au souvenir des faits contemporains de Moïse, de l'exode à la chute des rois Sihon et Og. Ils dénotent la connaissance des récits du Pentateuque ; le **136** s'inspire en particulier de Gen. **1**. On peut encore ranger dans la catégorie des psaumes historiques les suivants : **44**, **60**, **77**, **79**, **83**, **89**, **95**, **99**, **114** et **132**. Ceux-ci renferment en effet des allusions aux faits du passé, parfois d'une façon détaillée, parfois aussi très brièvement.

La mention du temple n'est pas aussi fréquente qu'on pourrait le croire à priori ; indépendamment de certains psaumes déjà cités à propos de Jérusalem, voici ceux qui parlent du sanctuaire : **27**, **42** (et **43**), **48**, **63**, **78**, **84**, **100**, **118**, **134**. Il est question des sacrifices dans les Ps. **50**, **51**, **66** et **116**. Quant aux prêtres, c'est à peine s'ils

Digitized by Google

sont nommés dans le Psautier (**78** 64, **99** 6, **132** 9, 16); le Ps. **118**, dans son préambule doxologique, introduit la maison d'Aaron, et le **133** compare le bienfait des relations fraternelles à l'huile qui coule sur la tête et la barbe d'Aaron.

La loi (thora) n'apparaît pas souvent sous la plume des psalmistes. Elle a pourtant inspiré le plus long de tous les morceaux du recueil, le cantique alphabétique **119**, dans lequel chacun des 176 versets, à une demi-douzaine d'exceptions près, énonce l'un des synonymes qui désignent les commandements de Dieu. La loi est également célébrée dans la seconde moitié du Ps. **19**, et, dès le début du recueil, dans le Ps. **1**. Enfin l'on en trouve la mention occasionnelle aux Ps. **37** 31, **40** 9, **78** 1, 5, 10, **89** 31, **94** 12, **105** 45 (voir plus haut, I, p. 233-234).

Peut-être s'attendrait-on à rencontrer dans les psaumes quelque chose d'analogue à la polémique, si fréquente chez les prophètes, contre les faux-dieux. A cet égard, nous n'avons à enregistrer que peu de passages : les Ps. **16**, **31**, **44**, **81** et **96** en parlent pour ainsi dire en passant. Seuls les Ps. **115** (4-8) et **135** (15-18) décrivent, en termes d'ailleurs presque identiques, la vanité et l'impuissance des idoles.

§ **312**. Les circonstances extérieures, les institutions, les faits historiques, n'occupent donc dans le Psautier qu'une place relativement restreinte. En examinant, pour commencer, cet ordre de sujets, nous avons tâché de déblayer le terrain, de façon à pouvoir désormais envisager les psaumes dans ce qui fait leur caractère essentiel : l'expression des sentiments pieux de l'âme à l'égard de Dieu.

Si l'on cherche à préciser quelle est de beaucoup, dans le Psautier, la notion prépondérante, celle qui revient sans cesse sous les formes les plus variées, il n'y a qu'une réponse possible : c'est celle de la délivrance, du secours divin. Un nombre considérable de psaumes sont exclusivement consacrés à cet objet. Ils invoquent, dans d'ardentes prières, l'intervention de Dieu en faveur de ceux qui souffrent ; ou bien, ayant obtenu la faveur implorée, ils célèbrent avec gratitude la miséricorde divine ; ou bien encore, mêlant les accents de la reconnaissance à leurs instantes requêtes, ils rendent grâces

Digitized by Google

pour le passé en même temps qu'ils sollicitent pour le présent et l'avenir.

La plupart du temps, les psalmistes invoquent l'assistance de Dieu, non pas d'une façon générale et abstraite, mais en désignant clairement les maux auxquels ils sont en butte : ils parlent fréquemment des ennemis, des oppresseurs, des persécuteurs aux coups et aux injustices desquels ils sont exposés. Tel est le thème des Ps. **4, 5, 7, 9-10, 12, 13, 17, 22, 27, 28, 31, 35, 41, 42-43, 44, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 69, 70, 71, 73, 83, 94, 109, 120, 125, 140, 141, 143.** Quand on compare ces différents cantiques, on ne peut manquer d'être frappé de leur diversité; néanmoins, pour peu qu'on s'applique à en dégager l'idée centrale, on arrive uniformément au même résultat. Le psalmiste, quel qu'il soit, qu'il parle en son propre nom ou comme représentant de son peuple, est en proie aux menaces, aux calomnies, aux voies de fait; il se tourne vers l'Eternel et implore son secours. Parfois il ne va pas au delà du cri de détresse, mais il arrive aussi qu'il anticipe, avec une ferme assurance, sur la délivrance qu'il espère. Dans ce cas, il décrit à l'avance la paix et le bonheur dont il jouira quand son Dieu lui sera venu en aide et du même coup il fait le tableau des malheurs qui fondront sur ses adversaires. Ce tableau n'est point tracé à contre-cœur : pour les psalmistes, en effet, comme pour d'autres écrivains de l'A. T., l'idée du malheur des méchants ne se sépare pas de celle du bonheur des justes, elle en forme l'indispensable complément, et toutes deux ensemble servent à constituer la théorie ou la doctrine de la rémunération. Le sort comparatif des justes et des méchants, voilà un sujet que les psalmistes sont fréquemment conduits à traiter. Rarement ils le font d'une façon théorique et abstraite; la plupart du temps ils y sont en quelque sorte contraints par la situation même dans laquelle ils se trouvent : on sent que c'est pour eux une question brûlante. Voir les Ps. **1, 7, 9-10, 11, 12, 14 (53), 15, 18, 21, 32, 33, 34, 36, 37, 49, 50, 52, 73, 92, 112, 125.**

Toutefois, ce sort terrible des méchants, les psalmistes ne se bornent pas toujours à le prévoir et à le prédire : ils l'appel-

Digitized by Google

lent quelquefois de tous leurs vœux, et leurs cantiques renferment alors des accents haineux, des imprécations à l'adresse de leurs ennemis. Signalons les Ps. **5**, **28**, **35**, **40**, **41**, **54**, **55**, **58**, **59**, **69**, **71**, **79**, **83**, **109**, **129**, **137**, **139**, **140**, **141**. On cite volontiers comme type classique de ces « psaumes de vengeance » le **137**, ce poème des exilés, qui commence par une touchante complainte et qui se termine par une explosion de ressentiment contre Babylone et contre Edom. D'autres morceaux, dans les psaumes énumérés ci-dessus, ne sont guère moins caractéristiques. Ils prouvent — qui s'en étonnerait? — que la morale évangélique, réprimant les élans vindicatifs du cœur humain et prescrivant le pardon et la prière pour les persécuteurs eux-mêmes, n'était point encore connue et pratiquée sous l'ancienne alliance, même par ces hommes pieux et fidèles que nous appelons les psalmistes.

On a cherché parfois à justifier, même au point de vue chrétien, les sentiments auxquels donnent essor les psaumes dits de vengeance : on a fait valoir que les ennemis du poète étaient en même temps les ennemis de son Dieu, et que les maudire, c'était s'enflammer pour la cause de la justice en général, et non pas plaider une affaire personnelle. Cette explication n'est guère satisfaisante; même avec la conviction de souffrir pour Dieu et pour la vérité, on n'a pas le droit de se laisser aller aux imprécations et aux paroles de haine; de toutes façons, cela n'a rien d'édifiant. Au surplus les psalmistes, quand ils s'élèvent contre leurs adversaires et les couvrent de reproches et de menaces, font retentir des accents d'un caractère très personnel : ils parlent bien plutôt comme victimes de la méchanceté que comme champions de la bonne cause.

On peut toutefois essayer de faire envisager ces psaumes encore sous un jour différent, en s'appuyant sur l'interprétation dite collective. Si, dans beaucoup de psaumes, et spécialement dans ceux qui nous occupent, le sujet parlant est la communauté et non pas l'individu, le sens et la portée de ces poèmes se trouvent forcément modifiés. Il ne s'agit plus de souffrances et de rancunes personnelles, c'est la nation entière qui passe par l'épreuve et qui se dresse contre ses

Digitized by Google

oppresseurs. Le poète n'exprime plus ses propres sentiments, il traduit ceux de tout son peuple. La sphère dans laquelle se meuvent ces psaumes se trouve ainsi élargie, et on ne peut plus les accuser de donner carrière à des récriminations mesquines et égoïstes. Cependant, malgré l'atténuation qui résulte de ce point de vue, il n'en demeure pas moins évident qu'à la lumière des principes évangéliques on ne saurait s'associer aux anathèmes terribles que certains psaumes jettent à l'adresse des ennemis.

Si les psaumes font, comme nous l'avons vu, retentir si souvent et avec tant d'insistance une note suppliante en vue d'obtenir la délivrance, ce n'est pas qu'il soit toujours question d'ennemis qui menacent et persécutent. Dans de nombreux psaumes, on se trouve en présence d'un affligé qui se plaint et qui implore le secours, sans que la cause proprement dite de sa détresse soit nettement indiquée. A cette catégorie appartiennent les Ps. **6**, **20**, **30**, **31**, **40**, **57**, **61**, **77**, **80**, **85**, **86**, **88**, **90**, **102**, **121**, **123**, **142**. Dans leur teneur générale, ils ressemblent fort à ceux que nous avons énumérés précédemment (II, p. 68) ; la seule différence, c'est qu'ils ont quelque chose de moins précis, et peuvent s'appliquer à d'autres épreuves que celles résultant de l'inimitié. Aussi sont-ils de ceux qui ont conservé jusqu'à notre époque le plus de popularité.

§ **313**. Nous avons parlé des sentiments que les psalmistes éprouvent à l'égard de leurs ennemis, sentiments de réprobation et d'horreur qui vont parfois jusqu'à la haine. On aimerait à rencontrer, au moins çà et là, la disposition au pardon et l'intercession en faveur des méchants, et l'on regrette d'être déçu dans cette attente.

Il est également intéressant de rechercher quelle attitude les psalmistes prennent à l'égard de leur propre personnalité. Ils se présentent à nous comme souffrants et misérables. A quelle cause assigneront-ils leur malheur ? à la malveillance de leurs adversaires sans doute. Mais n'en trouveront-ils jamais la source dans leur propre conduite ? c'est ce qu'il importe d'examiner.

A ce point de vue on peut discerner deux courants : cer-

Digitized by Google

tains psaumes font exclusivement ressortir l'injustice des oppresseurs : le malheureux proclame son innocence, et se déclare en butte à des épreuves imméritées. Cette tendance s'accentue quelquefois très fortement, et l'on n'échappe pas à une impression de propre justice : voir les Ps. **7**, **26**, **44**, **66**. D'autres fois, au contraire, la donnée fondamentale est toute différente, et nous rencontrons dans le Psautier quelques cantiques de repentance et d'humiliation qui en constituent, à notre avis, la partie la plus précieuse. Traditionnellement, on en compte 7, et on leur donne le nom de *psaumes pénitentiaux ;* ce sont les Ps. **6**, **32**, **38**, **51**, **102**, **130**, **143**. Peut-être pourrait-on légitimement en accroître le nombre en y ajoutant les Ps. **25**, **39**, **40**, **41**, **65**, **69** ; peut-être aussi serait-il équitable de reconnaître qu'ils ne portent pas tous au même degré l'empreinte du repentir profond et sincère qui s'exprime dans tels d'entre eux. Le **32** et le **51** sont à coup sûr les plus remarquables et les plus justement célèbres ; l'un et l'autre font ressortir avec force la nécessité de confesser ouvertement et sans réticences ses transgressions à l'Eternel, et attestent la joie et la reconnaissance du pécheur pardonné. A cet égard il faut aussi accorder une mention spéciale au Ps. **130** (le *De profundis*) qui proclame avec puissance le pardon divin ; la même conviction s'exprime aussi dans le Ps. **103**, et celui-ci nous fournit une transition toute naturelle pour parler d'un autre groupe de psaumes dont il est l'un des principaux représentants.

Ces psaumes sont les cantiques de louanges, adressés au Dieu protecteur et libérateur. Leur but est de célébrer l'exaucement des prières, la fidélité et la miséricorde divines. Le sentiment qui les inspire est celui de la reconnaissance. A vrai dire, nous en avons déjà relevé l'expression, implicite ou rudimentaire, dans un grand nombre de cantiques de délivrance. Inversement, les psaumes de louanges ne sont pas sans renfermer des allusions aux misères passées et aux secours obtenus. Notre classification nécessite des distinctions qui, envisagées rigoureusement, peuvent paraître arbitraires, mais il s'agit, à tout prendre, d'une question de proportions, de mesure. Nous nous attachons avant tout aux sentiments

Digitized by Google

qui prédominent, tout en constatant que d'autres interviennent incidemment. Voici donc la liste des psaumes que nous appelons cantiques de louanges: **8, 18, 22, 23, 24, 34, 36, 46, 47, 48, 63, 66, 67, 68, 75, 76, 81, 84, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 107, 108, 113, 116, 117, 118, 124, 126, 129, 134, 136, 138, 144, 148, 149, 150.**

Ces psaumes, comme on peut s'y attendre, offrent entre eux les plus frappantes analogies. Célébrant le même Dieu, au nom de la même piété et des mêmes expériences, ils sont nécessairement empreints des mêmes caractères, quant au fond et quant à la forme. Pourtant, lorsqu'on les étudie de près, on n'aperçoit pas uniquement leurs ressemblances, tant s'en faut: on constate, au contraire, avec une surprise et une admiration toujours renouvelées, à quel point ils sont variés dans leurs pensées et dans leurs expressions. L'abondance et la diversité des images employées par les psalmistes contribuent largement à rehausser cet effet. Pour dépeindre la protection divine, les psaumes empruntent tour à tour leurs comparaisons aux domaines les plus différents, à la nature, aux aventures guerrières, à la vie des bergers et des troupeaux, aux menus incidents de la vie civile et de la vie domestique.

Certains psaumes mettent l'accent principal sur l'ardeur des sentiments éprouvés par le poète ou par la communauté tout entière. Ils ont un caractère plutôt subjectif et traduisent les diverses émotions ressenties en présence de Dieu. Les verbes à la première personne y occupent une place prépondérante. D'autres, en revanche, ont quelque chose de plus objectif: ils décrivent et exaltent les perfections divines. Ce n'est pas à dire que ces derniers soient moins chaleureux, moins enthousiastes. Ce n'est pas le sentiment qui diffère, c'est la manière de le manifester. Ces cantiques, plutôt descriptifs, comptent dans leur nombre quelques-uns des poèmes les plus achevés de tout le Psautier. Nous rangerons dans cette catégorie plus spécialement les Ps. **8, 19, 29, 33, 50, 65, 71, 89, 93, 104, 111, 139, 145, 146, 147.** Parmi eux le Ps. **104** est célèbre à juste titre comme traçant un

Digitized by Google

splendide tableau de l'activité de Dieu dans la nature. Avec une vivacité vraiment dramatique le **139** décrit l'omniprésence et l'omniscience divines.

Revenons maintenant aux psaumes plutôt subjectifs. Il en est sur le nombre dans lesquels les sentiments d'adoration et de reconnaissance se nuancent d'une teinte particulière pour mettre au premier plan la confiance, la ferme attente du croyant qui compte sur l'Eternel et voit avant tout en lui le Dieu fidèle. Cet aspect de la piété est particulièrement visible dans les Ps. **3**, **16**, **17**, **18**, **22**, **25**, **26**, **31**, **34**, **62**, **91**, **115**, **131**.

§ **314**. Si jusqu'ici nous avons, à propos du contenu des psaumes, parlé principalement des sentiments qui les ont inspirés, il serait injuste de laisser croire qu'ils n'offrent d'intérêt qu'à cet unique point de vue, et que leur étude n'enrichit pas nos connaissances relatives à la pensée religieuse dans l'A. T. Bien au contraire, la théologie biblique y trouve de précieux matériaux pour son travail, en particulier quant à l'idée même de Dieu et aux rapports de la créature avec le Créateur. Les problèmes de la théodicée sont abordés fréquemment dans les psaumes et traités avec élévation, par exemple dans les Ps. **73** et **49**. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer plus avant dans l'exposé de ce sujet.

D'ailleurs le but des psaumes n'est jamais exclusivement la recherche d'une vérité intellectuelle, si haute et si juste soit-elle. Pour leurs auteurs, il ne s'agit pas d'exposer, de disserter, moins encore de discuter. Ce qu'ils veulent, c'est rendre un témoignage, c'est donner un libre essor à leurs sentiments pieux, en un mot c'est glorifier Dieu. Ce caractère se retrouve jusque dans les psaumes qui ont des allures didactiques, comme le **72** ou le **82** par exemple, ou encore dans ceux qui ont un cachet gnomique et participent de la nature des maschals, tels que **25**, **34**, **37**, **49**, **62**, **64**, **127**, **128**.

Si je ne devais éviter de sortir des limites assignées à cet ouvrage, il me serait facile et agréable de m'étendre sur la valeur exceptionnelle que présente le Psautier, soit au point de vue religieux, pour l'édification, soit au point de vue his-

Digitized by Google

torique et théologique, pour la connaissance de la religion d'Israël. Mais ces considérations, pour intéressantes qu'elles pussent être, ne rentrent pas dans le cadre que je me suis tracé. Je me bornerai donc, pour terminer, à consigner ici le témoignage que les réformateurs ont rendu au Psautier.

Luther y trouvait comme un miroir fidèle de l'âme humaine, de ses agitations, de ses luttes, de ses défaillances et de ses relèvements. Ces mouvements divers, qui ébranlaient si fortement l'âme des psalmistes, trouvaient un écho dans l'âme de Luther et le ramenaient sans cesse à l'étude des cantiques sacrés. Poète lui-même, cherchant souvent dans le chant des hymnes la consolation et l'apaisement de son cœur, avec quel amour il devait revenir à son Psautier. Il en parle avec un enthousiasme communicatif. Il estime que le livre des Psaumes pourrait à bon droit être appelé « la petite Bible »: tout ce que renferme l'Ecriture sainte s'y trouve en effet résumé de la façon la plus brève et la plus belle. Le Saint-Esprit semble avoir voulu former ce recueil afin que ceux qui ne peuvent pas lire la Bible entière en trouvent le contenu condensé en un petit volume. Luther apprécie tout particulièrement le fait que les psalmistes nous montrent leur manière de converser avec Dieu et de lui adresser leurs prières; ainsi, les saints du Psautier nous apparaissent non pas muets, à demi-morts, mais bien éveillés et vivants. Enfin, ce ne sont pas seulement des mots, des phrases que nous trouvons dans les Psaumes, c'est le cœur même de ceux à qui nous les devons, c'est le trésor intime de leur âme, c'est la source même de leurs paroles et de leurs actes; nous lisons en eux, pour ainsi dire, les pensées qu'ils ont eues au milieu des difficultés, des angoisses, des détresses. « En résumé, veux-tu voir la sainte Eglise chrétienne peinte avec des couleurs et des formes vivantes en un tableau de petites dimensions, prends le Psautier. Tu y trouveras un miroir clair, pur et net, qui te montrera ce qu'est la chrétienté; tu t'y verras toi-même, tu y trouveras le vrai *γνῶθι σεαυτόν*; tu y découvriras encore Dieu et toutes ses créatures »[1].

[1] *Préface au Psautier.*

Digitized by Google

De son côté, Calvin écrit ce qui suit au sujet des Psaumes: « Il est difficile d'exprimer par paroles les grandes richesses et de diverses sortes qui sont contenues en ce thrésor : tant y a que je sçay bien que tout ce que j'en pourray dire n'approchera point de l'excellence de la chose. Mais pource qu'encores vaut-il mieux donner aux lecteurs quelque goust, avant plus petit, de la merveilleuse utilité qu'ils en recevront que du tout n'en dire mot, je pourray toucher en brief ce que la grandeur de la chose ne permet point de déduire parfaitement. J'ay accoustumé de nommer ce livre une anatomie de toutes les parties de l'âme, pource qu'il n'y a affection en l'homme laquelle ne soit yci représentée comme en un miroir. Mesmes, pour mieux dire, le sainct Esprit a yci pourtrait au vif toutes les douleurs, tristesses, craintes, doutes, espérances, solicitudes, perplexitez, voire jusques aux esmotions confuses desquelles les esprits des hommes ont accoustumé d'estre agitez.... Yci les prophètes, d'autant que parlans à Dieu, ils descouvrent toutes les affections intérieures, appellent ou plustost tirent un chacun de nous à examiner soymesme, afin que rien de tant d'infirmitez ausquelles nous sommes sujets, et de tant de vices desquels nous sommes pleins ne demeure caché.... Tout ce qui peut servir à nous accourager quand il est question de prier Dieu, nous est enseigné en ce livre.... Il n'y a livre où on trouve de plus expresses et magnifiques louanges, tant de la singulière libéralité de Dieu envers son Eglise que de toutes ses œuvres : il n'y a livre auquel soyent récitées tant de délivrances, ny auquel les témoignages et expériences de sa providence et solicitude paternelles envers nous soyent si richement exaltés et d'une façon si authentique. Brief, il n'y a livre auquel plus parfaitement nous soit enseignée la manière de louer Dieu, ou auquel nous soyons plus vivement solicitez à cest exercice de piété »[1].

[1] *Commentaires sur le livre des Pseaumes*. Préface.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Le livre des Proverbes.

§ **315.** Le titre de ce livre est, à proprement parler, le plus long de tous ceux que nous rencontrons en tête des écrits bibliques de l'ancienne alliance. Il dépasse en dimensions même celui du livre de Jérémie, et se compose, en fait, des six premiers versets du ch. **1**. Toutefois, 2-6, pour importants qu'ils soient, ne constituent pas la suscription elle-même qui, énoncée au v. 1, renferme les mots : « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël ». Elle indique, comme on le voit, de quelle nature est le contenu de l'ouvrage et quel est le personnage historique auquel il est rattaché. Examinons successivement ces deux points.

Le mot hébreu que nos versions rendent par « proverbe » est *maschal*. Etymologiquement, ce terme signifie représentation, image, comparaison. Il est devenu courant dans le langage pour désigner un certain genre littéraire. Un maschal peut être bref ou long ; on donnera ce nom aussi bien à une parabole étendue qu'à un distique en style lapidaire. Il peut être en prose, ou bien revêtir la forme poétique usitée chez les Hébreux et que caractérise avant tout le parallélisme des stiches. Il peut se rencontrer dans la bouche d'un prophète, lorsque celui-ci donne à sa pensée une forme imagée, lorsqu'il prononce une sorte d'apologue ; il peut également avoir un caractère purement didactique, être complètement étranger à l'art oratoire, et contenir les enseignements d'un sage ou d'un

Digitized by Google

penseur. Il peut conserver son caractère primitif, c'est-à-dire exprimer une comparaison ; il peut aussi s'affranchir de cette condition et formuler un précepte sans recourir au langage figuré. C'est donc un mot assez élastique, qu'aucune expression française ne saurait traduire d'une façon exacte dans la variété de ses acceptions. Il faut l'interpréter tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, d'après le contexte. Et c'est une question délicate et controversée que celle de la genèse de ces diverses significations : on se demande quelle marche a suivie l'emploi de ce mot, et comment, par quelle dérivation et quel enchaînement il en est venu à exprimer des notions voisines, il est vrai, et pourtant bien distinctes. Nous n'avons heureusement pas à entrer ici dans ce débat, et nous pouvons nous borner à rechercher ce que sont les maschals du livre des Proverbes.

Un examen rapide du livre nous montrera qu'il se compose en grande majorité de distiques, nettement séparés les uns des autres et formant une série de collections. Celles-ci portent sinon toutes, du moins les principales (**10** 1, **25** 1), le mot maschal dans leurs titres. La suscription générale de **1** 1 s'applique aussi au contenu de ces recueils juxtaposés ; nous verrons en effet que **1** 7-**9** constitue une introduction au livre proprement dit.

Nous pouvons donc dire que les maschals du livre des Proverbes sont des distiques énonçant une pensée sous une forme brève et frappante. Les termes français qui caractériseraient le mieux ce genre de collections seraient sentences, maximes, pensées. La terminologie de la Grèce classique fournirait à son tour une dénomination appropriée : γνωμαί (« gnomes », d'où vient le nom de poésie gnomique). Malheureusement l'usage a consacré une autre dénomination, proverbes, qui introduit dans la notion générale un élément particulier. Le proverbe, en effet, n'est pas une maxime quelconque : il faut, pour mériter son nom, qu'il soit tombé dans le domaine commun, qu'il appartienne au langage populaire et soit, du plus au moins, compris et employé par chacun. De ce fait même, il a quelque chose d'impersonnel et l'on peut ajouter qu'il est, pour ainsi dire par définition,

Digitized by Google

anonyme. On peut très bien entreprendre de former un recueil de proverbes, de semblables collections existent à peu près dans toutes les langues, mais personne ne songerait à rechercher qui les a composés, ni surtout à les attribuer à un seul et même auteur. Tout au plus peut-il arriver que tel vers fameux, telle parole prononcée dans une circonstance marquante, revête par la suite un caractère proverbial. Encore dans ce cas-là, la plupart de ceux qui redisent cet adage ignorent-ils sa provenance et seraient-ils incapables de dire le nom du poète, de l'écrivain ou de l'orateur qui l'a mis en évidence. On peut d'autre part rassembler en un faisceau les sentences des sages de telle nation ou de tel langage sans se préoccuper de savoir si elles se sont répandues dans le public et vulgarisées. Dans ce cas, on ne s'avisera pas de donner à un semblable recueil, en français du moins, le titre de proverbes. C'est pourtant ce que nous faisons pour l'écrit biblique qui nous occupe ; les Grecs l'ont intitulé *παροιμίαι Σολομῶντος*, les Latins *Proverbia*, d'où est venu, par une traduction irréfléchie, notre terme usuel [1]. Il faut qu'il demeure bien entendu que nous avons affaire en réalité à un recueil didactique et non pas populaire ; les maximes qu'il renferme ne constituent pas ce qu'on appelle d'ordinaire « la sagesse des nations », la sagesse courante, vulgaire et souvent contestable ; elles représentent au contraire l'enseignement élevé, éclairé et judicieux que de véritables sages sont en mesure de donner à leurs disciples.

§ **316.** La division du livre est simple. Si nous laissons de côté les v. 1-6 du ch. **1**, lesquels forment le titre général de l'ouvrage, nous discernons 8 parties, nettement délimitées, mais très inégales de longueur. En voici l'énumération :

A : Une introduction : **1** 7-**9**.
B : Une collection de « maximes de Salomon » : **10-22** 16.
C : Un petit recueil de « paroles des sages » : **22** 17-**24** 22.

[1] Dans certains passages de l'A. T., le mot maschal représente exactement ce que nous entendons par un proverbe au sens spécifique. D'autres fois encore, maschal est à peu près l'équivalent de parodie : faire de quelqu'un un maschal, c'est s'amuser à ses dépens, le tourner en ridicule, etc.

Digitized by Google

D : Un recueil encore plus court, intitulé : « Ceci aussi est des sages » : **24** 23-34.

E : Une seconde collection de « maximes de Salomon, recueillies par les hommes d'Ezéchias, roi de Juda » : **25-29**.

F : Les « paroles d'Agur » : **30**.

G : Les « paroles de Lémuel » : **31** 1-9.

H : L'éloge de la femme vertueuse : **31** 10-31.

Le corps de l'ouvrage est donc formé de deux collections présentant les mêmes caractères et intitulées l'une comme l'autre « maximes de Salomon » ; ce sont les parties du livre que nous avons désignées par B et E. La première, qui est la plus considérable de beaucoup, contient 376 maximes ; la deuxième en renferme 127. Au point de vue de la forme, ces sentences sont à peu près toutes des distiques ; dans le recueil B, il n'y a pas d'exception à cette règle ; dans le recueil E, il n'y en a que fort peu. Au point de vue du fond, on constate également la plus grande analogie. Quelques commentateurs ont cru pouvoir discerner de légères nuances, en particulier dans l'attitude à l'égard du roi ; mais ces différences sont bien peu de chose, si même elles existent réellement. Nous pourrons donc réunir, dans notre appréciation, ces deux parties qui forment un tout homogène.

Il est d'autant plus nécessaire de noter qu'elles ont été rédigées indépendamment l'une de l'autre, et n'étaient sans doute pas destinées, dès l'origine, à figurer côte à côte. S'il en eût été autrement, on aurait sans doute évité d'emblée les répétitions de maximes. Or tel n'est pas le cas : il est plus d'un maschal qui se retrouve textuellement le même, ou avec d'insignifiantes divergences, à la fois dans B et dans E. Ainsi, comp. **21** 9 et **25** 24 ; **22** 13 et **26** 13 ; **19** 24 et **26** 15 ; **18** 8 et **26** 22 ; **22** 3 et **27** 12 ; **20** 16 et **27** 13 ; **12** 11 et **28** 19 ; **22** 2 et **29** 13. On ne rencontre aucune répétition de ce genre dans le sein même de l'une ou de l'autre des deux grandes collections[1], mais seulement lorsqu'on les compare l'une avec l'autre. En revanche, on y constate un autre phénomène,

[1] A deux exceptions près, dans B : **14** 12 et **16** 25 ; **16** 2 et **21** 2.

Digitized by Google

qu'il faut se garder de confondre avec le précédent. Je veux parler des cas assez nombreux où deux maximes coïncident pour l'une des moitiés du distique et diffèrent pour l'autre, ou bien encore de ceux où la même idée fondamentale est exprimée dans des termes variés. Voici les exemples de ce genre que fournit la collection B : **10** 8 et **10** 10 ; **10** 6 et **10** 11 ; **13** 14, **14** 27 et **16** 22 ; **10** 2 et **11** 4 ; **10** 28 et **11** 7 ; **10** 25 et **12** 3 ; **10** 25, **12** 3 et 7 ; **11** 20, **12** 22 et **15** 8 ; **10** 4 et **10** 24 ; **12** 14, **13** 2 et **18** 20 ; **10** 14, **13** 3 et **14** 3 ; **11** 5 et **13** 6 ; **20** 10 et **20** 23 ; **16** 18 et **18** 12 ; **10** 15 et **18** 11 ; **11** 21 et **16** 5 ; **15** 33 et **18** 12 ; **11** 13 et **20** 19 ; **14** 31 et **17** 5 ; **19** 12 et **20** 2 ; **16** 12 et **20** 28. La collection E est très loin d'offrir un aussi grand nombre de cas analogues ; nous y relevons seulement **26** 12 et **29** 20 ; **28** 12, **28** 28 et **29** 2. Enfin si nous comparons B et E, voici les rapprochements à établir : **15** 23 et **25** 11 ; **16** 12 et **25** 5 ; **19** 1 et **28** 6 ; **19** 13 et **27** 15 ; **10** 1 et **29** 3 ; **15** 18 et **29** 22 ; **17** 3 et **27** 21.

A la suite de la collection B se trouvent, sous forme d'appendices, deux petits recueils, C et D, renfermant l'un et l'autre des préceptes attribués aux sages. Le premier d'entre eux (**22** 17-**24** 22) est précédé d'un titre détaillé (**22** 17-21), qui constitue une sorte de préambule exhortatif. Ce recueil compte 32 maschals, beaucoup plus variés quant à leur structure que ne le sont ceux des deux grandes collections B et E ; les distiques y sont en faible minorité ; certaines maximes prennent de notables dimensions, par exemple **23** 29-35, sur l'ivrognerie. Malgré son peu d'étendue, ce recueil n'est pas exempt de répétitions partielles ; comp. **22** 28 et **23** 10 ; **23** 17 et **24** 19. Ensuite vient encore la très petite collection D (**24** 23-34), qui se compose de 6 maschals, dont 3 sont des distiques. Le sixième est le plus long (30-34) ; il décrit le paresseux, dans des termes en partie identiques à ceux que nous lisons dans l'introduction (**6** 9-11).

§ **317**. Laissant de côté pour le moment la fin du livre (**30** et **31**), qui constitue un triple appendice généralement reconnu comme tardif, nous nous tournons maintenant vers l'introduction du livre (**1** 7-**9**). Il ne s'agit pas ici d'une collection de sentences, mais d'un poème suivi, renfermant des

Digitized by Google

exhortations adressées surtout à la jeunesse. On a pu avec raison donner le titre d'Eloge de la Sagesse à cette série de chapitres. En effet, la sagesse y occupe une place prépondérante. Dès les premiers mots (**1** 7), le poète lui assigne sa base véritable, la crainte de l'Eternel. Ce n'est donc pas une sagesse purement humaine et terrestre; encore moins est-elle profane. C'est une sagesse religieuse, unie étroitement à la piété; elle a quelque chose de divin. L'auteur, en la prêchant, adopte l'attitude d'un père à l'égard de son enfant ou celle d'un maître bienveillant envers son disciple. Les conseils sont adressés à « mon fils » (**1** 8, 10, 15, **2** 1, **3** 1, 11, 21, etc.) ou à « mes fils » (**4** 1, **5** 7, etc.). La sagesse n'a point un caractère théorique; il ne s'agit pas pour elle de résoudre des problèmes complexes et délicats. Elle est toute pratique, et formule des préceptes concernant la manière, seule bonne et recommandable, de vivre et de se comporter. La sagesse n'est point ésotérique, réservée à de rares initiés et inaccessible au commun des mortels. Elle est populaire, elle s'adresse aux simples [1], elle crie dans les rues et sur les places publiques.

Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, d'introduire des divisions nettes et tranchées dans cet exposé poétique qui se déroule d'une seule haleine du commencement à la fin. Si l'on veut, on peut dire que c'est un maschal, le plus long maschal qu'il y ait dans la Bible. On peut aussi, comme le faisait Delitzsch, y discerner 15 maschals successifs. Enfin, il serait tout aussi plausible et légitime de dire que les maschals s'y trouvent en beaucoup plus grand nombre. En effet, la pensée du poète revêt fréquemment la forme sentencieuse la mieux caractérisée. Tentons d'analyser

[1] Ce terme de « simples » (Bible annotée) ou celui d'« ignorants » (adopté par Reuss) répond mieux à l'original que le mot « stupides » qu'emploient assez malheureusement nos versions usuelles. Toutefois simples ne signifie pas ici « privés de tout bon sens », comme nous disons simples d'esprit. Ce terme désigne les gens qui sont encore table rase, qui n'ont pas d'expérience et de convictions personnelles, qui subissent l'influence du premier venu. La sagesse, s'ils l'écoutent, fera d'eux des hommes sachant ce qu'ils veulent, des individualités.

Digitized by Google

ces chapitres, sans toutefois y introduire des divisions factices.

Après avoir défini le véritable fondement de la sagesse (1 7) et sollicité l'attention et l'obéissance de son élève (8-9), le poète le met en garde contre les pécheurs qui chercheront à le séduire et à faire de lui le complice de leurs méfaits (10-19). A cette influence pernicieuse des méchants, le poète oppose celle de la sagesse, qui multiplie ses appels et ses promesses, et, comme contre-partie, fait ressortir le sort fâcheux de ceux qui la dédaignent (20-33). S'adressant de nouveau à son disciple d'une façon directe, l'auteur lui présente la sagesse comme guide sur le chemin de la vie. Deux routes sont ouvertes devant lui ; qu'il choisisse la voie des gens de bien, la sagesse l'y conduira, et il échappera à la ruine (2).

Dans le morceau suivant (3 1-26), la note religieuse proprement dite est plus accentuée: c'est comme une paraphrase du texte: « La piété a les promesses de la vie présente ». Les épreuves même doivent être acceptées, « car l'Eternel châtie celui qu'il aime comme un père l'enfant qu'il chérit ». Que le jeune homme s'inspire de ces avis, et il sera heureux. A la suite de cette exhortation se trouvent quelques maschals détachés recommandant la générosité, les sentiments pacifiques, l'humilité (27-35).

Avec le ch. 4 les conseils paternels reprennent, sous une forme nouvelle: l'auteur évoque ses propres souvenirs, il se rappelle les paroles de son père et les reproduit à l'usage de ses enfants. Il s'agit toujours des mêmes instructions, répétées avec d'incessantes variations.

De ces conseils tout généraux, le poète passe, au ch. 5, à un sujet plus spécial: il met son disciple en garde contre les séductions des femmes étrangères. S'il les écoute, il est perdu: sa santé, ses biens, tout lui sera enlevé (5 1-14). Qu'il reste bien plutôt fidèle à la « femme de sa jeunesse » et ne tombe pas dans le péché (15-23). Les péricopes suivantes mettent en garde contre divers écueils. Il faut éviter de cautionner son prochain (6 1-5); avoir horreur de la paresse (6-11), des médisances et des calomnies (12-15). A ce propos, le poète insère un maschal d'une forme particulière (16-19),

Digitized by Google

qu'on peut appeler maschal numérique; nous en retrouverons plusieurs exemples au ch. **30** (15-31); comp. aussi Am. **1** 3-**2** 6, Mich. **5** 4, Job **5** 19, Eccl. **11** 2, Sir. **25** 9. Les avertissements destinés à prémunir contre les femmes de mauvaise vie et contre l'adultère font de nouveau le sujet des deux morceaux suivants (20-35 et **7**). L'un et l'autre s'ouvrent par un préambule en termes généraux; puis l'exhortation prend une allure plus circonscrite. La peinture du jeune désœuvré devenu la proie d'une intrigante (**7** 6-23) est à juste titre célèbre: elle illustre le sujet d'une façon pittoresque et dramatique.

Le début du ch. **8** reprend le thème de **1** 20 ss.: la sagesse appelant tous les hommes à elle pour les pénétrer de ses enseignements (1-11). Non seulement cette prédication est directement placée dans la bouche même de la sagesse, mais celle-ci devient une véritable personnification. Elle décrit sa nature, son rôle, son influence (12-21); elle parle de ses origines, qui remontent par delà la création de l'univers (22-31): « L'Eternel m'a créée la première de ses œuvres.... Lorsqu'il disposa les cieux j'étais là.... Lorsqu'il posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui... ». La sagesse termine son discours par un dernier appel adressé à « mes fils » (32-36). Au ch. **9**, le poète cesse de faire parler la sagesse; il trace un double portrait de la sagesse (1-12) et de la folie (13-18).

La marche générale de ce poème est donc bien visible. Sans doute, on y rencontre des répétitions, des retours en arrière, mais pourtant on peut dire que l'auteur s'est tracé un plan et qu'il poursuit un but nettement déterminé. L'exaltation de la sagesse, telle est l'idée dominante; le point culminant est atteint au ch. **8**, où le poète n'a pas reculé devant une personnification hardie de ce qu'on pourrait appeler son héroïne. L'impression qui se dégage d'une étude attentive de ces chapitres initiaux du livre des Proverbes, c'est qu'ils ont été composés pour servir d'introduction aux recueils proprement dits qui suivent. Considérons en effet les quelques versets qui forment la suscription de tout l'ouvrage (**1** 1-6). L'allusion aux titres spéciaux des grandes collections

Digitized by Google

B et E y apparaît de la façon la plus claire: « Proverbes de Salomon... ». Mais l'écrivain y ajoute toute une suite de phrases marquant le but et l'utilité de ces proverbes. On voit par là sous quel angle il envisage les recueils de maximes; il y voit un moyen d'acquérir la sagesse et de mettre en pratique ses conseils. Il établit ainsi une relation étroite entre la littérature gnomique de son peuple et la sagesse divine à laquelle il rend hommage. Rien, à ses yeux, ne saurait mieux préparer à une lecture profitable des maschals qu'un désir sincère et éclairé d'entendre par ce moyen la voix bienveillante et salutaire de la sagesse.

§ **318**. Il est donc très vraisemblable que la formation du livre des Proverbes s'est effectuée dans les conditions suivantes. On a collectionné, au sein de la nation des Hébreux, les maximes ayant une portée religieuse, morale, sociale ou, plus généralement encore, mettant en évidence une vérité, une observation juste, une expérience utile. Ce travail s'est fait dans deux cercles différents, indépendants l'un de l'autre. L'une des collections, B, est la plus considérable; elle n'est accompagnée d'aucune indication qui permette de lui assigner une date. L'autre en revanche, E, moins étendue, est expressément rattachée (**25** 1) à l'époque d'Ezéchias, c'est-à-dire à la fin du VIIIe siècle av. J.-C. Malheureusement cette indication chronologique, qui paraît si précise au premier abord, laisse subsister en fait de grandes incertitudes. On ne peut en effet garantir son exactitude; il se pourrait qu'elle fût le résultat d'une conjecture faite après coup, et qu'elle représentât par conséquent l'opinion d'une génération postérieure et rien de plus. Mais, même en admettant qu'elle soit conforme à la vérité historique et qu'on se soit occupé, sous Ezéchias, de former une collection de maximes, rien ne prouve que celle-ci nous soit parvenue telle quelle. Les contemporains d'Ezéchias peuvent en avoir jeté les premières bases; mais qui dira les modifications qu'elle a subies dès lors? Il est permis de penser que bon nombre de maximes y ont été ajoutées, que d'autres ont été retranchées, et que l'arrangement primitif a été soumis à bien des remaniements. Ce renseignement chronologique, auquel pour ma part je suis

Digitized by Google

disposé à attribuer une réelle valeur, nous apprend donc seulement à quel moment on a commencé à recueillir les maximes et ne nous dit pas du tout quand le recueil a été achevé, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous.

Quelques-uns soutiendront peut-être que le recueil E présuppose le recueil B, et que celui-ci doit être considéré, en conséquence, comme antérieur au règne d'Ezéchias. Ils se fonderont, pour l'affirmer, sur un petit mot de la suscription **25** 1 : « Voici *encore* des proverbes de Salomon... ». Cet adverbe, diront-ils, ne prouve-t-il pas que la grande collection des ch. **9** ss. était déjà formée? — Il prouve seulement, répondrons-nous, que les deux recueils ont existé séparément, et qu'à un moment quelconque, impossible à déterminer, ils ont été placés côte à côte; c'est alors que, tout naturellement, la suscription **25** 1 a reçu sa forme actuelle. Il se pourrait fort bien — et plusieurs critiques se sont prononcés dans ce sens, — que la collection E eût été entreprise et même terminée avant la collection B. Rien en effet ne nous force à penser qu'en réunissant l'un à l'autre ces deux recueils, on se soit préoccupé de la question chronologique et qu'on ait tenu à mettre le plus ancien en tête. Il est tout aussi légitime de supposer que B a obtenu le premier rang simplement en vertu de ses dimensions plus grandes : on y compte en effet des maschals en nombre à peu près triple de ceux de E, et cette considération, quoique tout extérieure, est de celles auxquelles on a toujours instinctivement attribué un grand poids. Hâtons-nous d'ajouter que, pour d'autres savants, c'est la collection B qui paraît offrir un cachet d'ancienneté relative. Les deux opinions contradictoires étant ainsi en présence, et les arguments énoncés de part et d'autre étant de nature à se contrebalancer, le plus sage sera de s'en tenir à la conclusion suivante : les deux collections se seraient créées et développées à part l'une de l'autre; elles renfermeraient chacune des éléments constitutifs d'âges divers; elles auraient été closes à un moment quelconque, et finalement rapprochées et définitivement associées.

Il est extrêmement probable qu'avant même la réunion des deux grands recueils B et E, les deux petites collections C

Digitized by Google

et D avaient déjà été rattachées à B à titre d'appendices. En effet, s'il en eût été autrement, et qu'elles eussent encore existé d'une façon indépendante, il paraît infiniment probable qu'on les aurait placées après E et non pas entre B et E, d'autant plus qu'elles sont attribuées aux sages et ne portent pas dans leurs suscriptions la mention du roi Salomon.

Nous nous représentons donc un Juif, grand amateur de maximes, en possession de la collection B munie de ses appendices C et D et y adjoignant une autre collection, E, qu'il réussit également à se procurer. A l'ouvrage ainsi constitué, il donne un titre (**1** 1-6) pour en définir le contenu et le but, et, ce qui est bien plus important encore, il compose et place en tête du livre une introduction, véritable poème didactique dans lequel il célèbre la valeur et les avantages de la sagesse.

§ **319**. Si telle est notre conception du livre des Proverbes, de ses origines et de sa constitution, quelle place y ferons-nous à Salomon, dont le nom revient à trois reprises dans les suscriptions successives (**1** 1, **10** 1, **25** 1)? Il ne peut manifestement être question de le confondre avec l'auteur des ch. **1-9**. Celui-ci en effet appartient à une époque plus tardive, à celle où les collections déjà achevées ont été rassemblées en un tout. Il est d'ailleurs évident que, par toutes ses allures, le poème des ch. **1-9** révèle un temps bien différent de celui où régna le fils de David. Si l'on essaie de se former, d'après les tableaux du livre des Rois, une idée approximative de ce qu'était Israël sous le règne de Salomon, on aboutit à un résultat tout autre que celui où nous conduit l'étude attentive de Prov. **1-9**.

Faut-il du moins revendiquer pour Salomon la composition des maximes, au nombre d'environ 500, qui nous ont été conservées dans les collections B et E? Le livre des Rois nous apprend (I **4** 32) que Salomon avait prononcé 3000 maschals; ce chiffre, on le voit, dépasse encore de beaucoup celui des maximes contenues au livre des Proverbes. Il n'y a pas d'impossibilité à ce que, parmi ces dernières, il y en ait qui remontent jusqu'à Salomon. Mais quant à fixer leur nombre, quant à les distinguer des autres, il ne saurait en

Digitized by Google

être question. Nous pouvons bien formuler, sur ce point, des appréciations négatives : nous pouvons dire que tel maschal, par sa forme ou par la pensée qu'il exprime, ne saurait être l'œuvre ni de Salomon, ni d'un roi quelconque. Mais ces maximes-là une fois mises à part, comment démêler, au milieu de toutes les autres, celles auxquelles on pourrait, avec une ombre de vraisemblance, assigner une origine salomonique? Par la force même des choses, nous en sommes réduits à demeurer à cet égard dans une complète indécision. Il peut y avoir, dans les collections B et E, des sentences jadis énoncées par le roi Salomon ; on ne sait et on ne pourra jamais savoir lesquelles. Ce qui est le plus probable, c'est qu'une certaine espèce de maschals avait reçu en Israël le nom générique de « maximes de Salomon », et peut-être la meilleure façon de formuler le véritable sens de cette expression serait-elle de l'interpréter comme équivalente de « maximes à la Salomon », à la manière ou selon le genre de Salomon. A tort ou à raison, ce roi aurait passé, dans la tradition populaire, pour avoir été le créateur de cette forme littéraire, et toute sentence ainsi conçue lui aurait pour ainsi dire appartenu de droit.

Il faut donc bien se rendre compte que l'intérêt et l'importance du livre des Proverbes dépendent uniquement de son contenu et ne doivent pas être cherchés dans une prétendue relation avec Salomon, ses expériences et ses sentiments, tels que l'histoire peut nous les faire connaître. Il faut renoncer, cela va sans dire, quand on lit les ch. **1-9**, à vouloir concilier l'attitude prise par le poète-éducateur avec telle ou telle phase dans l'histoire de Salomon. Nous sommes dans une absolue ignorance sur la personnalité et même sur l'époque de l'écrivain en question, et nous ne devons le juger que d'après les pensées qu'il exprime. Quant aux maximes des deux grandes collections, alors même que certaines d'entre elles pourraient à la rigueur avoir une provenance salomonique, il n'y a pas lieu davantage, quand on veut en faire l'interprétation et l'application, de faire entrer cette éventualité en ligne de compte. L'incertitude est trop grande ; le seul parti à prendre est d'envisager chaque maxime en elle-même,

Digitized by Google

sans essayer de la replacer dans un cadre historique. Il est sans doute regrettable de devoir s'imposer cette règle de conduite. La valeur des maximes pourrait être rehaussée si l'on savait par quelle bouche et dans quelles circonstances elles ont été émises. Quand nous avons affaire à une sentence procédant de tel philosophe grec ou de tel penseur moderne, nous jouissons de savoir à qui l'attribuer. Il n'est jamais agréable de trouver devant soi un anonyme, un inconnu. Mais quand telle est la situation, il faut savoir s'y résigner.

§ **320**. A défaut de toute indication précise concernant le poète des ch. **1-9**, et à plus forte raison les auteurs des nombreuses maximes, est-il du moins possible de fixer approximativement l'époque à laquelle ils ont appartenu? Deux voies s'ouvrent, qui permettront peut-être d'élucider ce problème: d'un côté, on peut se placer au point de vue linguistique; et de l'autre on peut envisager le livre des Proverbes au point de vue de son contenu et de la situation historique qu'il paraît refléter.

Quant à la langue, il importe d'abord d'observer que le vocabulaire du livre des Proverbes a forcément quelque chose d'assez spécial. La nature même des sujets qu'il aborde et la forme particulière qu'implique la rédaction des maximes, tout concourt à créer à cet ouvrage une position à part. Il n'est donc pas aisé de le comparer avec d'autres livres hébreux, appartenant à des genres littéraires très différents. Le style aussi se ressent du caractère même que revêt la pensée. Dans toute littérature, ancienne ou moderne, européenne ou orientale, il est notoire que les maximes et les adages se formulent d'une façon brève, souvent elliptique, et qu'ils sortent ainsi des usages habituels. Il faut largement tenir compte de ce fait lorsqu'on cherche à fixer l'âge des sentences rassemblées dans les collections B et E. Aussi ne doit-on pas s'étonner si, dans de semblables conditions, l'examen linguistique du livre n'aboutit pas à des résultats précis. Tout au plus peut-on énoncer une conclusion négative, et constater que les recueils de maschals ne portent pas l'empreinte visible d'une époque tardive et sont à peu près exempts d'araméismes. Aussi plusieurs critiques, d'entre les

Digitized by Google

plus compétents, estiment-ils que rien n'oblige à placer après l'exil l'achèvement des collections B et E. Quant à l'introduction (**1-9**), quelques indices semblent révéler une parenté entre elle et l'école deutéronomistique. Cette circonstance, jointe à quelques autres faits de détail, encouragerait à la considérer comme appartenant à l'époque exilique. Le livre des Proverbes pourrait donc dans son ensemble (sauf, bien entendu, les ch. **30** et **31**) avoir été constitué au VIe siècle.

Si de la forme extérieure nous passons maintenant au contenu de l'ouvrage, les conclusions énoncées tout à l'heure se trouvent remises en question. Quelle atmosphère respire-t-on dans le livre des Proverbes? Est-ce celle d'une époque mouvementée, constamment troublée, fertile en événements tragiques, comme le fut incontestablement la période de l'histoire d'Israël et de Juda allant du IXe au VIe siècle? Non, à coup sûr. On n'entend aucun bruit de guerre, il n'est parlé ni d'invasions étrangères, ni de villes assiégées et saccagées, ni de rois et de peuples emmenés en déportation, ni d'Etats privés de leur autonomie, ni d'un sanctuaire détruit et d'un culte supprimé. Si, par aventure, quelque allusion à des faits de cet ordre se glisse çà et là dans un passage des Proverbes, c'est à titre d'exemple ou de comparaison, c'est un procédé didactique ou une forme oratoire, ce n'est pas une actualité, ce n'est pas vécu. Ce vaste recueil de maximes paraît refléter la vie d'un peuple calme et pacifique, sans complications extérieures, sans incidents dramatiques. On a beau parcourir du regard les étapes successives de l'histoire israélite au temps des rois, on ne trouve pas une seule phase qu'on puisse envisager avec quelque vraisemblance comme ayant vu naître et se développer la littérature des maximes. Même le règne de Josaphat, au IXe siècle, auquel quelques-uns ont songé, a été trop agité et de trop brève durée pour qu'on puisse le prendre en sérieuse considération; la mention des contemporains d'Ezéchias (**25** 1) soulèverait d'ailleurs une difficulté. Il semble donc qu'il faille se résoudre à descendre plus bas dans l'histoire du judaïsme. Plusieurs théologiens n'hésitent pas à le faire, et placent la formation des recueils de maximes et la constitution générale du livre à l'époque

Digitized by Google

postexilique. Il leur semble que la vie nationale du petit peuple juif sous la domination perse, et même encore au IIIe siècle, sous le régime grec, présente les conditions voulues pour favoriser l'éclosion et l'épanouissement du genre littéraire que représente le livre des Proverbes. Il est vrai que nons sommes très ignorants de tout ce qui concerne l'histoire des Juifs au IVe siècle. Mais on peut tirer de ce fait même un argument à l'appui de la théorie que nous exposons. En effet, il paraît probable que si, durant cette période, il avait surgi des événements graves, et si Jérusalem avait été en proie aux agitations, il nous en serait parvenu des échos. Le silence même de l'histoire autorise à penser qu'il s'agit d'une phase de tranquillité, pendant le siècle qui va de Néhémie à Alexandre-le-Grand. La période suivante, c'est-à-dire le IIIe siècle, nous est mieux connue et paraît n'avoir pas été aussi complètement dépourvue d'incidents et d'aventures. Mais d'une façon générale on peut en parler pourtant comme d'un temps relativement paisible et prospère pour le petit Etat juif. La composition du livre des Proverbes se trouverait ainsi rapprochée de celle du livre qui, entre tous, lui est le plus étroitement apparenté : l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach, écrit vers 190 av. J.-C.

Voilà le résultat auquel aboutissent divers travaux récemment publiés. Les considérations linguistiques n'imposent pas cette conclusion, rappelons-le; mais ajoutons aussitôt qu'elles ne s'y opposent pas non plus d'une façon catégorique. Je crois pourtant qu'il serait prudent, à ce point de vue-là, de ne pas descendre trop bas dans la suite des temps, et que le IIIe siècle devrait être mis de côté. Le IVe siècle me semblerait devoir être indiqué de préférence. On aurait à bon droit quelque répugnance à concevoir l'œuvre du Chroniste comme antérieure au livre des Proverbes. En faveur du IIIe siècle, on a fait valoir que certains passages de l'introduction, le ch. 2 par exemple, laissent entrevoir l'influence de l'esprit grec, mais cette affirmation manque de fondements suffisants.

Pour ceux qui se refusent à admettre ce système, et qui maintiennent, pour la composition du livre des Proverbes,

Digitized by Google

une date antérieure à l'exil, ou au plus tard contemporaine de l'exil, il ne reste qu'un parti à prendre. Ils sont contraints d'admettre qu'au sein de la nation judéenne, il a pu y avoir un groupe d'hommes qui, au travers de plusieurs générations, ont pu vivre d'une vie cachée, rester à l'abri des tempêtes politiques et échapper aux influences du dehors. C'est dans ce milieu que se serait formée la littérature des maximes ; on y aurait cultivé la sagesse, et le contre-coup des événements extérieurs n'aurait pas troublé la quiétude de ce cénacle. C'est là, je l'accorde, une conception admissible, mais elle me paraît dénuée de vraisemblance et je me sens de plus en plus porté à chercher au sein d'une époque plus récente le moment approprié à l'apparition des recueils de maximes.

§ **321**. Nous avons pu donner une analyse des ch. **1-9**, parce qu'ils forment un poème suivi et qu'on peut en discerner le plan. Mais un semblable travail ne peut se faire pour les collections de maximes : il serait en effet nécessaire de les reproduire toutes sans exception et ce prétendu résumé serait en réalité plus long que l'original. Nous n'en devons pas moins chercher, par quelque autre voie, à donner à nos lecteurs une idée du contenu et du caractère de ces sentences, et à définir le domaine où elles nous transportent. C'est, pour le dire en deux mots, le domaine de la vie pratique. Il s'agit des devoirs quotidiens à accomplir, des bénédictions accordées au labeur et à la persévérance, de la résistance à opposer aux tentations, de la lutte contre les convoitises, les mauvais penchants, les passions coupables. Il s'agit aussi de la vie de famille, des époux, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs ; il s'agit encore de la vie sociale, des grands et des petits, des riches et des pauvres, des oppresseurs et des opprimés. Il est parlé du roi, et cela d'une façon généralement respectueuse et déférente, surtout dans la collection B. Dans la collection E, l'attitude envers le roi est un peu moins bienveillante, elle n'est pas exempte d'une certaine défiance. La plupart des maximes ont une saveur morale, plus ou moins accentuée. Il en est d'autres qui sont simplement des observations, des remarques, et qui ne portent pas de jugement. Les maximes proprement

Digitized by Google

religieuses sont en petit nombre, mais on peut pourtant dire qu'un souffle de piété, de confiance en Dieu et de soumission à sa volonté anime tout l'ensemble de l'ouvrage.

La morale du livre des Proverbes est saine et judicieuse; elle est plus remarquable par son bon sens que par son élévation. Elle attache un grand prix à la rémunération promise aux vies vertueuses et aux actions louables. Cette rétribution est purement terrestre; les Proverbes la croient assurée dès ici-bas. Il n'y a pas de regard jeté sur l'au-delà; la seule perspective après la mort, c'est la descente au *schœol* (séjour des morts), dont il est fait mention à plusieurs reprises. On ne s'est pas fait faute de reprocher au livre des Proverbes de prêcher une morale utilitaire. Il est en effet manifeste qu'il y est constamment parlé de récompenses et de châtiments. Mais il ne s'ensuit pas que le point de vue représenté par le livre des Proverbes soit celui des âmes intéressées et mercenaires. Il fait au contraire intervenir la foi en Dieu, il enseigne l'accomplissement du devoir par obéissance, et, s'il y rattache l'espérance d'une bénédiction, il ne la présente pas comme immédiate et tangible, mais comme une grâce à attendre patiemment et avec confiance.

Voilà, en quelques mots, et d'une façon sommaire et très incomplète, ce qu'on pourrait appeler les caractères positifs de l'enseignement des Proverbes. Comme contre-partie, il importe de relever un certain nombre de sujets qu'on s'attendrait à voir aborder dans un écrit biblique et qui, dans le livre des Proverbes, brillent au contraire par leur absence. Nous ne nous représentons pas l'existence du peuple hébreu sans y faire aussitôt intervenir tout un ensemble de notions et d'institutions, la loi et ses ordonnances multiples, le temple et le culte, les sacrifices et les cérémonies, le sabbat et les fêtes, le sacerdoce et le prophétisme, etc., etc. Le livre des Proverbes demeure étranger à ces préoccupations-là. A l'occasion, d'une façon purement incidente, l'une ou l'autre des maximes fera en passant quelque allusion à tel ou tel des sujets susmentionnés, mais ce n'est là qu'une exception. La pensée des auteurs auxquels nous devons les maximes se meut dans un tout autre cercle, et nous apprenons ainsi à

Digitized by Google

connaître ce qu'on pourrait appeler les dessous du judaïsme.

Au point de vue de la forme extérieure, il y a quelques remarques à présenter touchant la collection B, comparée à ses deux appendices, C et D, et à la collection E. B se compose uniquement de distiques; la seule exception qu'on puisse signaler (**19** 7) n'est sans doute qu'apparente : on peut, au moyen des Septante, rétablir un membre de phrase manquant, et l'on obtient ainsi deux distiques. Dans C, D et E au contraire, les maschals ont fréquemment plus de deux vers; il y règne donc une régularité beaucoup moindre. On peut aussi relever le fait que, dans la collection B, les images sont rarement employées, tandis que dans E elles sont d'un usage beaucoup plus fréquent, surtout dans **25-27**. Les ch. **28-29** ressemblent davantage à B; les deux vers d'un distique y sont en général dans une relation d'antithèse, comme dans la grande majorité des maximes de **10-22** 16.

L'ordre dans lequel les maschals sont enregistrés à la suite les uns des autres a été souvent étudié ; on a recherché quels principes pouvaient bien avoir dirigé les auteurs des collections, et l'on n'est arrivé qu'à des résultats partiels et peu satisfaisants. Çà et là on rencontre une suite de maximes traitant de sujets analogues, ou contenant le même mot important. Dans ce cas, le groupement paraît avoir été effectué sur la base d'une affinité de pensée. Ailleurs des séries de distiques ont pour trait commun de commencer par la même consonne initiale: ainsi **11** 9-12, **20** 7-9, 24-26, **22** 2-4. Le rapprochement de ces sentences n'a donc ici qu'un motif purement formel. En somme, il est impossible, en dépit de ces légers indices, de découvrir s'il y a eu une règle quelconque suivie dans l'arrangement des recueils de maximes. Par conséquent, le livre des Proverbes se prêterait à un travail qui classerait les sentences d'une façon systématique. Il y aurait grand avantage à procéder ainsi, car on obtiendrait par ce moyen une vue générale et synthétique des vérités exposées dans ce livre. Le désordre ou, si l'on veut, le manque d'ordre que l'on y constate actuellement est pour le lecteur une cause de lassitude et de découragement. Il serait pourtant grand dommage qu'un recueil d'une si réelle valeur

Digitized by Google

perdît, par suite d'un simple défaut de forme, l'influence qu'il est en droit d'exercer.

§ **322.** Dans tout ce qui précède nous avons laissé de côté les trois petits appendices terminaux des ch. **30** et **31**. Ceux-ci portent en effet un caractère très particulier, et on les considère très généralement comme provenant d'une époque plus tardive que le reste du livre. Tout au plus pourrait-on se demander, dans le cas où l'introduction (**1-9**) serait elle-même de date très récente, si peut-être, au moment de sa rédaction, les ch. **30** et **31** n'étaient pas déjà rattachés à la collection E d'une façon définitive. Dans ce cas, il se pourrait que les expressions de **1** 6, où il est parlé d'énigmes, s'appliquent au contenu du ch. **30**. C'est bien là, en effet, que se rencontrent essentiellement les maximes d'un genre particulier, faisant appel à la divination du lecteur. Mais ce caractère n'est pourtant pas totalement étranger au reste du livre ; on y trouve en quelques endroits des maschals dont le sens est en quelque mesure enveloppé de mystère et sollicite un effort pour être saisi.

Le premier des trois appendices (F) comprend le ch. **30** en entier. Il porte un titre (1), qui a été singulièrement défiguré dans les traductions et déjà dans le texte hébreu tel qu'il nous a été transmis. Seuls, les premiers mots de cette suscription sont parfaitement clairs : « Paroles d'Agur, fils de Jaké ». Nous ignorons, il est vrai, qui sont ces deux hommes, le père et le fils, mais du moins ne peut-il y avoir d'hésitation sur le sens à attribuer à ce premier membre de phrase ; c'est l'équivalent de plusieurs titres analogues placés en tête de divers écrits bibliques (comp. Néh. **1** 1, Eccl. **1** 1, Jér. **1** 1, Am. **1** 1). Mais, dès le mot suivant, les difficultés commencent. Le texte hébreu donne ici le mot *massa* (comp. plus haut, I, p. 407 et 482), accompagné de l'article défini ; la seule traduction légitime est « l'oracle ». Or cette expression ne saurait être l'apposition du mot paroles, d'autant plus que le contenu du ch. **30** ne répond en rien à ce que l'on entend par un massa, oracle. Il est absolument arbitraire et, tranchons le mot, inadmissible de rendre cette locution par « sentences », comme le font Ostervald et Segond.

Digitized by Google

La Bible annotée dit « la sentence », ce qui est un peu moins inexact, mais ne rend pourtant pas du tout le sens de l'original. Il faut, avec plusieurs commentateurs et traducteurs, recourir à une hypothèse qui comporte une légère correction du texte : en ajoutant au mot massa la consonne *yod*, on obtient une désignation patronymique : le Massaïte, l'habitant de Massa. Or Massa était le nom d'une région de l'Arabie septentrionale (Gen. **25** 14, I Chron. **1** 30), au sud-est de la Palestine, dans des parages qui semblent avoir été colonisés par les Israélites (I Chron. **4** 38-41). Agur peut avoir été originaire de ces lieux ; il serait qualifié ici de Massaïte, comme Eliphaz, Bildad et Tsophar sont appelés Thémanite, Schukhite et Naamatite dans le livre de Job. Nous verrons un peu plus bas que le passage **31** 1 vient à l'appui de cette conjecture.

La suite du v. **30** 1 est encore considérée habituellement comme faisant partie du titre. Littéralement traduits, ces mots signifieraient « Parole de l'homme pour Ithiel, pour Ithiel et Ukal ». Il faut noter que soit le mot « parole », soit le mot « homme » ne sont pas les termes usuels, mais des expressions appartenant au langage poétique, et par conséquent assez déplacées dans un titre. Il faut également relever le fait étrange que « pour Ithiel » est répété deux fois, tandis que la préposition « pour » manque devant Ukal (contrairement à l'usage hébreu). La version des Septante a rendu ce membre de phrase comme suit : « Voici ce que dit l'homme à ceux qui croient en Dieu, et je cesse ». Cette traduction est à coup sûr bizarre ; elle paraît inintelligible. On peut toutefois se rendre compte très clairement de la façon dont elle a été obtenue. Cela n'implique naturellement pas qu'elle soit juste, ni que les traducteurs grecs aient eux-mêmes compris ce qu'ils écrivaient ; mais leur effort, quelque infructueux qu'il ait été, peut du moins nous mettre sur la bonne voie. Il faut renoncer à rattacher au titre les mots embarrassants qui nous occupent, et y voir bien plutôt le début du premier maschal d'Agur. Sans changer une seule des lettres du texte hébreu, mais en modifiant leur groupement en mots, nous aboutissons à la traduction suivante : « Parole de l'homme :

Digitized by Google

Je me suis lassé, ô Dieu! je me suis lassé, ô Dieu! et je n'en puis plus ». Cette interprétation s'impose d'autant plus que le mot qui suit immédiatement n'est autre que la locution « en effet », laquelle présuppose une phrase antérieure[1]. On obtient ainsi un maschal bien enchaîné et coordonné, qui donne la note dominante des sentences d'Agur.

Celles-ci, en effet, ont un caractère à part. Elles sont empreintes d'un certain découragement, d'un pessimisme que nous n'avons pas rencontré jusqu'ici dans le livre des Proverbes. On y remarque aussi un penchant plus humoristique et des propos plus ironiques qu'ailleurs. Plusieurs de ces maximes appartiennent à ce genre spécial qu'on appelle le maschal numérique et dont nous avons trouvé un exemple plus haut (**6** 16-19). Sur les 12 maximes du recueil d'Agur, il n'y en a pas moins de 5 qui appartiennent à cette catégorie, et une sixième qui s'en rapproche beaucoup. L'observation de la nature tient une large place dans les paroles d'Agur; le règne animal en particulier lui fournit de nombreuses et piquantes illustrations. Il ne redoute par le jeu de mots, comme l'atteste le v. 33. Une seule de ses maximes a la forme d'un distique (10); les autres ont des dimensions plus considérables et très variées. A une ou deux exceptions près la pensée de Dieu est absente de ces sentences. On ne peut non plus dire qu'elles aient une portée avant tout morale, comme c'est le cas des collections antérieures; elles présentent plutôt le caractère d'observations fines et parfois malicieuses, mais sans application directe. Au point de vue de la langue, du vocabulaire et du style, le ch. **30** offre certaines particularités. Il n'y aurait rien d'extraordinaire, dans ces conditions, à devoir l'attribuer à un Massaïte, c'est-à-dire à un demi-étranger, à un Juif originaire d'une contrée qui ne faisait pas partie du territoire national proprement dit.

§ **323**. A la suite des sentences d'Agur se trouve, comme

[1] Segond et Ostervald traduisent par « certes » ou « certainement », ce qui n'est pas absolument inadmissible; mais « en effet » est préférable, ou bien « car », ainsi qu'on lit dans la Bible annotée; celle-ci se prononce, sinon dans le texte, du moins dans les notes, pour l'interprétation que nous adoptons.

Digitized by Google

second appendice, un morceau très bref (31 1-9) portant la suscription suivante : « Paroles de Lémuel, roi, oracle, que sa mère lui inculqua ». Cette suscription présente une double difficulté. D'une part, nous y retrouvons, cette fois-ci sans l'article, le même mot massa, oracle, qui figure déjà dans 30 1, et dont le sens ne s'accorde pas mieux ici avec le contenu des maximes qui suivent : il suffit de parcourir ces dernières pour constater qu'elles ne portent à aucun degré le caractère d'un oracle, étant donnée la façon dont l'A. T. emploie ce terme. D'autre part, le mot roi qui suit le nom de Lémuel devrait, pour que la construction hébraïque fût correcte, être accompagné de l'article, ce qui n'est pas le cas. En effet, en hébreu, on ne place après un nom propre un terme désignant une fonction, tel que roi, chef, prêtre, etc., qu'à la condition de le déterminer au moyen de l'article; ou bien, si l'article fait défaut, c'est que le mot en question est suivi d'un génitif et mis par conséquent à ce qu'on appelle l' « état construit » (voir plus haut, I, p. 16). Cette règle nous conduit à rechercher si le mot qui suit roi ne pourrait pas être son complément et nous obtenons ainsi l'expression : « roi de Massa » qui satisfait pleinement aux exigences de la syntaxe. Les deux difficultés signalées disparaissent ainsi du même coup [1]. En revanche nous acquérons, grâce à cette interprétation, quelque lumière sur le compte de ce mystérieux Lémuel, qui a de tout temps intrigué les commentateurs. Autrefois, à l'époque où l'on croyait devoir attribuer tout le livre des Proverbes, sans aucune exception, au roi Salomon, on n'hésitait pas à voir dans Agur et dans Lémuel deux pseudonymes, cachant l'un et l'autre Salomon en personne. On est heureusement revenu de cette invraisemblable théorie, et l'on s'est résigné à voir dans Agur, fils de Jaké, un personnage quelconque sur lequel toute information nous fait défaut. Mais le titre de roi, accolé au nom de Lémuel, éveille davantage la curiosité. Où et quand ce souverain in-

[1] Le pronom relatif « que », rapporté par nos versions à Massa, peut tout aussi bien représenter paroles. Quant au verbe que j'ai rendu par inculquer, son sens propre est : infliger une admonestation, une correction ; l'emploi de ces expressions nécessiterait une assez longue périphrase.

Digitized by Google

connu a-t-il régné? Lémuel était-il son véritable nom, ou bien une désignation symbolique? A ces questions, l'on donnait diverses réponses, toutes conjecturales. Actuellement on résout le problème en voyant en Lémuel un petit potentat résidant à Massa, dans l'Arabie septentrionale, non loin des confins de la Palestine. Il ne faut pas perdre de vue que le titre de roi était porté également par les chefs des plus puissants empires et par des principicules disposant d'un territoire exigu, et vassaux, d'ordinaire, de quelque état voisin.

Les « paroles de Lémuel » ne sont du reste pas placées dans sa bouche; elles lui sont au contraire adressées par sa mère, et consistent en une triple exhortation. Après une invocation servant de préambule (2), la sage conseillère met son fils en garde 1° contre les femmes, « qui perdent les rois » (3), et 2° contre le vin et les liqueurs fortes (4-7); puis 3° elle lui recommande de juger selon la justice et de protéger les malheureux (8-9). Ces quelques lignes sont écrites dans une langue assez particulière et fortement teintée d'araméen.

Enfin le troisième appendice (**31** 10-31) présente un tout autre caractère que les deux précédents. Il n'a pas de titre, et se compose de 22 distiques, formant un poème alphabétique. Il est consacré à faire un portrait élogieux de la femme vertueuse, épouse fidèle et laborieuse, bonne mère de famille, habile et prévoyante maîtresse de maison. Il est impossible de se représenter cette peinture de la vie domestique des Hébreux autrement que sous le régime de la monogamie. On est même frappé du rôle très effacé que joue le mari, sinon dans la vie du dehors, du moins à l'intérieur; ici, c'est la femme qui tient le premier rang, elle ordonne et gouverne, elle pourvoit à tout, elle assure le bien-être et la prospérité de la maison. Rien dans ce tableau ne rappelle l'idée courante et malheureusement trop fondée qu'on se fait de la femme orientale. On pourrait au contraire se le représenter comme décrivant des mœurs tout autrement civilisées, modernes, européennes. Ce n'est pourtant point un idéal irréalisable que le poète a prétendu dépeindre; il traite son sujet comme s'il avait eu sous les yeux quelque exemple bien vivant du caractère qu'il retrace. La note religieuse, sans dominer

Digitized by Google

l'ensemble du morceau, n'est pourtant point totalement absente, car il est dit au v. 30 : « La femme qui craint l'Eternel est celle qui sera louée »[1].

[1] Dans la Bible grecque les paroles d'Agur et de Lémuel n'occupent pas la même place que dans le texte hébreu : **30** 1-14 est placé après **24** 22, et **30** 15-**31** 9 après **24** 34. L'éloge de la femme vertueuse est maintenu à la fin du livre. Du reste, les Proverbes sont un des écrits bibliques où le texte des Septante s'écarte le plus de l'hébreu. Comp. A.-J. Baumgartner : *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes*, Leipzig 1890.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Le livre de Job.

§ **324**. Ce livre porte le nom de son principal personnage. Etymologiquement, Job (*Iyyob*) se rattache à la racine hébraïque *ayab*, signifiant « haïr, attaquer ». Ce nom, s'il est de provenance hébraïque, voudrait donc dire « inimitié, hostilité ». On a souvent proposé de l'interpréter comme ayant le sens passif et désignant celui qui est en butte à la malveillance et à la persécution. Si l'on pouvait légitimement l'expliquer de cette façon, on serait tenté d'y voir un nom symbolique : le nom de Job refléterait son histoire. Mais cette dérivation est contestable. Au surplus, il est très probable que l'origine du nom de Job doit être cherchée en dehors de l'hébraïsme [1].

La vie de Job et ses aventures sont placées à une époque manifestement très ancienne, en dehors de la civilisation des villes et des Etats soumis à un gouvernement régulier. Le cadre de ces descriptions rappelle celui des scènes patriarcales

[1] L'identification, parfois proposée, de Job avec l'un ou l'autre des personnages nommés Jobab (Gen. **10** 29, I Chron. **1** 23, Gen. **36** 33-34, I Chron. **1** 44-45, Jos. **11** 1, I Chron. **8** 9, 18) est inadmissible : l'orthographe et l'étymologie s'y opposent, sans parler d'autres considérations. Quant au descendant d'Issacar appelé Job dans Gen. **46** 13 (mais Jaschub dans Nombr. **26** 24, I Chron. **1** 7), son nom s'écrit tout autrement en hébreu que celui du héros du poème de Job (*Yob*, au lieu de *Iyyob*), ce qui indique une racine différente.

Digitized by Google

de la Genèse. Ce n'est pas, il est vrai, l'existence des nomades proprement dits : il est question de travaux agricoles, les bœufs labourent (**1** 14), on fait les semailles et la moisson (**31** 8), il est parlé de maison (**1** 18-19). Mais l'occupation principale, ce sont bien les troupeaux. La seule autorité mentionnée est celle du père de famille, ou, si l'on veut, du cheikh de la tribu. Il n'est fait allusion à aucune prescription légale, à aucune forme nationale de culte, à aucun sanctuaire; le seul sacrifice mentionné est celui qu'offre le chef de famille (**1** 5). Ainsi, involontairement ou à dessein, l'auteur du livre transporte son lecteur dans un milieu d'une nature spéciale, analogue à celui où les traditions israélites plaçaient la vie des ancêtres.

Au point de vue topographique également, le livre de Job nous fait sortir du terrain accoutumé de la Palestine. Il nous présente son héros comme vivant dans le pays d'Uts. Ce nom géographique nous est connu par trois passages généalogiques de la Genèse, qui font d'Uts : *a*) l'aîné des fils d'Aram, donc un petit-fils de Sem (**10** 23; comp. I Chron. **1** 17); *b*) le fils aîné de Nachor, frère d'Abraham (**22** 21); *c*) un petit-fils de Séir (**36** 28; comp. I Chron. **1** 42). Ce sont là des désignations ethniques qui tendent à placer le pays d'Uts à l'orient de la Palestine; mais, tandis que les deux premières nous conduisent vers le nord-est, la troisième aboutit au contraire au sud-est. Quant aux textes où le mot Uts est pris dans un sens local, il faut noter les suivants. Dans Jér. **25** 20 les rois du pays d'Uts figurent parmi ceux qui doivent boire « la coupe de la colère de l'Eternel »; ils sont nommés à la suite de l'Arabie. Puis, dans Lam. **4** 21, on lit ces mots : « Fille d'Edom, habitante du pays d'Uts... ». La première de ces citations ne nous apprend rien de positif; la seconde concorde avec Gen. **36** 28 pour nous faire chercher Uts dans les parages d'Edom. Enfin le livre de Job lui-même nous fournit une indication complémentaire qui n'est pas sans valeur. Il parle de Job comme étant « le plus grand d'entre tous les fils de l'Orient » (**1** 3). Cette expression, que l'on rencontre ailleurs dans l'A. T. (Jug. **6** 3, I Rois **4** 30, Es. **11** 14, Jér. **49** 28, Ez. **25** 4), n'a pas une signification

Digitized by Google

très précise, et désigne d'une façon générale les tribus habitant la région mal délimitée des steppes à l'est de la Palestine. Comme race, ces populations avaient un caractère mixte, en partie arabe, en partie araméen. Etant donnée la nature même du livre de Job, c'est-à-dire son cachet à la fois populaire et poétique, il ne semble pas qu'il faille lui demander une grande rigueur au point de vue topographique. Les divers textes que nous avons cités n'aboutissent pas à un résultat très net. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que la patrie de Job doit être cherchée en dehors du pays d'Israël, du côté de l'orient, et que le pays d'Uts s'est trouvé en rapport avec Edom. Le passage cité du livre des Lamentations (**4** 21) — pas plus du reste que Gen. **36** 28, — n'implique pas nécessairement qu'Uts fît partie intégrante de l'Idumée; il suffit d'y voir le nom d'une province envahie ou colonisée par les Edomites. Ce qui établit encore une relation de plus entre Job et Edom, c'est que l'un de ses amis, Eliphaz, est donné comme Thémanite; or Théman, qui est cité à plusieurs reprises dans l'A. T. (Jér. **49** 7, 20, Ez. **25** 13, Am. **1** 12, Abd. 9, Hab. **3** 3, Baruch **3** 22-23) et dont l'emplacement n'a pas encore été retrouvé, était certainement une cité édomite[1]. Quant aux localités dont les deux autres amis de Job étaient originaires, elles sont inconnues : Bildad est donné comme étant de Schuakh et Tsophar de Naama[2].

§ **325.** Le livre de Job est un poème, ou, si l'on préfère, une succession de poèmes, avec un cadre narratif en prose, formé d'un prologue (**1-2**) et d'un épilogue (**42** 7-17). Le corps même de l'ouvrage peut se partager en trois parties, de dimensions inégales. C'est d'abord (**3-31**) l'entretien de Job avec ses trois amis. C'est ensuite (**32-37**) l'intervention d'Elihu. C'est enfin (**38-42** 6) le dialogue de l'Eternel avec Job. Cha-

[1] Dans la généalogie d'Esaü (Gen. **36**) figurent les deux noms d'Eliphaz (4, 10-12, 15) et de Théman (11, 15, 42).

[2] Le nom de Schuakh se rencontre, il est vrai, dans Gen. **25** 2, parmi ceux des tribus kéturéennes. — Quant à Naama, il y avait (Jos. **15** 41) une localité de ce nom dans le territoire de Juda. Ces indications sont insuffisantes pour fixer la provenance des deux amis de Job.

Digitized by Google

cune de ces parties se subdivise à son tour, comme nous l'indiquerons plus loin au cours même de l'analyse.

Prologue (1-2).

Le récit s'ouvre par une description de la richesse et de la piété de Job (1 1-5), « homme intègre et droit : il craignait Dieu et se détournait du mal ». Le v. 5 rapporte qu'il avait coutume d'offrir des holocaustes pour chacun de ses enfants.

La scène est ensuite transportée en la présence de Yahvé, devant lequel comparaissent « les fils de Dieu » ; parmi eux se trouve Satan, ou, plus exactement, *le* Satan, c'est-à-dire l'adversaire. Interrogé par Dieu sur le compte de Job, Satan soutient que la piété de Job est intéressée, et que, si on le prive de ses biens, il maudira Dieu en face. L'Eternel autorise Satan à frapper Job dans tout ce qui lui appartient ; sa personne seule est réservée (6-12).

Une série de désastres vient fondre sur Job ; ses nombreux troupeaux lui sont enlevés, ses enfants même périssent. Ces épreuves n'arrachent à Job aucun murmure, aucun cri de révolte, mais seulement cette belle parole : « L'Eternel a donné, et l'Eternel a ôté ; que le nom de l'Eternel soit béni ». Le récit ajoute : « En tout cela Job ne pécha point » (13-22).

Dans une seconde comparution des fils de Dieu devant l'Eternel, il est de nouveau question de Job, demeuré ferme et intègre dans l'épreuve. Satan persiste à mettre en doute la sincérité et le désintéressement de Job ; il pense que la maladie en viendrait facilement à bout, et obtient la permission de le frapper dans sa santé, à condition seulement de respecter sa vie (2 1-6).

En effet, Job est atteint d'une maladie terrible. Il est probable que l'auteur a voulu parler de la lèpre, sous sa forme la plus redoutable, l'éléphantiasis. Il importe d'en rappeler les principaux caractères. Indépendamment des cruelles souffrances qu'elle occasionne, elle est une cause d'impureté, et c'est pour ce motif sans doute que Job va s'asseoir dans les cendres. Cet acte peut du reste aussi être considéré comme une manifestation de deuil et d'humiliation. En outre, et

Digitized by Google

c'est le trait le plus important, il s'agit d'un mal incurable. Le malheureux qui l'endure peut vivre longtemps, une vingtaine d'années, mais il ne peut s'attendre à une guérison. L'épreuve de Job n'est donc pas momentanée, elle revêt un caractère permanent, définitif. Sa situation paraît si désespérée que sa femme ne comprend plus qu'il persévère dans ses sentiments de piété. « Maudis Dieu, lui dit-elle, et meurs ! » Cette parole ne saurait être envisagée comme un appel au suicide, mais bien comme une invitation à attirer sur soi, par le blasphème, une mort foudroyante qui mettra fin à des souffrances intolérables et sans issue. « Mais Job lui répondit : Tu parles comme une insensée ! Nous accepterions donc le bien de la part de Dieu, et le mal nous ne l'accepterions pas? » Et le narrateur ajoute : « En tout cela Job ne pécha point de ses lèvres » (2 7-10).

Ayant appris les infortunes de Job, trois de ses amis se mettent en route pour venir lui porter leurs consolations. Au premier abord ils ne le reconnaissent pas, ils pleurent, donnent tous les signes du deuil et restent à ses côtés sept jours et sept nuits ; « et aucun d'eux ne lui adressa la parole, car ils virent que sa douleur était fort grande » (11-13).

Première partie : Entretien de Job et de ses trois amis (3-31).

§ **326.** Cet entretien se partage pour nous en cinq subdivisions. La première renferme un discours initial de Job. Ensuite viennent trois cycles successifs de discours, dans chacun desquels les trois amis prennent tour à tour la parole et reçoivent une réponse de Job ; le troisième cycle est, comme nous le verrons, moins complet que les deux premiers. Enfin, dans une cinquième et dernière subdivision, Job parle seul.

1re subdivision : Discours de Job (3).

La suscription est conçue en ces termes : « Après cela, Job ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance. Il prit la parole et dit... ». C'est en effet de plaintes amères qu'il

Digitized by Google

s'agit ici. Job ne s'en prend pas seulement à ses souffrances actuelles, sa vie tout entière lui apparaît sous le jour le plus sombre. « Ce premier monologue de Job, dit fort bien Reuss, doit exprimer cette seule et unique idée: Je voudrais être mort! Cette idée revêt successivement les trois formes suivantes: Je voudrais que le jour de ma naissance n'eût jamais existé (3-10), je voudrais être mort au moment de ma naissance (11-19), je voudrais que Dieu laissât mourir les hommes auxquels il ne réserve pas le bonheur (20-26) ». Il importe de remarquer que l'idée du suicide est absolument étrangère à ce morceau, quelque désespéré qu'en soit le ton. Notons aussi qu'au terme de l'existence, le séjour des morts est présenté comme l'asile où les défunts se reposent et sommeillent. Enfin, observons que dans tout ce discours il n'y a pas un mot qui s'adresse, directement ou indirectement, aux trois amis de Job, ou qui laisse simplement soupçonner leur présence.

2me subdivision: Premier cycle de discours (4-14).

Eliphaz prend le premier la parole (**4-5**); il semble qu'il doive être considéré comme le plus âgé des trois amis et qu'il soit également plus vieux que Job (comp. **15** 10). Il est en tout cas le plus calme et le plus modéré des interlocuteurs de Job; son langage est empreint d'une dignité grave. Quoique Job n'ait pas adressé ses plaintes directement à ses trois amis, ceux-ci les ont entendues, et n'ont pu s'empêcher d'éprouver un sentiment pénible en constatant l'impatience et le découragement qu'elles révèlent. Avec une grande courtoisie, Eliphaz demande à Job de se rappeler les expériences de son passé: il doit se souvenir que l'innocent ne périt point, et que les injustes subissent en revanche la peine de leur iniquité (**4** 2-11). Il expose ensuite, sous la forme d'une communication mystérieuse qui lui aurait été faite dans une vision durant la nuit (12-16), qu'aucun homme n'est vraiment juste devant Dieu, et que tous par conséquent doivent s'attendre à voir leur péché attirer sur eux le malheur (**4** 17-**5** 7). « L'homme naît pour souffrir comme l'étincelle pour voler »:

Digitized by Google

telle est la conclusion de ce passage. Mais Eliphaz ne s'en tient pas là; l'homme pieux ne doit jamais, selon lui, protester contre les dispensations de Dieu et douter de la bonté divine. Dieu relève les humbles, délivre les affligés, protège le faible (8-16). « Heureux l'homme que Dieu châtie, s'écrie Eliphaz; ne méprise pas la correction du Tout-Puissant ». Celui qui accepte avec soumission les souffrances que Dieu lui envoie, celui-là n'a pas à redouter l'avenir : il jouira encore du bonheur (17-26). « Voilà ce que nous avons reconnu, voilà ce qui est; à toi d'entendre et de mettre à profit » (27).

Ce premier discours d'Eliphaz se fait remarquer par sa modération; il est plein de délicatesse et ménage autant que possible le malheureux auquel il est adressé. Il s'élève, il est vrai, contre la tendance, constatée chez Job, à s'en prendre à Dieu et à maudire son propre sort; il exprime la conviction que nul homme n'est parfait et irréprochable. Mais il le fait d'une façon équitable et même charitable, en tenant compte de la situation douloureuse où Job se trouve.

Job, dans sa réponse à Eliphaz (**6-7**), ne paraît nullement disposé à entrer dans la voie tracée ci-dessus. Après avoir décrit, en termes amers, les souffrances qu'il endure (**6** 2-7), il appelle de nouveau la mort (8-9): « Qu'il plaise à Dieu de m'écraser!... qu'il m'achève! » Et il affirme solennellement (10) n'avoir jamais « transgressé les commandements du Saint ». Il persiste à considérer sa situation comme désespérée (11-13) et se plaint de ne rencontrer chez ses amis aucune sympathie véritable (14-23). Ironiquement, il les invite à lui montrer en quoi il a péché, puis il leur reproche de l'accabler, de le persécuter, et les invite à reconnaître son innocence (24-30). Il fait ensuite la peinture de ses souffrances (**7** 1-6), et décrit en particulier (5) l'horrible maladie dont son corps est atteint. Il entrevoit sa fin : quand il sera mort, la délivrance ne pourra plus lui être accordée (7-10). Aussi, profitant du temps qui lui reste, il renouvelle ses plaintes et ses accusations; il va jusqu'à souhaiter que Dieu s'occupe moins des hommes et cesse de les faire souffrir (11-19). Il parle de sa culpabilité (20-21), mais c'est d'une façon ironique,

Digitized by Google

et pour inviter Dieu à pardonner au lieu de sévir. L'attitude de Job est donc tout à fait intransigeante; il se refuse péremptoirement à suivre le conseil d'Eliphaz.

Bildad, à son tour, cherche à le persuader (**8**) ; il parle avec simplicité ; son discours est moins long et moins solennel que celui d'Eliphaz, mais le thème en est le même: Dieu ne saurait renverser le droit et la justice; si Job est vraiment juste et droit, comme il l'affirme, il n'a qu'à implorer le Tout-Puissant, et le bonheur lui sera rendu, un bonheur même plus grand que sa prospérité passée (2-7). Les hommes, continue-t-il, doivent utiliser les expériences du passé (8-10). Celles-ci lui apprendront que les impies périssent (11-19), mais que Dieu ne rejette point l'homme intègre (20-22).

La réponse de Job (**9-10**) est beaucoup plus étendue que le discours de Bildad. Il commence par concéder — au moins en apparence, — que l'homme ne peut être juste devant Dieu. Mais la façon dont il développe cette pensée montre à quel point il est peu disposé à souscrire aux vues énoncées par ses deux amis. Il fait, en effet, un tableau grandiose de la puissance divine, en face de laquelle l'homme n'est rien (**9** 2-20). Il représente donc Dieu comme abusant de sa supériorité : « Suis-je innocent, dit-il, il me déclarera coupable ». Job affirme à nouveau son innocence ; mais à quoi lui sert-elle? Dieu « détruit l'innocent comme le coupable ». Encore si la mort venait promptement! mais en réalité les souffrances se prolongent (21-24). En vain le malheureux voudrait-il reprendre courage, il n'en sera pas moins tenu pour coupable et jugé comme tel. Dieu « n'est pas un homme comme moi pour que je lui réponde, pour que nous allions ensemble en justice.... Qu'il retire sa verge de dessus moi,... alors je parlerai et ne le craindrai pas (25-35) ». Les paroles de Job deviennent de plus en plus amères et audacieuses. Il demande à Dieu s'il lui paraît bien de maltraiter l'ouvrage de ses mains et va jusqu'à dire : « Tu sais bien que je ne suis pas coupable, mais que nul ne peut me délivrer de ta main » (**10** 1-7). Il lui reproche de l'avoir créé, naturellement sans que Job ait demandé à vivre, et d'avoir secrètement projeté de le frapper

Digitized by Google

sévèrement, qu'il fût innocent ou coupable (8-17). Il répète en terminant ses plaintes du début (18-22; comp. **3** 11 ss.).

Tsophar, le troisième ami de Job, se montre plus véhément que les deux premiers. Il s'indigne des longs discours de Job, et ne peut les laisser sans réplique (2-3). Il s'attaque directement aux affirmations de Job, lequel proclame sa justice et sous-entend par là-même l'injustice de Dieu. « Oh! si Dieu voulait parler,... tu verrais qu'il ne te traite point selon ton iniquité. » L'homme ne doit pas prétendre à sonder les pensées de Dieu : la sagesse divine est infinie (4-12). Que le pécheur se repente et s'humilie, Dieu lui pardonnera et lui rendra la paix et le bonheur (13-20).

Cette fois encore Job répond par un discours notablement plus long que celui de Tsophar (**12-14**). Dès le début, il le prend de très haut avec ses trois amis, affirmant être aussi intelligent qu'eux et se plaignant d'être pour eux un objet de raillerie, lui le juste, l'innocent, au moment où il implore le secours de Dieu! « Au malheur le mépris! dit-il, c'est la devise des heureux » (**12** 2-6). A son tour Job refait la description de la puissance et de la sagesse de Dieu, le créateur de toutes choses (7-12), celui qui gouverne l'univers (13-25). Tout cela Job le sait : il n'a pas besoin qu'on le lui enseigne (**13** 1-2). C'est à Dieu seul qu'il veut avoir affaire; ses amis ont tort de vouloir plaider pour Dieu : ils ne sont que des médecins de néant, leurs sentences et leurs arguments ne valent pas mieux que la cendre et l'argile (3-12). Job veut donc plaider sa cause devant Dieu (13-22). « Fais-moi connaître, lui dit-il, ma trangression et mon péché.... Me prends-tu pour ton ennemi? Pourquoi m'infliger d'amères souffrances? » Ici de nouveau Job fait une allusion expresse à la lèpre qui le ronge (23-28).

Job dépeint ensuite la fragilité et la brièveté de la vie humaine. Si du moins Dieu voulait donner quelque relâche à cet être périssable (**14** 1-6)! Un vieil arbre peut revivre dans de jeunes rejetons; moins heureux, l'homme meurt, « il se couche et ne se relèvera plus,... il ne sortira pas de son sommeil » (7-12). Dans un élan d'imagination, Job envisage la possibilité d'une seconde vie : « Oh! si tu voulais me ca-

Digitized by Google

cher dans le séjour des morts... et me fixer un terme auquel tu te souviendrais de moi ; si l'homme une fois mort pouvait revivre, j'aurais de l'espoir ». Mais il serait vain de compter sur la réalisation d'un semblable souhait ; l'homme s'en va sans retour ; il ignore ce qui suit sa disparition (13-22).

3me subdivision : Second cycle de discours (15-21).

§ **327**. Job ne s'est aucunement laissé persuader par les exhortations et les arguments de ses amis. C'est en vain que ceux-ci ont cherché à faire ressortir à ses yeux la bonté, la justice et la sagesse de Dieu ; c'est en vain aussi qu'ils se sont efforcés de lui faire avouer ses torts. Job a persisté dans son attitude première ; la cruelle épreuve qui l'atteint lui semble à tous égards imméritée. La grandeur même de ses souffrances lui paraît incompréhensible, non sans raison, et inconciliable avec l'idée de justice. De là à se croire la victime d'un abus de pouvoir, il n'y a qu'un pas, et Job a fait entendre des protestations émues et indignées contre la mesure rigoureuse prise à son endroit. Les trois amis ne se tiennent pas encore pour battus. Ils vont tenter un nouvel effort, et, comme la première fois, c'est Eliphaz qui ouvre la série des discours.

Son attitude et son langage se ressentent quelque peu de l'excitation produite par la joute oratoire qui vient de se terminer. Eliphaz, sans se départir de ses allures dignes et un peu solennelles, met pourtant ici plus de verdeur dans ses apostrophes. Il reproche à Job son flux de paroles vaines, et, qui plus est, le caractère subversif de ses propos, qui tendent à détruire la crainte de Dieu et la piété. Job, affirme-t-il, est condamné par le propre témoignage de ses lèvres (**15** 2-6). Ensuite, dans un tableau frappant, il dépeint la faiblesse, l'impuissance de l'homme devant Dieu, son manque de sagesse, son impureté. L'homme, dit-il, ne saurait être juste, c'est un être pervers, corrompu, « qui fait le mal comme on boit de l'eau » (7-16). Invitant Job à l'écouter attentivement (17-19), il trace le portrait du méchant, décrit la vie d'angoisse et de misère qu'il est réduit à mener et la ruine finale qui

Digitized by Google

l'attend (20-35). Eliphaz n'indique en rien qu'en parlant ainsi de l'impie, il ait en vue Job lui-même, et telle ne paraît point être sa pensée. Son but est bien plutôt de répliquer à Job et de réfuter ce que celui-ci a dit précédemment au sujet de la prospérité des méchants (**12** 6 ; voir aussi **9** 24). La peinture que fait Eliphaz est saisissante, parce qu'il ne se borne pas à signaler les infortunes qui accablent le méchant : il montre aussi avec force le trouble et la détresse qu'une mauvaise conscience occasionne.

Job commence sa réplique (**16-17**) par quelques mots dédaigneux à l'adresse de ses amis : ce sont à ses yeux de tristes consolateurs, leur appui ne consiste qu'en vaines paroles (**16** 2-5). Cela dit, il se tourne de nouveau vers Dieu pour lui reprocher son impitoyable rigueur; certaines des expresssions qu'il emploie sont des anthropomorphismes d'une singulière énergie (6-16). Il n'en demeure pas moins fermement convaincu de son intégrité : « Mes mains n'ont pas commis de crime et ma prière est pure » (17). Mais à peine a-t-il achevé de proférer ces plaintes et ces protestations que, par un revirement très brusque et pourtant très naturel, il proclame qu'il possède son témoin dans le ciel : « C'est Dieu, dit-il, que j'implore avec larmes ». Il voit sa mort prochaine : avant d'expirer, il émet le vœu que Dieu lui-même plaide sa cause et lui assure la victoire (**16** 18-**17** 1). Il demande à Dieu de lui servir de garant; c'est là son unique espérance, car la douleur l'accable. Il n'en persévère pas moins dans la conviction qu'il est juste et que ses mains sont pures (2-9). Il termine son discours par quelques paroles sévères à l'adresse de ses amis; leurs théories lui semblent vaines, les espérances qu'ils veulent lui donner sont illusoires (10-16).

Bildad consacre, lui aussi, son second discours (**18**), comme l'a fait tout à l'heure Eliphaz, à décrire le sort malheureux du méchant. On sent chez l'orateur une certaine animosité contre Job, qui l'a irrité par la façon dont il a parlé soit de Dieu, soit de ses amis. Aussi ses premières paroles (2-4) contiennent-elles une vive protestation. Et dans la façon dont il dépeint le sort du méchant (5-21), il laisse percer l'intention d'appliquer directement à Job les paroles qu'il prononce.

Digitized by Google

Tels traits de la description (13-16) ne sont guère équivoques : Job n'a qu'à prendre pour lui la leçon qui lui est ainsi donnée. Ce morceau diffère en cela du passage parallèle dans le précédent discours d'Eliphaz (**15** 20-35) ; chez celui-ci, en effet, nous n'avons pas su discerner la pensée d'identifier, en quelque mesure que ce soit, la personne de l'impie avec celle de Job ; les paroles de Bildad en revanche nous paraissent réclamer une interprétation dans ce sens. A un autre point de vue, si l'on compare, littérairement parlant, ces deux descriptions d'un même sujet, on admirera la variété des ressources qu'a déployées le poète : Eliphaz et Bildad parlent tous deux dans le même esprit, et pourtant ils ne se répètent point, ils conservent chacun son allure particulière. Bildad ne s'élève point aussi haut que son prédécesseur ; il a quelque chose de plus familier.

Job répond à Bildad (**19**) avec une aigreur croissante et non sans exagération. Il reproche à ses amis leurs insultes, leur malveillance à son égard. Que leur importe qu'il ait péché ou non ? il prend la responsabilité de sa conduite. C'est Dieu, assure-t-il, qui lui fait tort et qui l'enveloppe d'un filet (2-6). Il se plaint, car ses cris demeurent sans réponse : on ne lui fait pas justice. Job développe ce thème d'une façon pathétique, il montre l'abandon où il se trouve, tous se sont éloignés de lui[1] (7-19). Il fait allusion à sa maladie (20) et implore la compassion de ses amis (21-22). Bien loin, du reste, de renier les paroles qu'il a prononcées, il en assume la pleine responsabilité et voudrait qu'elles fussent gravées d'une façon inaltérable sur le roc (23-24). Puis faisant, comme plus haut (**16** 18 ss.), un retour soudain sur lui-même, il proclame avec conviction la certitude de sa justification finale. Il sait que son vengeur[2] est vivant, il sait qu'il verra Dieu

[1] Il faut noter en passant que Job parle ici de ses fils (17) comme s'ils vivaient encore.

[2] Vengeur n'est pas une traduction très heureuse du terme hébreu *goël* qui est employé ici, mais le mot rédempteur, qu'employaient nos anciennes versions, était encore plus fâcheux parce qu'il créait une équivoque. Le goël, c'était celui qui, chez les Israélites, sauvegardait l'honneur d'une famille, soit en vengeant un meurtre commis, soit en épousant une veuve

Digitized by Google

(25-27). Alors, la justice de sa cause sera reconnue et ses amis se repentiront de l'avoir tourmenté (28-29).

La péricope 25-27 est une des plus connues du livre de Job; elle jouit d'une juste célébrité, car elle exprime d'une façon saisissante l'aspiration d'une âme croyante vers une vie nouvelle, où régnera la justice et où la créature verra son créateur. Il est touchant de voir, au moment où Job se révolte avec le plus d'énergie contre une dispensation mystérieuse de Dieu, sa confiance en ce même Dieu lui dicter un acte de foi et lui faire entrevoir une perspective lumineuse de délivrance. Mais ce n'est là qu'un pressentiment, une pensée qui, semblable à un éclair, traverse pour un instant l'esprit de Job. Ce n'est pas l'expression d'une croyance ferme et positive; la suite du poème le montre suffisamment. Nous aurons du reste l'occasion de revenir sur ce sujet quand nous traiterons du but et du plan du livre de Job.

§ **328**. Le deuxième discours de Tsophar (**20**) est un peu plus étendu que le premier ; mais, tandis que dans celui-ci il prenait directement Job à partie et lui adressait tour à tour des reproches et des encouragements, il se place maintenant, du moins en apparence, à un point de vue plus impersonnel. Après quelques mots d'introduction (2-3), motivant son intervention par l'émotion qu'il éprouve, il entreprend à son tour de dépeindre, comme l'ont fait Eliphaz (**15**) et Bildad (**18**), la destinée du méchant (4-29). Le poète accomplit ainsi ce tour de force de mettre successivement le même discours dans la bouche de trois de ses personnages, sans qu'il en résulte pour le lecteur une impression de monotonie. Le tableau tracé par Tsophar n'est point inférieur aux deux autres qui l'ont précédé ; il tend au même but, mais il y arrive par une autre voie, en employant d'autres couleurs. Il n'hésite pas à concéder que les méchants peuvent avoir leur jour de triomphe et l'impie son moment de joie. Mais avec quelle rapidité la ruine succède à cette élévation ! Accumulant trait sur trait dans la peinture du désastre qui atteint le méchant,

sans enfants, soit en rachetant un patrimoine. On pourrait rendre ce terme par champion ou défenseur, mais aucun mot français ne reproduit exactement le sens de l'original.

Digitized by Google

le discours de Tsophar produit un effet saisissant : le lecteur n'a pas un instant de répit. La pensée de l'orateur jaillit avec une impétuosité et une vivacité sans pareille. Ce portrait est-il, dans l'intention de Tsophar ou, pour mieux dire, dans celle du poète, celui de Job? Aucun détail particulier n'autorise à le présumer, et il serait sans doute exagéré de prétendre que Tsophar vise directement la personne et les infortunes de Job. Mais il se dégage pourtant de ses paroles un avertissement à l'adresse de son interlocuteur. S'il ne lui dit pas en face : Tu es cet homme-là, du moins lui fait-il entendre qu'on pourrait aisément établir ce rapprochement.

Aussi bien, Job ne s'y trompe-t-il point, et, se sentant mis en cause directement, il réplique (21) non seulement à Tsophar, mais aux trois amis réunis. Il leur demande, non sans quelque ironie, de bien vouloir l'écouter : c'est la seule consolation qu'il attende d'eux (2-3). Un spectacle qu'il a souvent contemplé l'impressionne et l'effraie (4-6) : il a vu le bonheur des méchants, et il en fait une description qui, pour être sobre et dépourvue d'emphase, n'en est que plus juste. Il les montre vivant en paix, puis mourant sans passer par les souffrances de la maladie. Pourtant, ils ne font pas mystère de leur impiété. Ils disent à Dieu : « Retire-toi de nous, nous ne voulons pas connaître tes voies. Qu'est-ce que le Tout-Puissant pour que nous le servions? Que gagnerons-nous à lui adresser nos prières ? » Malgré cela, ils échappent au châtiment (7-18). Serait-ce que les fils doivent porter la peine des fautes de leur père? Mais c'est ce dernier qui, en bonne justice, devrait être puni (19-21). Et qu'on ne vienne pas dire que Dieu ignore ce qui en est! Il sait quel est le sort de tous les hommes (22-26). Apostrophant ses trois amis, Job leur déclare qu'il connaît leur pensée. Il voit bien qu'à leurs yeux il est un méchant et un impie. Eh bien! s'il était réellement ce qu'ils imaginent, il jouirait de la prospérité (27-34).

Job aboutit donc à cette conclusion paradoxale que sur la terre les méchants sont heureux et les justes malheureux. C'est la contre-partie exacte de la thèse soutenue par les trois amis aux yeux desquels, nécessairement, les justes sont

Digitized by Google

dans le bonheur et les impies dans l'infortune. Ces deux points de vue opposés sont présentés avec une égale vigueur et fondés l'un comme l'autre sur des expériences réelles, mais contradictoires. Le poète a donc réussi à mettre bien en évidence le conflit des deux opinions adverses. Il prépare ainsi son lecteur à reconnaître que ni l'une ni l'autre de ces deux théories n'est valable. Les trois amis représentent les idées courantes, le point de vue le plus commode, et ils le défendent avec éloquence et habileté. Job, au contraire, se trouve soutenir une thèse qui paraît au premier abord choquante et inadmissible. Mais il le fait en bonne conscience et avec l'autorité morale la plus irrécusable, celle que donne l'expérience personnelle. C'est là ce qui rend les discours de Job particulièrement pathétiques. L'auteur a merveilleusement réussi à concilier, dans les paroles de Job, ce qui pouvait au premier abord paraître incompatible : une protestation véhémente contre les voies incomprises de Dieu et un sentiment profond de piété et de confiance envers ce même Dieu.

Le second cycle de discours ne forme donc pas, comme on l'a parfois prétendu après un examen superficiel, une répétition pure et simple du premier cycle. Bien au contraire on peut affirmer que, de l'un à l'autre, le poème a fait un pas en avant. Le problème a été posé plus nettement ; les deux solutions proposées sont apparues d'une façon plus précise. Tandis que, dans le premier cycle, le sujet examiné par les interlocuteurs avait été principalement la nature de Dieu, le second cycle, prenant une allure plus pratique, examine les dispensations divines à l'égard des hommes et les destinées de ceux-ci.

4me subdivision : Troisième cycle de discours (22-26).

§ **329.** Job a clairement laissé entendre à ses amis qu'il ne se faisait aucune illusion sur le fond de leur pensée : il comprend où ils veulent en venir et discerne bien la portée de leurs avertissements. Aussi s'abstiennent-ils désormais de voiler leurs attaques. Au lieu de décrire la conduite et la destinée du méchant en général, Eliphaz s'adresse directement

Digitized by Google

à Job. Il lui parle assez crûment, et ce langage un peu brutal est particulièrement significatif dans la bouche d'Eliphaz dont la modération est bien connue. On serait moins frappé d'entendre Bildad ou Tsophar parler de la sorte.

Eliphaz écarte l'idée énoncée par Job que Dieu puisse agir arbitrairement, par intérêt ou par crainte. Si Dieu le châtie, c'est qu'il est coupable. Il énumère alors sans ménagement les péchés commis par Job, il lui reproche d'avoir abusé de sa puissance, d'avoir manqué de charité, d'avoir dépouillé le pauvre, la veuve et l'orphelin. Ce sont là manifestement des suppositions que fait Eliphaz ; il n'a pas vu son ancien ami commettre de tels actes, mais il est forcé d'admettre que Job est un grand coupable puisque Dieu le châtie si sévèrement (**22** 2-11). Il l'adjure donc solennellement d'abandonner cette funeste voie, de ne pas imiter plus longtemps la conduite des méchants, et de se soustraire ainsi à la ruine définitive (12-20). Que Job accepte humblement la leçon que Dieu lui a donnée, qu'il rentre dans l'obéissance, qu'il fasse « du Tout-Puissant ses délices », qu'il lui adresse ses prières : Dieu l'exaucera et lui rendra sa grâce (21-30). Cette exhortation est conçue en termes très élevés et très touchants. On sent la sollicitude et la bienveillance d'Eliphaz à l'égard de son ami ; ce chaleureux appel compense la rudesse avec laquelle il a parlé tout à l'heure.

Mais Job n'est pas encore prêt à s'humilier. Pour lui, tout repose sur un malentendu. Il aspire à pouvoir se rencontrer avec Dieu, à plaider sa cause devant lui, à entendre ses réponses : il est persuadé que tout s'expliquerait et s'arrangerait, que sa droiture serait reconnue, qu'il serait absous par son juge (**23** 2-7). Mais hélas ! il ne sait comment atteindre Dieu (8-9). Il n'en conserve pas moins la conviction de son innocence, et proclame sa fidélité aux commandements de Dieu (10-12). Seulement il lui semble qu'il se heurte à une résolution inébranlable, et cette pensée l'effraie (13-17). Peut-être Dieu pourrait-il fixer des échéances à ses jugements ? Mais il ne le fait pas. Les injustices suivent leur cours, indéfiniment, et Dieu n'y prend pas garde (**24** 1-12). Meurtres, vols et adultères se commettent impunément (13-17). En vain

Digitized by Google

les amis de Job ont prétendu que l'impie recevait sa punition : il n'en est point ainsi, Dieu prolonge au contraire les jours des violents, il leur donne la sécurité, leur mort est semblable à celle de tous les autres hommes (18-25) [1].

Le troisième discours de Bildad (**25**) est extrêmement bref. Il se borne à affirmer que Dieu est puissant tandis que l'homme n'est qu'un vermisseau. Comment une si chétive créature pourrait-elle se prétendre juste et avoir en quelque sorte raison contre Dieu?

Job réplique par quelques compliments ironiques (**26** 2-4). Puis il dépeint à son tour, en termes magnifiques, la grandeur et la souveraineté de Dieu (5-14).

Le troisième cycle s'arrête là. Tsophar ne reprend pas la parole. L'impression laissée par cet échange de discours est moins claire, moins satisfaisante que pour les deux cycles précédents. On se demande si le texte nous est parvenu sans mutilation : le discours de Bildad n'était-il pas plus étendu? n'y avait-il pas à l'origine aussi un discours de Tsophar? En l'état actuel du livre, nous devons nous contenter d'enregistrer les deux points suivants, comme résultat obtenu par l'analyse de ce troisième cycle. En premier lieu, les paroles d'Eliphaz ne laissent plus subsister aucun doute relativement à l'opinion qu'il se fait de Job : sans connaître aucun fait positif à sa charge, mais uniquement parce qu'il est malheureux, son ami le considère et le traite comme un coupable. Le second point à noter, c'est que, dans un débat où il s'agit de la justice de Dieu, Bildad met en avant sa puissance, comme si Job la méconnaissait. En la dépeignant à son tour d'une manière plus grandiose encore, Job montre clairement que, loin de la nier, il la proclame hautement. Mais en fait ce n'est pas de cela qu'il s'agit : le problème qui tourmente Job est d'une tout autre nature.

[1] La traduction de ce passage, notamment des v. 18-21, offre des difficultés particulières. On peut l'interpréter comme une reproduction ironique des tableaux tracés par les trois amis, ou bien le traduire comme exprimant une série de vœux tendant à la punition des méchants, ou bien encore on peut se demander si originairement ces quelques lignes n'étaient pas placées dans la bouche de Bildad ou de Tsophar.

Digitized by Google

5me subdivision : Discours de Job (27-28, 29-31).

§ **330**. Le dialogue entre Job et ses trois amis est terminé, mais il a pour clôture et pour couronnement une dernière réplique collective de Job à l'ensemble des discours prononcés par ses trois interlocuteurs. C'est là le sujet du morceau qui commence avec le ch. **27**. Ensuite vient un second discours, débutant avec le ch. **29**, et qui revêt le caractère d'un monologue : Job n'y parle plus directement à ses trois amis. En tête du ch. **27** comme du ch. **29**, nous lisons une suscription dont voici la traduction littérale : « Et Job continua à prononcer son maschal, et il dit... ». Il est intéressant de voir le terme maschal (voir plus haut, II, p. 76-78) appliqué ici à des morceaux d'une notable étendue et présentant un caractère assez différent de celui que revêtent les sentences du livre des Proverbes. Nous avons là un exemple instructif de la variété des sens qu'on peut attribuer aux mots du vocabulaire hébreu qui servent à désigner certains genres littéraires et poétiques.

Dès le début du ch. **27**, Job prend une attitude qui n'a rien d'ambigu. Il maintient de la façon la plus péremptoire ses assertions précédentes : il est résolu à défendre son innocence jusqu'à la mort, et il affirme que Dieu refuse de reconnaître son bon droit et de lui faire justice (2-6). Il y a dans ces paroles une riposte à celles de Bildad (**25** 4-6). Job se sent lui-même sûr de son innocence ; sa conscience ne lui reproche rien ; aussi n'éprouve-t-il aucun des sentiments de l'impie que Dieu châtie. Il peut se les représenter, et il les décrit en effet (7-23). Mais précisément parce qu'il les connaît, il peut affirmer qu'il ne les partage pas. Il peut les imputer à son ennemi ; mais quant à lui-même il n'est pas de ceux auxquels il ne reste aucune espérance et qui n'adressent pas de prières à Dieu. Job prouve ainsi que malgré ses souffrances, malgré ses protestations et sa résistance, il n'a pas abandonné sa foi et son espoir en Dieu.

Le ch. **28**, qui suit immédiatement, transporte le lecteur dans une tout autre sphère. C'est un éloge de la sagesse,

Digitized by Google

envisagée comme le moyen de discerner les principes qui régissent la nature et la vie humaine. Le poète décrit d'abord en détail (1-11) les travaux ingénieux et persévérants qui permettent à l'homme d'extraire, des profondeurs de la terre, les métaux et les pierres précieuses. Mais la sagesse ne peut s'obtenir par de semblables procédés : bien qu'elle l'emporte en valeur sur les objets du plus grand prix, elle demeure introuvable aux yeux des hommes (12-22). Dieu seul la connaît et la possède (23-27), et il la manifeste aux hommes et la met en quelque sorte à leur portée par l'indication suivante : « Voici, la crainte du Seigneur, c'est la sagesse ; s'éloigner du mal, c'est l'intelligence » (28).

Nous n'entreprendrons point la tâche, illusoire à nos yeux, de faire, tant bien que mal, rentrer ce chapitre dans le cadre du livre de Job et dans l'enchaînement de ses parties successives. Ce morceau ne se relie en effet aucunement ni à ce qui précède, ni à ce qui suit ; il constitue un hors-d'œuvre et doit être considéré comme un petit poème à part. Nous reviendrons plus tard sur ce sujet.

Avec le ch. **29** commence un long monologue de Job, qui récapitule en quelque sorte tous les développements antérieurs. Toutefois, il s'en faut de beaucoup que ce soit une répétition pure et simple des discours précédents de Job. Le poète a merveilleusement réussi, au contraire, à renouveler, au point de vue de la forme et de la pensée, un sujet qu'il avait déjà abondamment traité. Les chapitres que nous abordons sont à coup sûr l'une des portions les plus parfaites du poème.

Job commence par rappeler avec émotion les souvenirs du temps passé, du temps de la prospérité. Alors Dieu le gardait, le guidait et veillait sur lui. Alors ses enfants l'entouraient (2-6). Alors il était honoré de tous ; les pauvres qu'il secourait le comblaient de bénédictions (7-17). Il croyait avoir devant lui une vieillesse heureuse, une mort paisible (18-20). On écoutait ses paroles, nul n'osait y répliquer ; il fortifiait les découragés, il consolait les affligés (21-25).

Quel changement est survenu ! Ce bien-être, cette félicité, cette haute considération, ce rôle de bienfaiteur public, tout cela a pris fin : Job est devenu l'objet du mépris général.

Digitized by Google

Même les plus vils d'entre les hommes, ceux que l'on repousse et que l'on traite en parias (**30** 1-8), même ceux-là se moquent de lui, l'insultent et le maltraitent : « Mon bonheur a passé comme un nuage » (9-15). Aussi donne-t-il libre essor à ses plaintes. Sa maladie ne lui laisse aucune trève. Dieu, vers lequel il crie, ne lui répond pas ; sa main s'appesantit sur lui : « Je le sais, tu me mènes à la mort » (16-23). Ainsi celui qui naguère avait pitié des malheureux se trouve maintenant lui-même au comble de la misère ; il en est réduit aux gémissements plaintifs, son corps est dévoré par une terrible maladie (24-31). Pourtant, sa ligne de conduite avait été de la moralité la plus stricte (**31** 1-4). Ici Job énumère une série de péchés qu'il aurait pu commettre et qu'il a conscience d'avoir soigneusement évités : le mensonge (5-8), l'adultère (9-12), l'injustice envers les serviteurs (13-15), la dureté à l'égard des orphelins, des veuves, des pauvres (16-23), l'avarice et la vénalité (24-28), le manque d'humanité et d'hospitalité, la dissimulation (29-34). Sur chacun de ces points Job se sent en mesure d'affronter l'enquête du Tout-Puissant : sa défense est toute prête, il attend avec calme le moment de rendre compte (35-37). Il consent, s'il y a la moindre injustice à lui reprocher, à en porter librement la peine (38-40).

A la suite de ces derniers mots, se trouve dans le texte la mention suivante : « Fin des paroles de Job ». Il est naturellement impossible de dire si c'est l'auteur lui-même qui a écrit ces mots, ou bien s'ils ont été rajoutés par quelque copiste ou annotateur. Dans l'un et dans l'autre cas, il serait exagéré de vouloir les mettre en contradiction avec le fait que tout à la fin du livre (**39** 36-38, **42** 1-6) Job reprend encore la parole pour répondre à l'Eternel.

Seconde partie : Discours d'Elihu (32-37).

§ **331**. Un nouveau personnage fait à ce moment son apparition sans que rien l'ait fait pressentir au lecteur. Il s'appelle Elihu, fils de Barakeël, de Buz, de la famille de Ram. On peut remarquer que ni pour Job, ni pour ses trois amis le prologue n'avait indiqué les noms de leurs pères et de leurs

Digitized by Google

familles; il en est autrement ici, mais ces renseignements ne nous apprennent rien de positif, car Barakeël et Ram sont également inconnus. En revanche Buz est mentionné dans Jér. **25** 23 à côté de Dedan, de Théma et de « tous ceux qui se rasent le bord de la chevelure ». Cette locution, maintes fois employée dans l'A. T., désigne les tribus de l'Arabie septentrionale; Dedan et Théma appartiennent à la même région. D'autre part, d'après Gen. **22** 21, Buz est fils de Nachor et frère cadet d'Uts. Ces deux données ne sont pas parfaitement concordantes : l'une nous conduirait au sud-est, l'autre au nord-est de la Palestine. Mais toutes deux sont en rapport avec telle ou telle des indications relatives à Uts et que nous avons signalées précédemment. Il est donc légitime de constater, à défaut d'une détermination plus certaine et plus précise, que Buz et Uts se tiennent de près. Elihu peut donc être envisagé comme appartenant, en gros, au même groupe de peuplades auquel Job est rattaché.

Ce qui motive l'intervention d'Elihu, c'est l'indignation qu'il ressent à la fois contre Job et contre ses trois amis. Il est irrité contre le premier parce que celui-ci se proclame juste et prétend avoir raison contre Dieu. Et il est également mécontent des trois autres parce que, en présence des allégations de Job, ils ont pris le parti de se taire et qu'ils n'ont pas trouvé moyen de le confondre. Ces indications sur l'attitude et les dispositions d'Elihu nous sont fournies par un préambule très court et rédigé en prose (**32** 1-5), lequel précède les discours poétiques. Il y est encore dit qu'Elihu, étant plus jeune que les quatre interlocuteurs du dialogue, avait attendu jusqu'alors pour élever la voix. L'assurance de Job et le mutisme des trois amis le font à son tour entrer dans la lice.

Elihu débute par quelques paroles modestes : il avoue qu'il est jeune et qu'il a affaire à des vieillards; il a compté sur eux pour parler avec sagesse. Mais, déçu dans son attente, il a réfléchi que l'âge ne suffit pas à dicter des paroles convaincantes : ce qu'il faut, c'est l'esprit, c'est le souffle du Tout-Puissant. Aussi va-t-il à son tour faire connaître son avis (6-10). Il constate que les trois amis n'ont pas réussi à

Digitized by Google

réfuter Job, et qu'ils n'ont pourtant pas été convaincus par lui. Serait-ce à dire qu'il fût invincible? Elihu ne le pense pas. Il n'a pas peur, comme ses devanciers, de poursuivre la discussion. Au contraire, ses pensées fermentent en lui, il va parler. Il le fera sans flatter personne : la question est trop grave pour qu'il soit possible, devant Dieu, de s'astreindre à de vains ménagements (11-22).

Cet exorde est un peu long; il permet déjà de constater que les discours d'Elihu sont plus prolixes que les portions du poème examinées jusqu'ici. Du reste, après ces préliminaires, Elihu n'entre pas immédiatement en matière. Le ch. **33** renferme encore dans ses premiers versets (1-7) une apostrophe personnelle à Job, l'invitant à écouter et l'assurant de la sincérité de l'interlocuteur; Elihu lui demande de lui répondre s'il le peut, sachant qu'il a affaire à un homme, son semblable, et non pas à un adversaire supérieur en force (comp. **9** 32-35, **13** 20-22).

Job a dit : « Je suis pur, je suis sans péché.... Dieu me traite comme son ennemi... » (8-11). Voilà ce qu'Elihu ne saurait admettre : « Dieu est supérieur à l'homme ». Il est injuste de prétendre qu'il agit sans rendre compte de ses intentions. En réalité, Dieu parle aux hommes de diverses manières, et ce sont eux qui méconnaissent ses appels et ses avertissements (12-18). La douleur est un des moyens qu'il emploie, et, si l'épreuve porte son fruit (le poète parle ici d'un ange qui intervient et ramène l'homme dans la bonne voie), Dieu se montre de nouveau favorable (19-26). Alors, joyeux et reconnaissant, l'homme qui a souffert et qui a triomphé de l'épreuve peut s'écrier : « J'ai péché, j'ai violé la justice, et je n'ai pas été puni comme je l'avais mérité ». Dieu agit ainsi envers l'homme pour son plus grand bien (27-30). Elihu termine ce premier discours en demandant à Job de lui répondre. Il va jusqu'à lui dire : « Parle, car je voudrais te donner raison », ce qui peut à bon droit passer pour une simple formule de politesse. En effet, Elihu ne saurait ainsi se déjuger, et d'ailleurs le poète abonde dans son sens : Job demeure silencieux et l'orateur recommence à discourir.

Digitized by Google

§ **332**. Le second discours d'Elihu (**34**) s'ouvre par un appel adressé aux hommes sages. S'il entend par là Eliphaz et ses deux compagnons, il faut y voir une ironie. Mais il est plus probable que cette invocation doit être prise au sens le plus général, et que le poète a ici en vue l'ensemble de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, la question est nettement posée : il s'agit de savoir si Job a tort ou raison. Il dit : « Je suis innocent, Dieu me traite injustement,.. je suis sans péché » (2-6). N'est-ce pas là blasphémer? n'est-il pas impie de dire : « Il ne sert de rien à l'homme de mettre son plaisir en Dieu » (7-9)? Cette assertion, Job ne l'a jamais formulée expressément, mais, pour Elihu, elle découle nécessairement de son attitude et de ses paroles. Aussi Elihu proteste-t-il : Non, Dieu ne commet pas l'iniquité ; il rend à chacun selon ses voies. S'il venait à se désintéresser de son œuvre, la création entière périrait (10-15). Ici, Elihu trace un tableau splendide du gouvernement du monde par le Tout-Puissant. Sa justice est égale pour tous. Il frappe les impies parce qu'ils ne se repentent pas (16-32). Ces derniers mots renferment une allusion évidente à la position prise par Job qui ne veut pas accepter le châtiment, ni promettre de s'amender. Du reste, Elihu souligne sa pensée dans une courte péroraison (33-37). Il y constate l'obstination de Job qui « répond à la façon des méchants », ajoute l'endurcissement à ses fautes et « multiplie ses paroles contre Dieu ».

Job ne répondant toujours pas, Elihu reprend une troisième fois la parole (**35**) et aborde directement le grief énoncé ci-dessus (**34** 9) : Y a-t-il quelque avantage à craindre Dieu et à s'abstenir du péché, ou bien cela est-il sans aucune importance? En répondant à cette question, Elihu répliquera à la fois à Job et à ses trois amis (2-4). Il commence par faire observer que la justice des hommes non plus que leur méchanceté ne peut causer à Dieu ni profit, ni dommage : il est trop haut placé pour cela. Son intérêt est donc hors de cause ; cela dit en réponse à certaines insinuations contenues dans les discours de Job (5-8). La conclusion à tirer, c'est que la justice des hommes, si elle ne profite pas à Dieu, doit du moins être utile à ceux qui la pratiquent. Si Dieu semble ne pas

Digitized by Google

écouter les cris de ceux qui souffrent, c'est que ce sont des cris de protestation et de révolte, et non pas des cris de repentance (9-16).

Le quatrième discours d'Elihu (**36-37**), bien qu'ayant une suscription spéciale, fait en réalité suite au précédent, auquel il se rattache étroitement. Elihu se dispense cette fois d'offrir la parole à Job ; il lui demande au contraire d'attendre un peu et de le laisser poursuivre. Il a encore, dit-il, « des paroles pour la cause de Dieu » ; il veut « prouver la justice de son créateur » (**36** 2-4). Cela dit, il aborde de front le grand problème. Tout en proclamant que, dans la règle, Dieu « ne laisse point vivre le méchant » et « ne détourne point ses yeux des justes », il reconnaît que ceux-ci peuvent être plongés dans l'affliction. En agissant ainsi envers eux, Dieu poursuit un but qui est de les rendre accessibles à la réprimande et de les exhorter à se repentir du mal. Il soumet ainsi les hommes, en particulier ceux qui sont justes et pieux, à des épreuves qui constituent une discipline salutaire (5-10). A eux de choisir entre l'acceptation ou la révolte. Dans le premier cas, le bonheur leur est promis ; dans le second, ils périssent par leur propre aveuglement (11-15). Elihu applique directement cette théorie au cas présent : suivant son attitude, Job pourra à son gré sortir de détresse ou subir le châtiment jusqu'au bout. Elihu le presse de ne pas persister dans sa résistance (16-21). Après cette apostrophe directe, Elihu s'élève dans une sphère supérieure pour dépeindre et exalter la grandeur de Dieu, telle qu'elle se déploie dans l'univers, dans les phénomènes de la nature et par la vie des êtres animés. Là aussi, les manifestations de sa souveraineté doivent être envisagées soit comme des châtiments, soit comme des preuves de sa miséricorde (**36** 22-**37** 13). Le spectacle de ces merveilles, incompréhensibles pour l'esprit humain, doit prédisposer Job à s'incliner devant Dieu et à avoir confiance en celui qui, grand par sa puissance, l'est également par sa justice. « C'est pourquoi, ô hommes, craignez-le, lui qui n'a point égard aux sages » (14-24). Ces derniers mots ont naturellement une portée polémique ; ils visent ceux qui, comme Job, prétendent en remontrer à Dieu ; peut-être sont-ils aussi

Digitized by Google

dirigés contre les trois amis, dont la prétendue sagesse s'est montrée impuissante. Avec ces paroles se termine le dernier discours d'Elihu. Celui-ci disparaît aussitôt et définitivement; la suite du poème et l'épilogue ne ramènent pas une seule fois la mention de son nom.

Troisième partie : Discours de l'Eternel et réponses de Job (38-42 6).

§ **333.** Cette portion du poème se subdivise en deux discours de l'Eternel adressés à Job et à chacun desquels celui-ci fait une brève réponse. L'un et l'autre portent la même suscription (**38** 1, **40** 1) conçue en ces termes : « Et l'Eternel répondit à Job du sein de la tempête et dit... ». On le voit, il n'est tenu aucun compte de l'intervention d'Elihu, et les paroles de l'Eternel sont directement rattachées à celles de Job. Il en est ainsi au point de vue extérieur, comme l'atteste la formule citée ci-dessus, et il en est de même quant au fond, lorsqu'on envisage le contenu des paroles divines qui ont Job pour objectif direct et unique.

1re subdivision : Premier discours de l'Eternel et réponse de Job (38-39).

Dès les premiers mots Dieu reproche à Job d'obscurcir son plan divin par des paroles inintelligentes et l'invite, non sans ironie, à une sorte de joute oratoire : Dieu va poser une série de questions ; Job pourra-t-il y répondre? Alors, sous forme interrogative, Dieu trace un tableau d'une incomparable magnificence, dans lequel figurent tour à tour tous ses actes créateurs, toutes les merveilles de l'univers, de son organisation et de sa marche régulière. La terre et la mer, la lumière et les ténèbres, le vent, la pluie et la neige, les nuages, les astres, les divers animaux, les oiseaux de l'air, sont successivement passés en revue dans ces pages admirables, qui ne sont égalées en beauté, dans tout l'A. T., que par bien peu de fragments poétiques, et ne sont dépassées par aucun. Seuls quelques passages des psaumes et des prophètes, du Second Esaïe en particulier, peuvent être placés à côté de ce

Digitized by Google

discours aussi remarquable par l'énergie de la pensée que par la splendeur de la forme. Dans une rapide énumération, les phénomènes les plus extraordinaires de la nature sont présentés l'un après l'autre au regard du spectateur, et, à propos de chacun d'entre eux, Dieu demande à Job s'il en connaît l'origine, s'il en est lui-même l'auteur, s'il en possède la clé, s'il a été témoin de sa première apparition. L'impression produite a quelque chose d'écrasant : devant un pareil déploiement de force, de prévoyance et de sagesse, la créature est saisie par le sentiment de sa petitesse, de sa faiblesse en face de la majesté divine si infiniment riche en ressources de toutes sortes. Job ne demeure point insensible à cette éclatante démonstration. L'Eternel lui ayant, pour terminer, posé une question directe (**39** 34-35), il répond (36-38) qu'il n'a rien à répliquer et qu'il ne lui reste qu'à se taire.

2me subdivision : Second discours de l'Eternel et réponse de Job (40-42 6).

L'interpellation ironique de **38** 3 se trouve répétée dans **40** 2. Mais ce deuxième interrogatoire auquel Dieu soumet Job transporte le débat sur un terrain différent. Ce n'est plus de la puissance souveraine de Dieu qu'il est question, c'est de sa justice. Job veut-il s'obstiner à proclamer son bon droit et son innocence, en mettant du même coup en doute la justice d'en haut ? Dieu rappelle, pour réfuter cette prétention, qu'il rentre aussi dans son domaine de châtier l'orgueilleux et d'écraser les impies. C'est dire que, dans la direction de toutes choses, il a pour principe fondamental de faire prévaloir ce qui est droit (**40** 3-9).

Après cet appel pressant, qui porte la discussion sur son véritable terrain et qui semble solliciter de Job une réponse immédiate et décisive, le lecteur, dont l'attention est éveillée au plus haut point et qui s'attend au dénoûment, éprouve une certaine déception. En effet la pensée du poète lui paraît dévier, au moment précis où le but va être atteint. Le caractère dramatique du poème s'atténue et disparaît même complètement. Le genre descriptif prend le dessus, et l'on voit défiler l'un après l'autre les portraits savamment étudiés de

Digitized by Google

deux animaux redoutables. L'un (**40** 10-19) porte dans le texte hébreu le nom de Béhémoth ; il est généralement admis qu'il convient d'entendre par là l'hippopotame. Il s'agit en effet d'un animal amphibie, remarquable par sa force, mais herbivore. En second lieu vient le Léviathan (**40** 20-**41** 25). Quel que soit le sens qu'on doive attribuer à ce mot dans d'autres passages bibliques, il paraît certain qu'ici il désigne le crocodile. Avec une abondance de détails plus grande encore que pour l'hippopotame, le poète dépeint l'aspect redoutable, les dents et les écailles de ce dangereux habitant des fleuves. « Il a été créé, dit-il, pour ne rien craindre.... Il est le roi des plus fiers animaux ».

A ce morceau essentiellement descriptif succède, sans aucun intermédiaire, la dernière réplique de Job (**42** 1-6). Il va sans dire qu'elle ne se rattache en rien au double portrait de l'hippopotame et du crocodile ; Job répond directement à la sommation catégorique qui lui a été adressée par l'Eternel (**40** 3-9). Il rend un hommage absolu à la souveraineté divine. Dieu a parlé, avec raison, de celui qui osait obscurcir son plan divin (**38** 2) : Job reconnaît humblement qu'il a eu tort de parler comme il l'a fait. Dieu lui a aussi proposé un entretien, dans lequel l'un et l'autre pourraient parler et enseigner (**38** 3, **40** 2) : Job s'humilie d'avoir eu de si vaines prétentions, il se condamne et se repent.

Epilogue (42 7-17).

Le poème est terminé. Quelques lignes de prose, faisant pendant au prologue des ch. **1** et **2**, sont consacrées à faire connaître l'issue des événements et la destinée ultérieure du personnage principal. Tout d'abord, ce sont les trois amis de Job qui reçoivent une leçon. L'Eternel manifeste son mécontentement à Eliphaz et à ses deux compagnons, « parce que, dit-il, vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job ». Il leur ordonne d'offrir un holocauste : Job intercédera pour eux, et, par son entremise, ils obtiendront leur pardon. Eliphaz, Bildad et Tsophar s'em-

Digitized by Google

pressent d'agir selon l'ordre reçu, et « l'Eternel eut égard à Job ».

Quant à Job lui-même, après qu'il eut prié pour ses amis — et peut-être parce qu'il pria pour ses amis, — l'Eternel lui rendit sa prospérité première, et lui donna même le double de tout ce qu'il avait possédé. Ses frères, ses sœurs, ses amis vinrent le visiter et le consoler, et lui apportèrent des présents de valeur. Les troupeaux de Job atteignirent un chiffre exactement double de celui qu'avait indiqué le prologue (**1** 3). Il eut des enfants, en nombre égal à ceux qu'il avait perdus. Le texte insiste sur la beauté des filles de Job ; il mentionne leurs noms. Job survécut cent quarante ans aux événements rapportés ci-dessus, vit ses descendants jusqu'à la quatrième génération (arrière-petits-fils), et mourut âgé et rassasié de jours.

§ **334**. Il fut un temps où l'on ne mettait pas en doute la parfaite historicité de tous les événements rapportés dans le livre de Job. Ce n'était point une fiction, un poème; ce n'était pas même une histoire, c'était de l'histoire. Job avait vécu aux temps antiques, et l'on se demandait duquel des patriarches il pouvait bien avoir été le contemporain. Tout était considéré comme s'étant réellement passé, y compris les scènes que le prologue place dans les régions supraterrestres. On ne reculait pas même devant la supposition que les discours de Job et de ses interlocuteurs eussent été prononcés intégralement, tels qu'ils nous ont été conservés. Ce point de vue est abandonné à juste titre. Déjà dans le Talmud on trouve la trace d'une opinion différente, d'après laquelle le livre de Job serait un poème, un ouvrage librement composé par son auteur. Parmi les écrivains ecclésiastiques, on peut citer Junilius et Théodore de Mopsueste comme ayant énoncé des vues analogues. Certains rabbins du moyen âge se sont prononcés dans le même sens. Plus tard, cette façon d'envisager le livre de Job a de plus en plus gagné du terrain ; on a compris qu'on avait affaire à l'œuvre d'un grand poète, déployant son imagination et toutes les ressources de son génie pour traiter un problème d'importance capitale. Le seul sujet qui demeure discutable, au point de vue de l'historicité, est

Digitized by Google

celui-ci : l'auteur du poème n'a-t-il peut-être pas pris pour héros un personnage réel, et les aventures de Job n'ont-elles pas quelque base dans l'histoire? Pour répondre à cette question, il faut d'abord examiner si quelque autre livre de l'A. T. fournirait une indication à ce propos.

A défaut de témoignages recueillis dans les livres narratifs[1], nous avons du moins une mention de Job dans le livre d'Ezéchiel (**14** 14, 20). Il y est parlé de trois hommes réputés pour leur justice, Noé, Daniel et Job. D'où venait à Ezéchiel la connaissance du nom de Job ? Peut-être du livre biblique de ce nom, peut-être aussi d'une tradition, orale ou écrite. En tout cas on ne saurait tirer de cette citation la preuve certaine que Job a vraiment existé et que les principaux faits de sa carrière sont historiques. Nous nous trouvons donc réduits, en définitive, aux données du livre de Job lui-même, et nous devons nous demander si elles impliquent l'existence d'un noyau historique. Plusieurs auteurs, d'époques et de tendances diverses, et parmi eux Hengstenberg, répondent négativement à cette question. D'après eux, le personnage, les événements, le poème dans son ensemble, tout est fictif. D'autres, et c'est la majorité, pensent qu'une tradition se trouve à l'origine de cette composition poétique, qu'il y avait chez les Hébreux un récit relatif à Job et à ses malheurs. Mais, dans cette hypothèse même, la question d'historicité demeure en suspens, car la tradition supposée pouvait avoir son origine dans la légende aussi bien que dans l'histoire. C'est au point de vue littéraire seulement qu'il est intéressant de rechercher si le poète a travaillé sur une donnée traditionnelle ou bien s'il a tout tiré de sa propre imagination. Au point de vue historique, on reste dans l'incertitude : il est impossible de décider si Job a réellement existé, oui ou non. Tout ce que l'on peut prétendre, c'est qu'on connaissait probablement en Israël le nom de Job, comme celui d'un juste des anciens âges. D'ailleurs cette question n'a pas grande importance par elle-même. Il est en somme indifférent qu'il ait réellement vécu sur terre un homme nommé Job et que

[1] Comp. plus haut, II, p. 100, n. 1.

Digitized by Google

son existence ait été marquée par des péripéties dramatiques. Ce qui importe, ce qui suffit, c'est qu'il y a eu et qu'il y a encore des hommes qui, du plus au moins, traversent des épreuves comparables à celles de Job ; c'est qu'il s'agit ici d'expériences humaines, et qu'ainsi le poème possède une base solide, qu'on ne saurait contester. C'est là ce qui lui donne un intérêt toujours nouveau, une actualité de tous les âges. On le comprend de mieux en mieux, et nous sommes heureusement fort loin du temps où l'on disait que, si le livre de Job n'était pas une histoire vraie, c'était une fraude.

§ **335**. Serrons maintenant d'un peu plus près les questions soulevées par la composition du livre de Job. Le premier point à relever, c'est que le poème, comme nous l'avons signalé dès le début, se trouve précédé d'un prologue en prose et suivi d'un épilogue en prose également. L'histoire de Job, telle qu'elle nous est rapportée, se trouve donc partagée en trois sections. La première et la troisième sont fort brèves, tandis que celle du milieu occupe une place considérable. Mais cette disproportion très apparente ne correspond pas à l'importance et à la quantité des événements. Le prologue et l'épilogue relatent, en quelques lignes, plus de faits que le poème qui les sépare. On pourrait se représenter telle ou telle des scènes du prologue prise à son tour pour thème de développements poétiques : ainsi les dialogues de l'Eternel et de Satan, les messages apportés par les serviteurs de Job, l'entretien de ce dernier avec sa femme, etc. De même, l'épilogue se prêterait, semble-t-il, sans difficulté à des tentatives analogues. L'histoire de Job, dans son ensemble, aurait ainsi pu fournir matière à une composition poétique plus étendue et plus complète.

L'écrivain dont nous possédons l'œuvre n'a donc pas jugé opportun d'aborder cette tâche et de l'accomplir dans toute son ampleur. Il s'est concentré sur un seul point, et cela sans doute parce qu'à ses yeux c'était là le point capital. Nous pouvons essayer de nous figurer par quelle narration on pourrait remplacer le poème, en adoptant la méthode et le style du prologue et de l'épilogue. Le nombre de lignes qu'il faudrait pour tracer cette esquisse ne serait à coup sûr pas

Digitized by Google

bien considérable. On aurait ainsi en peu de mots la substance ou, si l'on veut, le squelette de cette grande composition poétique. Or il est vraisemblable à nos yeux qu'en faisant cette supposition, nous reconstituons, dans l'ordre inverse, la marche des événements. Nous proposons en effet de remplacer les longs développements poétiques par un court résumé narratif : ce résumé n'a-t-il pas existé à l'origine, reliant le prologue à l'épilogue, et le poète n'y a-t-il pas substitué son œuvre, inspirée par le récit très simple auquel il a fait subir une telle transformation ? En d'autres termes, voici comment, à notre avis, on peut se représenter la genèse du poème de Job.

Il existait en Israël une tradition, une sorte de récit populaire, décrivant la destinée tragique d'un homme nommé Job, tombé soudain du faîte de la prospérité la plus éclatante, dépouillé de tous ses biens, privé de ses enfants, frappé d'une maladie atroce et qui ne pardonne pas. On attribuait ses malheurs à une épreuve que Satan lui faisait subir avec l'assentiment de Dieu. Le moment le plus critique de toute cette histoire était celui où, au comble de l'infortune, Job se trouvait mis en demeure, soit par les conseils de sa femme, soit par l'intervention de ses amis, de prendre position vis-à-vis de Dieu, de se soumettre ou de se révolter. L'issue de la crise était contraire aux prévisions de Satan, et conforme à l'opinion favorable que l'Eternel avait émise sur le compte de son serviteur. Aussi celui-ci sortait-il victorieux de cette terrible épreuve : tandis que ses trois amis étaient censurés pour leurs blâmables paroles, et n'obtenaient leur grâce que sur l'intercession de Job, celui-ci recouvrait, et au delà, sa prospérité passée.

Cette narration, pensons-nous, a inspiré à un grand poète le sujet d'une œuvre maîtresse. Laissant subsister, sous forme de prologue et d'épilogue, le commencement et la fin du récit, il s'est emparé de la portion centrale et l'a transformée en une série de discours, animés d'un souffle puissant et traitant les problèmes les plus graves. Ce qui est irrémédiablement perdu pour nous, c'est le fragment de la tradition qui rapportait la conversation de Job avec ses trois amis.

Digitized by Google

Cette disparition est doublement regrettable. En premier lieu, nous sommes ainsi condamnés à ignorer ce que disait la donnée primitive, et nous ne pouvons pas juger jusqu'à quel point cette dernière a été adoptée par le poète; celui-ci peut en effet avoir librement introduit des modifications plus ou moins profondes dans l'attitude des divers personnages. Ensuite, nous nous trouvons dans l'embarras lorsqu'il s'agit de raccorder le début de l'épilogue avec ce qui précède. Incontestablement, dans la narration traditionnelle, Job était présenté comme digne de tout éloge, tandis que ses trois amis encouraient à juste titre une sévère répréhension. Cette appréciation est-elle encore applicable aux divers personnages et à leurs discours sous la forme où nous les connaissons, tels que le poète nous les présente? Sommes-nous certains qu'aux yeux de ce dernier il n'y avait rien que de louable dans les paroles de Job, rien que de blâmable dans celles d'Eliphaz et de leurs compagnons? C'est là une question des plus embarrassantes. Nous manquons évidemment des lumières nécessaires pour élucider ce point délicat. Nous ne savons pas à quel degré et dans quelle mesure le jugement péremptoire de l'épilogue conserve sa valeur, à présent qu'un poème d'une vaste envergure s'est substitué à ce qu'on présume avoir été le récit primitif dans sa brièveté et sa simplicité.

Nous ne pouvons nous empêcher, après avoir lu et examiné attentivement les discours échangés par Job et ses amis, de ressentir et de conserver une impression assez différente de celle qu'exprime l'épilogue. Il nous semble, il est vrai, que les trois amis ne sont point à l'abri de tout reproche, mais c'est plutôt pour leur sévérité et même leur dureté à l'égard de Job que pour la manière dont ils parlent de Dieu. Ils manquent de largeur et de profondeur dans leurs vues, ils ont une théorie toute faite et ne profitent pas des leçons de l'expérience; mais quant à leur attitude en face de la Divinité, elle est assurément pleine de déférence et de soumission. Job, d'autre part, se montre très supérieur à ses trois amis par l'intelligence qu'il déploie, par son aptitude à discerner et à juger ce qui se passe dans l'univers et dans sa propre vie. Il

Digitized by Google

voit plus loin et plus juste, il s'élève plus haut. Il a des élans de piété sincères et touchants. Il affirme, avec une conviction profonde et une chaleur bienfaisante, la confiance qu'il éprouve, malgré tout, dans la sagesse et la bonté de Dieu. Mais il y a deux hommes en lui : à côté des preuves qu'il donne d'une foi réelle et authentique, il y a en abondance des murmures, des cris de révolte, des défis lancés à l'Eternel, des expressions qui frisent le blasphème. Et ces paroles correspondent à un état d'âme qui n'est certes pas celui d'un homme humblement soumis à la volonté divine. Sans doute, tout à la fin du poème, en réponse aux discours de l'Eternel, Job prend une tout autre attitude. Il reconnaît sa témérité, sa folie ; il se condamne, s'humilie et se repent. Nous sommes loin de méconnaître l'importance de ce changement ; le résultat obtenu est de la plus haute valeur. Mais cette soumission finale fait d'autant plus ressortir l'intransigeance qui a précédé, et l'on est légitimement surpris, à notre sens, de voir appliquer à une semblable conduite le verdict approbateur et sans réserve de l'épilogue.

Ainsi, nous concluons qu'il plane une certaine obscurité sur la relation entre le poème et l'épilogue. Il n'est pas prouvé que ce dernier traduise d'une façon rigoureuse le sentiment du poète lui-même sur son propre ouvrage. Il ne faut donc pas — et c'est là un point de première importance, — vouloir à toute force interpréter le poème à la lumière de l'épilogue. Il est permis de supposer que l'écrivain s'est affranchi, dans une certaine mesure, des données fournies par le récit traditionnel. La clé du poème n'est pas, comme on l'a trop souvent pensé, dans le prologue et dans l'épilogue ; elle doit être cherchée dans le poème lui-même.

Il y a donc en réalité deux questions qui se posent à propos du livre de Job. La première est celle-ci : Quel est le sens, la portée du récit traditionnel, dont le prologue et l'épilogue nous ont conservé la teneur? Et l'autre question, plus importante, est la suivante : Quel but s'est proposé l'auteur du poème de Job, quel problème a-t-il voulu traiter, et quelle solution en a-t-il donnée?

§ **336.** L'histoire populaire de Job nous semble destinée à

Digitized by Google

prouver qu'il existe des hommes dont la piété est vraiment sincère et désintéressée. Les épreuves qu'ils sont appelés à subir, même les plus cruelles et les plus immotivées, ne réussissent pas à ébranler leur foi et leur soumission. Aussi Dieu les récompense-t-il en leur accordant le bonheur. A proprement parler, le problème de la souffrance du juste n'est pas posé dans ce récit. On n'est pas amené à se demander pourquoi la souffrance vient atteindre un homme intègre, craignant Dieu et se détournant du mal. La question en litige est tout autre : elle se rapporte au caractère même de la piété. L'Eternel voit avec plaisir la bonne conduite de son serviteur Job; Satan, en revanche, lui impute des mobiles intéressés et n'hésite pas à affirmer qu'à la première calamité qui l'atteindra « il maudira Dieu en face ». L'événement finit par donner raison à Dieu contre Satan, car Job sort triomphant de l'épreuve : Job n'a point péché (**1** 22, **2** 10), Job a parlé de Dieu avec droiture (**42** 7, 8). Si à propos de ce récit quelqu'un voulait se demander pourquoi ce juste a tant souffert, il ne recevrait pas de réponse. Job lui-même l'ignore. Si l'on était tenté de vouloir l'expliquer en disant que Dieu a voulu mettre son serviteur à l'épreuve et s'assurer de son désintéressement, il serait aisé de lui répondre que cette solution n'en est pas une : en effet Dieu n'a pas besoin de faire des expériences sur les hommes pour savoir à quoi s'en tenir au sujet de leur piété et, même à supposer qu'il le fît, tout ce qu'on pourrait dire c'est qu'il agit ainsi parce que cela lui paraît bon. Admettre l'arbitraire en Dieu n'est pas une explication satisfaisante.

Tout autre est le but que nous discernons chez l'auteur du poème. Pour lui, le problème qui le préoccupe, c'est bien celui du pourquoi de la souffrance : comment expliquer, comment concevoir qu'un Dieu juste et bon inflige la douleur, le deuil, la maladie à des hommes qui le servent fidèlement et qui vivent conformément à sa volonté?

C'est précisément parce que nous constatons des tendances différentes dans le prologue et l'épilogue d'une part et dans le poème d'autre part que nous sommes conduits à admettre l'existence d'un récit traditionnel, préexistant à l'œuvre du

Digitized by Google

poète. Si celui-ci était, comme quelques-uns le pensent, l'auteur de toute l'histoire dans son ensemble, si les données du prologue et de l'épilogue étaient sa création, on ne voit pas pourquoi l'harmonie la plus parfaite ne régnerait pas d'un bout à l'autre de l'ouvrage. Si au contraire le poète a pris occasion d'une narration déjà connue pour y adapter, y greffer pour ainsi dire le développement de sa pensée poétique, on comprend mieux qu'il se manifeste un certain désaccord entre l'élément ancien et l'élément nouveau.

On a objecté à cette façon d'exposer la genèse de l'ouvrage un fait qui n'est pas sans valeur : on a fait remarquer que le langage et le style du prologue et de l'épilogue présentent divers traits caractéristiques qu'on retrouve dans le poème [1]. On peut, croyons-nous, tout en reconnaissant la justesse de cette observation, en affaiblir la portée en faisant valoir les deux considérations suivantes. En premier lieu, le récit traditionnel n'est point nécessairement parvenu entre les mains du poète sous la forme d'un document écrit, dont tous les termes auraient été irrévocablement fixés. Il peut en avoir eu connaissance par voie orale, et avoir ainsi rédigé lui-même l'histoire sous la forme que nous possédons. Dans cette hypothèse, la parenté de langage et d'expression se justifie très aisément. En second lieu, la donnée traditionnelle lui ayant servi notoirement de point de départ, il est naturel qu'elle l'ait influencé en lui faisant adopter certaines expressions, certaines tournures caractéristiques, qui faisaient originairement partie intégrante de la narration populaire. Pour ces deux motifs il nous paraît légitime de conserver l'opinion énoncée ci-dessus et d'établir une distinction entre la pensée du prologue et de l'épilogue et celle du poème.

§ **337**. Venons-en maintenant à celle-ci, et examinons dans quelles conditions l'auteur a poursuivi le but indiqué plus

[1] Ceux qui font ressortir ces analogies ne méconnaissent pas les différences qu'entraîne nécessairement l'emploi ici de la prose, là de la forme poétique. Ils ne songent pas non plus à nier qu'il y ait telle et telle particularité d'expression voulue dans un cas, évitée dans l'autre. Ainsi, dans les discours poétiques Dieu n'est jamais désigné sous le nom de Yahvé, tandis qu'il en est autrement dans le prologue et dans l'épilogue.

Digitized by Google

haut: rechercher le pourquoi des souffrances du juste. Il faut distinguer, dans la thèse de l'écrivain, une partie négative et une partie positive. Il s'est agi pour lui de combattre une théorie qu'il estimait fausse et d'y substituer dans la mesure du possible une explication plus satisfaisante. A cet effet, le poète a personnifié les idées qu'il voulait attaquer et réfuter : Eliphaz et ses deux compagnons en sont devenus les représentants.

Leur point de vue est ce qu'on pourrait appeler l'opinion vulgaire et traditionnelle, d'après laquelle il y a ici-bas correspondance exacte et solidarité nécessaire entre la vertu et le bonheur d'une part, le vice et le malheur d'autre part. Dans cette conception, dont nous retrouvons maintes traces dans l'A. T.[1], les justes doivent jouir dès ici-bas des bénédictions de toutes sortes, les impies au contraire sont voués à l'opprobre et à l'adversité. Ce point de vue est assurément respectable: il représente un postulat naturel de la conscience, il figure ce qui devrait être. Malheureusement il est contredit par les faits: la prospérité n'est point l'apanage exclusif des hommes de bien, et beaucoup de méchants vivent dans la sécurité et dans le bien-être.

En présence de ces faits les partisans convaincus de la théorie en question sont pour ainsi dire fatalement conduits à porter des jugements sur leurs semblables. Le bonheur étant à leurs yeux la récompense assurée de la vertu, ils concluent, quand ils voient un malheureux, que cet homme doit être un coupable. S'il jouit d'une bonne réputation, si sa vie paraît sans taches et qu'il n'y ait rien de grave à lui reprocher, on ne se laisse pas arrêter pour si peu : on pense au contraire avoir affaire à un criminel d'autant plus endurci qu'il cache plus habilement son jeu et qu'il dissimule ses fautes avec une hypocrisie consommée. Les protestations même de l'innocence méconnue apparaissent comme des symptômes d'aveuglement et d'obstination: plus l'infortuné atteste son honnêteté, plus il devient suspect aux yeux de son entourage.

[1] Voir entre autres ce qui a été dit plus haut, I, p. 377, II, p. 68 et 92, à propos de l'école deutéronomistique, de certains psaumes et du livre des Proverbes.

Digitized by Google

L'attitude que le poète a fait prendre à Eliphaz, à Bildad et à Tsophar est celle que nous venons d'esquisser. Ils incarnent l'idée courante d'après laquelle la vertu et la piété d'un homme se mesurent d'après sa plus ou moins grande prospérité. Tant que leur ami Job a été riche, heureux, bien portant, ils l'ont tenu en grande estime. Le voici pauvre, isolé, malade : aussitôt leur jugement se modifie et ils voient en lui un pécheur qui a encouru les sévères châtiments de la justice divine. Si du moins, rappelé par la souffrance à de meilleurs sentiments, il rentrait en lui-même et avouait ses méfaits! S'il écoutait les conseils de ses amis et renonçait à proclamer, contre tout bon sens et en dépit des faits évidents, sa justice et son obéissance à Dieu ! Mais on ne peut lui faire entendre raison, et, circonstance aggravante, il s'en prend à la Divinité elle-même et s'avise de contester avec elle. Dans de semblables conditions, Eliphaz et ses deux amis abandonnent la partie : à leurs yeux Job est perdu sans ressource, il n'y a plus d'espoir de l'amener à résipiscence.

En dessinant ces trois personnages, le poète risquait de rencontrer un écueil : il eût suffi de peu de chose pour en faire des caricatures, pour les présenter sous un jour ridicule ou même odieux. Cette difficulté, très réelle, a été admirablement surmontée ; les trois amis de Job sont dépeints avec tant de délicatesse et de modération qu'ils ne deviennent point antipathiques au lecteur. Celui-ci comprend bien qu'ils font fausse route, mais il les sent honnêtes et sincères et, sans adhérer à leurs vues, il les écoute avec intérêt.

Job, de son côté, devient le porte-parole du poète lui-même, qui exprime par sa bouche ses propres sentiments, ses aspirations, et, plus encore, ses embarras, ses incertitudes. Précisément parce qu'il s'identifie ainsi avec son héros, notre écrivain lui donne un caractère moins nettement défini et plus complexe qu'aux trois personnages précédents. De ceux-ci l'on peut dire qu'il les a créés d'une façon désintéressée et impersonnelle ; il les a composés dans les meilleures conditions pour qu'ils fussent les champions d'une certaine thèse, bien connue et nettement délimitée. Il a donc pu les traiter comme lui étant étrangers, comme défendant des idées et

Digitized by Google

des sentiments qu'il est loin de partager. Quand il en vient à Job, au contraire, il se trouve avoir affaire à sa propre âme, et comme celle-ci est en proie à des impressions contradictoires, comme il passe par des doutes et par des crises, il donne forcément à Job un caractère moins homogène, un esprit moins logique, mais il le rend plus vivant, plus humain. Job n'est pas l'avocat attitré d'une théorie à opposer à celle qu'ont soutenue Eliphaz et ses compagnons. Il est plus et mieux que cela : il est l'incarnation de l'être humain, qui se sent lui-même la victime de dispensations mystérieuses et de jugements immérités, qui regimbe et proteste contre ceux-ci, mais ne réussit pas à trouver l'explication de cette redoutable énigme.

Il y a donc, tout naturellement, dans la conception même de la personnalité de Job, quelque chose d'un peu flottant : il hésite, il oscille, il est entraîné tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Mais, loin de reprocher au poète les allures qu'il prête ainsi à son héros, nous devons y voir, tout au contraire, une preuve de son génie, un résultat de l'effort puissant qu'il a tenté pour se mettre tout entier dans l'âme, dans les sentiments et dans les paroles de Job. Tourmenté lui-même par les graves problèmes de la vie et de la souffrance, n'arrivant pas à une solution satisfaisante, reconnaissant d'autre part la fausseté des explications vulgaires, il a pris le parti de dévoiler sans réticence toutes ses pensées et toutes ses angoisses, de mettre à nu devant le lecteur son cœur agité et perplexe.

Au point de départ, Job partage encore l'idée courante : il unit indissolublement l'une à l'autre la notion de péché et celle de châtiment. Tant que dure sa prospérité, il serait tout prêt à faire chorus avec ses trois amis et à proclamer, comme eux, qu'un homme subitement atteint d'infortunes variées doit nécessairement avoir encouru de quelque manière le juste courroux de Dieu. Mais voici, il se trouve soudain que ce malheureux c'est lui-même : il a tout perdu, ses biens, ses enfants, sa santé. Il s'aperçoit aisément que ses amis, fidèles à la théorie admise, n'hésitent pas à lui en faire l'application ; ils soupçonnent, ils postulent dans sa vie quelque

Digitized by Google

secret coupable, quelque tache criminelle, et ainsi seulement parviennent à s'expliquer les catastrophes survenues. Mais Job est incapable de les suivre dans cette voie. Il se connaît lui-même et ne voit rien, dans son passé ou dans son présent, qui puisse légitimer à ses propres yeux l'épreuve à laquelle il est soumis.

Le poète décrit avec une rare vigueur et une émotion sympathique les déchirements du cœur de Job. Il lui fait prononcer des mots d'une hardiesse extrême, allant jusqu'à la témérité et présentant les caractères d'un défi, d'une provocation à l'adresse de la Divinité. Mais en même temps — et c'est là un trait de la plus haute importance, — Job ne cesse pas d'éprouver envers Dieu des sentiments de respect et de confiance. A l'heure même où il l'accuse en face d'être son ennemi, il sent et il sait qu'en réalité Dieu est son ami, son protecteur et son unique espérance. Contradiction, dira-t-on peut-être ! Oui, certes, mais vérité profonde, observation pénétrante du cœur humain, intelligence admirable de ce qu'est la foi. La personnalité de Job, telle que le poète l'a conçue et représentée, est infiniment plus religieuse et plus morale, en dépit des apparences, que celles d'Eliphaz et de ses deux amis, avec leur système rigide et leur incapacité de comprendre les leçons de l'expérience [1].

§ **338.** Il serait absurde de prétendre que l'auteur du poème de Job n'a pas été préoccupé par le problème de la souffrance

[1] En proclamant ainsi la supériorité de Job sur ses trois amis dans leur attitude à l'égard de Dieu, nous nous trouvons, somme toute, aboutir à un résultat qui rappelle le verdict énoncé dans l'épilogue (**42** 7-8). Celui-ci en effet donne raison à Job et tort à ses amis. Dans ces conditions, on nous objectera peut-être que nous avons statué sans raison suffisante un désaccord entre la pensée du poème et celle de l'épilogue, et il est de fait que d'excellents théologiens ont pu soutenir que le contenu du poème justifiait pleinement la sentence finale. Nous ne demanderions pas mieux que de souscrire à cette appréciation, mais voici ce qui nous en empêche : ce sont les termes mêmes qu'emploie l'épilogue. Si celui-ci se bornait à placer Job au-dessus de ses amis au point de vue religieux, il n'y aurait rien à dire. Mais il accuse Eliphaz et ses compagnons de « n'avoir pas parlé de Dieu avec droiture, comme l'a fait Job », et il parle de « leur folie ». Nous n'arrivons pas à trouver que ces expressions s'appliquent aux divers personnages tels que le poème nous les présente.

Digitized by Google

du juste et qu'il n'en a pas recherché la solution. C'est au contraire cette grave question qui fait le sujet exclusif du débat engagé entre Job et ses trois interlocuteurs. Mais autre chose est de poser le problème, de le discuter et de réfuter une solution inacceptable, autre chose de le résoudre et d'en fournir une explication valable et satisfaisante. Il importe de reconnaître que ce dernier résultat n'est pas obtenu par le dialogue prolongé de Job et de ses amis. Si ces derniers sont finalement réduits au silence, ce n'est pas que Job leur ait fermé la bouche en formulant un système qui leur paraisse convaincant ; c'est uniquement par lassitude, parce qu'ils sont découragés et mécontents de voir leur argumentation demeurer sans effet aucun. Au fond, la situation des interlocuteurs demeure sensiblement la même à la fin de l'entretien [1] ; tout au plus peut-on dire qu'ils se sont, de part et d'autre, plus fortement ancrés dans leurs positions respectives.

Il en serait différemment si, comme certains commentateurs l'admettent, l'un des discours de Job, appartenant au second cycle, faisait intervenir la notion de la vie future (**19** 25-27). Ce passage, dont nous avons fait ressortir l'intérêt au cours de notre analyse, renferme en effet des paroles remarquables d'énergie, dans lesquelles Job exprime son assurance de voir Dieu face à face et de le trouver favorable à son égard. Plusieurs des expressions employées dans ces versets présentent de l'obscurité. La traduction en est difficile, et il est permis de se demander si le texte n'a pas souffert. Dans de pareilles circonstances, on comprend que les exégètes aboutissent à des résultats divergents, et qu'en particulier ils se prononcent diversement sur le sens du v. 26. Job veut-il parler de ses derniers moments, de ceux qui précéderont immédiatement sa mort ? ou bien entrevoit-il la perspective d'une autre existence, par delà le tombeau ? Il serait à coup sûr d'un très vif intérêt de rencontrer ici, sous la plume d'un des plus grands poètes de l'ancienne alliance la prévision ou du moins

[1] Nous disons cela des personnages mis en scène ; il va sans dire que pour le lecteur il en est tout autrement : les discours de Job et de ses amis ont fait passer devant ses yeux une foule de pensées et d'observations des plus suggestives.

Digitized by Google

le pressentiment d'une vie à venir. Mais la place même que cette péricope occupe dans le livre de Job nous paraît s'opposer absolument à cette hypothèse.

En effet, de deux choses l'une. Ou bien le poète a conçu l'idée d'une autre vie, où la justice triompherait, où chacun recevrait la rétribution méritée, où les iniquités d'ici-bas seraient réparées; dans ce cas, cette notion avait droit à la place d'honneur, elle devait clore le débat et couronner le poème. Ou bien, comme nous le constatons, il s'agit d'une pensée occasionnelle, jetée dans la discussion à un moment quelconque, et qui ne révolutionne aucunement la situation respective des orateurs; l'entretien se poursuit sur les mêmes bases, sans que personne — ni l'un des trois amis, ni Job lui-même, — semble s'être aperçu qu'un élément tout nouveau a fait son apparition. La suite du livre, quelque soigneusement qu'on l'examine, ne contient plus la moindre allusion à l'attente d'une vie succédant à celle d'ici-bas. Nulle part, ni dans les discours ultérieurs de Job et de ses amis, ni dans ceux d'Elihu et de l'Eternel, ni dans la conclusion de l'histoire, on ne trouve plus la moindre trace de cette pensée qui aurait ainsi, par un phénomène inexplicable, fait une irruption soudaine dans l'esprit du poète et aurait ensuite disparu, tout aussi brusquement, sans laisser après elle aucun vestige de son passage. Cela n'est pas admissible : une conception semblable doit occuper la place d'honneur ou bien demeurer totalement absente. Il est impossible qu'elle se montre pour ainsi dire timidement, d'une façon incidente et passagère, pour n'exercer aucune influence sur la marche du drame et sur son dénouement.

Ainsi, lorsqu'on arrive au terme de l'entretien entre Job et ses trois visiteurs, à l'endroit marqué dans le livre par cette note : « Fin des paroles de Job » (**31** 40), la question a été nettement posée, amplement débattue, mais elle n'a point reçu de réponse. Pour mieux dire, elle en a reçu une, celle d'Eliphaz et de ses compagnons, mais combien insuffisante et contestable! Job en a fait prompte et bonne justice; de ce côté-là le terrain se trouve déblayé. Mais le problème subsiste et attend sa solution.

Digitized by Google

Qui la fournira? à qui appartient-il de la fournir? A l'Eternel, sans aucun doute, du moment que le poète ne recule pas devant l'idée de placer un discours dans la bouche de Dieu lui-même.

§ **339**. Nous laisserons momentanément de côté les chapitres rapportant l'intervention d'Elihu; en effet, comme nous l'indiquerons plus loin, ceux-ci ne font pas partie intégrante de l'ouvrage primitif et constituent une adjonction ultérieure, fort instructive, mais étrangère au plan originaire du poème. Allons donc directement aux paroles de Yahvé lui-même. Apportent-elles dans le débat toute la lumière attendue? Cela dépend de ce que l'on se sentait en droit d'espérer. Si l'on croyait que le poète avait la prétention de répondre, d'une façon complète et concluante, à la troublante question des souffrances du juste, alors il faudrait constater qu'il n'a pas atteint son but. Tel est en particulier l'appréciation qu'Ernest Renan formule au sujet du livre de Job. Et dans un autre camp de la pensée théologique, où l'on aime à se représenter le livre de Job comme un traité de théodicée, on se trouve fort embarrassé, parce que, d'après cette conception, le poète serait tenu d'aboutir à une solution rationnellement évidente, et qu'en réalité on n'arrive à la lui faire énoncer qu'au moyen de certains artifices d'interprétation. Mais si l'on admet que l'écrivain a voulu avant tout se placer sur le terrain religieux, on ne lui imputera certes pas d'avoir échoué dans sa tentative. Seulement, il ne faut pas lui prêter des intentions qu'il n'a pas eues et une ambition qui aurait nécessairement dépassé ses forces.

Voici comment nous nous représentons l'état de son esprit et la nature de ses préoccupations. Un problème s'est dressé devant lui. Est-ce par suite d'expériences individuelles? est-ce par l'effet des infortunes nationales? Nous l'ignorons. Mais ce qui est certain, c'est qu'il s'est posé cette question: pourquoi le malheur atteint-il les innocents? Frappé de l'insuffisance des explications usuelles, il les a magistralement écartées. Cependant, placé à la fois en présence d'un fait indéniable — la souffrance du juste, — et d'une conviction profonde — la foi en un Dieu juste et bon, — il n'a pu arriver

Digitized by Google

à faire la synthèse et à donner une explication qui le satisfît lui-même et qui s'imposât à ses lecteurs. Il s'est demandé : *pourquoi ?...* et il n'a pu répondre.

Alors, à cette première question il en a aussitôt et comme instinctivement substitué une autre, et cette fois il n'a pas été réduit au silence, il a pu décrire *comment* le juste doit accepter et supporter les épreuves qui lui sont envoyées. Au cours de l'entretien de Job avec ses trois amis, il a montré, dans l'âme de son héros, le combat qui se livre par le fait de souffrances aiguës, venant ébranler la confiance en Dieu. Job traverse une crise intense : il a des défaillances momentanées, mais il ne succombe pas à la tentation, il ne « maudit pas Dieu en face » ; il apparaît à la fois révolté et soumis, désespéré et confiant. Les discours que le poète fait prononcer par l'Eternel ont pour but d'amener l'issue de la crise : la foi doit triompher, les sentiments de révolte doivent disparaître. Pour cela, Dieu trace devant Job le merveilleux tableau de sa souveraineté, faite de puissance et de sagesse. Comment un être aussi parfait pourrait-il être soupçonné d'injustice ? Cette pensée n'est pas seulement sous-entendue, elle est formellement indiquée dans **40** 3-9. Dieu, il est vrai, ne prouve pas sa justice, il se contente de l'affirmer, de la proclamer. Il ne convainc pas par des raisonnements, il parle au cœur et fait appel à la foi. Job est subjugué, non pas par la violence, mais par la persuasion. C'est ce qu'exprime cette parole touchante (**42** 5) : « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu ». Job marque par ces paroles le pas qu'il a fait, le progrès qui s'est accompli dans sa connaissance ou pour mieux dire dans son expérience de Dieu. Ainsi, l'épreuve lui a été salutaire, car elle lui a enseigné à ne plus douter, même lorsqu'il ne comprend pas, mais à croire et à espérer.

Ce dénouement est de l'ordre psychologique, et s'accomplit dans le domaine religieux, dans l'âme de Job. C'est celui que le poète a voulu atteindre, et ses lecteurs devraient s'en déclarer satisfaits, en s'élevant à la même hauteur. C'est dire que l'œuvre pourrait s'arrêter là, et que nous nous passerions de redescendre, avec l'épilogue, sur le terrain des faits

Digitized by Google

extérieurs. Je tiens d'autant plus à faire ressortir cette distinction que maint interprète du livre de Job me semble l'avoir laissée inaperçue.

Il y a là, à mon avis, une raison de plus pour séparer, comme il a été dit plus haut, la pensée du poème et celle de son cadre narratif. L'épilogue me paraît en effet remettre en question l'un des points les plus importants que le poème a traités et élucidés. En nous dépeignant Job réintégré dans tous ses biens, jouissant même d'une prospérité plus grande qu'au début, l'épilogue ne compromet-il pas l'un des résultats acquis, ne rétablit-il pas en quelque mesure la solidarité entre le bonheur et la piété, entre l'injustice et l'infortune? Pour répondre équitablement à cette question, il faut se garder avec soin des exagérations auxquelles on s'est fréquemment livré. Quelques-uns, en effet, ont soutenu que l'épilogue battait en brèche la donnée fondamentale du poème, qu'il donnait en fait raison à Eliphaz et à ses deux compagnons, et qu'il contredisait ainsi l'une des thèses fondamentales développées par le poète. S'exprimer de la sorte, c'est aller trop loin, mais il est également inexact d'affirmer, avec d'autres auteurs, que l'épilogue forme la conclusion logique et naturelle du poème.

La vérité me semble être à mi-chemin entre ces deux allégations extrêmes. L'idée maîtresse du poème n'est pas ruinée par les données de l'épilogue, elle subsiste et conserve sa valeur, mais elle est affaiblie par la concession qui est faite à l'opinion populaire. En rendant à Job tout ce qu'il a perdu, et au delà, Dieu semble réparer un tort et faire en quelque sorte amende honorable à son serviteur. Sans doute, il serait imprudent, de la part d'Eliphaz et de ses amis, de proclamer qu'après tout l'issue des événements leur donne raison ; une pareille assertion serait immotivée, parce que, malgré tout, les malheurs de Job demeurent une réalité et que le passé ne peut ni se défaire, ni se refaire. Mais il n'en demeure pas moins que, jusqu'à un certain point, l'épilogue tend à favoriser la croyance qu'une vie honnête et pieuse attire forcément les bénédictions, même matérielles, croyance que l'auteur du poème a précisément voulu combattre.

Digitized by Google

Notre conclusion est donc la suivante. Nous ne dirons pas que l'épilogue est en contradiction absolue avec le poème; nous n'admettrons pas davantage qu'il y ait entre eux accord parfait. Ils se placent, nous semble-t-il, à deux points de vue qui, sans être opposés, ne sont pourtant point identiques. Cela tient au fait que, comme nous l'avons exposé, le sujet traité de part et d'autre n'est pas le même. Ici, c'est la question de savoir si la piété peut être désintéressée; là, c'est le problème des souffrances humaines.

§ **340**. Le moment est venu de traiter la question des discours d'Elihu. Nous les avons jusqu'ici laissés de côté parce qu'ils nous apparaissent, aussi bien qu'à la grande majorité des commentateurs et des hébraïsants, comme étrangers à la rédaction primitive du poème. Seuls ou presque seuls, les théologiens inféodés aux idées traditionnelles, tels que Hengstenberg et ses disciples, ont soutenu que les ch. **32-37** étaient aussi originaux que le reste du poème et procédaient du même auteur. En face de ces quelques représentants des opinions anciennes se dressait toute la phalange, ou peu s'en faut, des théologiens modernes, qu'ils appartinssent à l'aile droite comme Franz Delitzsch, par exemple, ou qu'ils fussent les représentants d'une tendance plus radicale. Il pouvait sembler que la bataille fût gagnée définitivement, lorsqu'un nouveau venu, Budde, réussit, en 1876, à tout remettre en question. Employant avec succès toutes les ressources de la méthode critique, combattant ainsi ses opposants avec leurs propres armes, il plaida sa cause avec tant de sagacité que le problème, résolu en apparence, dut être examiné de nouveau d'une façon approfondie et sur d'autres bases. Cette investigation poursuivie avec beaucoup de soin et de persévérance ne me semble pas avoir en fin de compte donné raison à la thèse défendue par Budde. Celui-ci a même été amené, dans un commentaire récemment publié, à faire certaines concessions à ses adversaires et à reconnaître que telles portions, tout au moins, des paroles d'Elihu devaient être considérées comme des adjonctions ou des interpolations. Il ne lui en reste pas moins le grand mérite d'avoir, par ses travaux, rendu nécessaire une étude plus complète et plus

Digitized by Google

systématique de cette intéressante question, et d'avoir attiré l'attention des hommes du métier sur plusieurs faces du sujet qui méritaient d'être prises en considération.

Voici quelles sont les principales raisons qui nous déterminent à envisager l'ensemble des discours d'Elihu comme l'œuvre d'un auteur différent de celui auquel est dû le poème proprement dit de Job, et par conséquent comme une addition faite après coup. Il convient d'abord de remarquer que nulle part, dans le reste du livre, il n'est fait la moindre mention du personnage d'Elihu. Le prologue ne le signale pas comme présent à l'entretien de Job avec ses trois amis; l'épilogue, d'autre part, ne prononce pas son nom; il apparaît soudain au ch. **32** et disparaît non moins brusquement dès qu'il a proféré son dernier discours. Ainsi, retrancher du livre de Job l'intervention d'Elihu, ce n'est pas y créer une lacune perceptible.

A cette observation, on peut encore en ajouter une autre qui la complète. Le premier discours de Yahvé (**38-39**) se rattache directement et expressément à ceux de Job (**29-31**). Il n'en est pas ainsi seulement au point de vue de la forme, mais aussi quant au fond. Les idées énoncées par Elihu ne sont point indifférentes; elles ont une valeur et une portée qui mériteraient d'être constatées et appréciées. Il importerait de savoir si le poète fait sanctionner ces vues par Dieu lui-même. Or celui-ci n'aborde aucunement le terrain spécial sur lequel Elihu s'est placé. L'attitude qu'Elihu adopte dans le débat a quelque chose de caractéristique : il imprime à l'entretien une direction nouvelle; il indique une solution du problème. Nous ne disons pas qu'il fait dévier le débat, parce que cette expression pourrait être interprétée dans un sens défavorable; mais nous pouvons affirmer qu'il oriente la discussion vers une solution originale, dont il n'avait pas été question avant lui. Comment serait-il concevable qu'après cela, Dieu lui-même faisant son apparition et déterminant le dénouement du drame, il ne fût tenu aucun compte du point de vue nouveau et fort intéressant qu'Elihu représente?

On ne peut d'ailleurs méconnaître qu'en ce qui concerne la langue et le style les ch. **32-37** diffèrent sensiblement du

Digitized by Google

reste du poème. Leur vocabulaire renferme bon nombre d'expressions qui lui sont propres; les araméismes sont plus fréquents qu'ailleurs. Quant au style, il est un peu plus diffus et plus pompeux; on y remarque une certaine recherche, quelque chose de légèrement prétentieux [1]. Il est vrai qu'on a cherché à présenter tout cela comme voulu : l'écrivain se serait appliqué à faire parler Elihu d'une façon particulière afin de le différencier de ses autres personnages. Mais les divergences que l'on relève sont d'une autre nature que celles dont on pourrait ainsi interpréter l'origine. Le poète a bien su donner, ce qui était difficile et délicat, des personnalités distinctes à Eliphaz, à Bildad et à Tsophar. Il a mis une nuance très marquée entre les discours de Job et ceux de Yahvé, mais il n'a pas pour cela modifié son langage et son style. La portion du livre qui est consacrée à Elihu diffère de tout le reste dans des conditions telles que l'unité d'auteur est des plus improbable. Il est vrai que çà et là on trouve dans les discours d'Elihu comme certains échos des autres parties du poème, mais cette constatation n'a rien qui nous surprenne, car chacun est d'accord pour admettre que le poème de Job a fortement influencé l'écrivain postérieur qui a entrepris d'y ajouter quelques pages de sa propre composition.

§ **341.** Il n'est du reste point difficile de comprendre ce qui s'est passé et d'expliquer l'adjonction ainsi effectuée au poème de Job. Nous nous représentons un homme, poète lui-même, connaissant et admirant l'œuvre de son grand devancier, prenant intérêt au problème qui y est traité et à sa solution. Préoccupé à son tour par cette question toujours brûlante, toujours actuelle, il a entrevu une manière nouvelle d'interpréter les voies de Dieu, et plus il a réfléchi, plus il a été frappé de la clarté que lui apportait cette conception.

[1] Peut-être est-il permis de faire aussi valoir la considération suivante. Les discours d'Elihu sont moins difficiles à comprendre et à traduire que tout ce qui précède et ce qui suit. J'en ai fait l'expérience : traduisant Job avec des étudiants, j'ai vu ceux-ci éprouver une sorte de soulagement pendant que nous expliquions les ch. **32-37**, qui leur semblaient moins obscurs que le dialogue de Job et de ses trois amis; puis, quand nous sommes arrivés aux discours de Yahvé, la difficulté est redevenue plus grande.

Digitized by Google

Cette découverte, s'il est permis de l'appeler ainsi, c'est celle du rôle de la souffrance envisagée comme moyen d'amélioration et de perfectionnement. L'épreuve a sa raison d'être parce qu'elle fortifie et sanctifie celui qui en est atteint. Cette observation est juste, elle est féconde, elle ajoute quelque chose de très valable et de très important aux données recueillies dans le poème de Job. N'y avait-il pas là matière à composer, pour compléter l'œuvre antérieure, un morceau qui, loin de la déparer, accroîtrait encore son prix et son efficacité? Enrichi de cette idée suggestive, le poème deviendrait encore plus instructif, plus probant, plus encourageant. Mais comment introduire, dans l'ouvrage déjà achevé, cette pensée qu'on peut à certains égards qualifier de « progrès [1] »? Le plus simple eût été, à première vue du moins, de glisser à cet effet quelques paroles de plus dans les discours de l'un ou de l'autre des personnages. Mais lequel choisir pour cela? Il ne pouvait être question de prêter un enseignement semblable à l'un des trois amis. Le confier à Job n'était pas davantage possible. Restait donc l'unique ressource d'attribuer ce rôle à l'Eternel. Mais notre auteur peut avoir reculé à bon droit devant une pareille tâche; les discours divins existaient déjà, et c'eût été courir le risque d'en troubler l'harmonie que de vouloir y faire pénétrer un élément hétérogène. La situation étant telle, il fallait tenter de s'ouvrir une voie différente.

Ainsi paraît avoir surgi l'idée très heureuse de mettre en scène un nouveau personnage, qui n'aurait pas pris position auparavant, et dont les allures pourraient être parfaitement franches. Elihu incarne donc une notion très importante, quoique étrangère au poème primitif. Il a pour mandat de faire ressortir le rôle éducateur de la souffrance et de montrer que Dieu, en infligeant des épreuves même aux meilleurs de ses serviteurs, a leur bien en vue, et travaille à les faire progresser dans la justice. C'est là, au point de vue de la pensée religieuse, un très réel enrichissement, dont il faut savoir gré

[1] Comp. H. Vuilleumier: *Le livre de Job,* Lausanne 1894, p. 65. On consultera du reste avec fruit, sur les diverses questions soulevées par le livre de Job, cette remarquable conférence.

Digitized by Google

à l'auteur des paroles d'Elihu. Ce n'est pas une raison, parce que ces discours nous apparaissent comme une adjonction postérieure, pour en déprécier la valeur et les mettre en quelque sorte de côté comme secondaires. Si, au point de vue de leur composition, ils nous semblent appartenir à un autre écrivain et refléter des vues quelque peu différentes, ils n'en constituent pas moins une œuvre du plus grand mérite, soit au point de vue de la forme, soit surtout par les perspectives nouvelles qu'ils ouvrent devant l'esprit du lecteur. Par le seul fait qu'ils ont pris naissance, ils prouvent que le problème traité dans le poème de Job n'a pas cessé de préoccuper les penseurs hébreux. Nous devons nous féliciter de posséder sur un sujet d'une si haute portée, à côté de l'œuvre capitale d'un grand poète, celle d'un autre homme, en qui nous discernons un disciple et un continuateur du premier ; mais ce disciple n'a rien de servile, il ne se borne pas à jurer *in verba magistri*, il pousse plus loin ses recherches personnelles, et contribue pour sa part à accroître le trésor de la littérature religieuse de son peuple.

Ainsi qu'il ressort de l'exposé ci-dessus, les discours d'Elihu se distinguent du reste du poème par un caractère plus didactique. Ils prétendent donner une explication du problème, satisfaisante au point de vue intellectuel et théologique, tandis que le poème primitif renonce à fournir une solution de cet ordre-là et fait simplement appel au sentiment religieux. La doctrine d'Elihu — disons ainsi pour abréger, — renferme une grande part de vérité. Il est certain que la souffrance mûrit et purifie les âmes ; « l'affliction, dit saint Paul (Rom. 5 3), produit la persévérance, la persévérance la victoire dans l'épreuve et cette victoire l'espérance ». Mais cette affirmation, bien qu'elle soit confirmée par l'expérience, est pourtant encore loin de résoudre définitivement le problème. Si l'épreuve est un moyen efficace d'amendement et de sanctification, pourquoi n'intervient-elle pas dans certaines vies qui en auraient pourtant, semble-t-il, le plus grand besoin? Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, la question demeure toujours ouverte. Aussi, tout en reconnaissant volontiers les bonnes intentions dont Elihu est animé et la vérité

Digitized by Google

contenue dans ses paroles, nous persistons à croire que l'auteur premier du poème a obéi à une inspiration plus haute et plus juste en se transportant résolument sur le terrain de la foi, et en renonçant à donner la clé du problème, intellectuellement parlant.

§ **342.** Une autre portion du livre de Job soulève des doutes sur son origine : c'est la description de l'hippopotame et du crocodile dans **40** 10-**41** 25. C'est un morceau des plus brillants, composé avec beaucoup d'art, et qui, au point de vue littéraire, mérite d'être placé très haut. Il n'est donc nullement indigne du grand écrivain auquel nous devons le livre de Job, et il est fort possible qu'il faille lui en attribuer la composition. Nous admettrions sans difficulté qu'on classât cette double description parmi ses œuvres ; mais ce qu'il y a lieu de contester, c'est qu'elle soit à sa place légitime dans le poème et qu'elle doive servir de péroraison au second discours de Yahvé. Si l'on considère l'étroite relation qui existe entre la sommation pressante de l'Eternel (**40** 2-9) et l'humble réplique de Job (**42** 1-6), on acquiert la conviction que ces deux péricopes doivent se faire suite l'une à l'autre : tout ce qui les séparerait, tout ce qui détournerait l'attention, à ce moment critique où le dénouement est imminent, doit être envisagé comme inopportun, comme contraire au développement normal du poème, comme un affaiblissement. Nous n'affirmons donc point que le passage discuté soit l'œuvre d'un autre poète ; nous accepterions même au besoin la supposition qu'il appartînt au poème de Job ; ce qui nous semble inadmissible, c'est que, dans la pensée de l'auteur, il occupât la place où nous le rencontrons. De toutes façons, il nous paraît indispensable de le transporter ailleurs et de rétablir l'enchaînement direct des deux péricopes **41** 2-9 et **42** 1-6. Après cela, que l'on cherche ici ou là dans le poème — peut-être dans le premier discours de Yahvé (**38-39**), — une place appropriée pour la peinture de l'hippopotame et du crocodile, nous n'y avons nulle objection. Peut-être la trouvera-t-on ; et, s'il devait en être autrement, il n'y aurait pas grand mal à admettre que ces deux tableaux poétiques étaient originairement distincts du livre de Job.

Digitized by Google

Il est probable qu'il faut en dire autant du ch. **28**. Celui-ci, on s'en souvient, contient l'éloge de la sagesse divine; c'est à coup sûr l'un des plus beaux et des plus saisissants de tout le livre. Il n'y a pas de raison sérieuse pour l'attribuer à un autre qu'à l'auteur de Job. Si celui-ci l'a effectivement composé, il n'a fait que s'acquérir par là un nouveau titre à notre admiration. Mais cette page si remarquable a-t-elle été écrite pour figurer dans le poème de Job, et cela à l'endroit où nous la trouvons? La question vaut la peine d'être posée, et la réponse, à mon sens, doit être négative. A la rigueur on pourrait concevoir — et cette supposition n'a pas manqué d'être faite, — qu'après être arrivé au paroxysme de l'agitation, Job se ressaisît, s'exprimât en termes plus mesurés et fît le tableau de la sagesse de Dieu inaccessible à l'homme. Ce serait comme une sorte de préparation au changement qui doit survenir plus tard dans son attitude, lorsqu'à l'ouïe des paroles de Yahvé il s'inclinera avec humilité devant la volonté divine. Malheureusement pour cet essai d'explication, le ch. **28** est suivi du dernier discours ou monologue de Job, et celui-ci reflète de tout autres sentiments que la sérénité et la soumission. En fait, il fait suite aux paroles tantôt ironiques, tantôt indignées que Job a adressées à ses trois interlocuteurs, et s'ajoute à la série des déclarations par lesquelles Job maintient énergiquement son innocence et son bon droit. Tel étant le contexte, on s'étonne, non sans motif, de rencontrer soudain, au milieu de tant de paroles émues et passionnées, un exposé essentiellement didactique, majestueux et calme, comme est le ch. **28**. Il nous paraît donc probable que ce magnifique morceau, formant à lui seul un tout parfait, ne doit pas être considéré comme faisant partie du poème de Job. Ne cherchons pas à le faire rentrer, de gré ou de force, dans le plan de l'ouvrage; mais conservons-le précieusement comme un des plus purs joyaux de la poésie hébraïque.

Poursuivant notre recherche des morceaux contestables ou contestés du livre de Job, nous arrivons au ch. **27** et à la question particulièrement délicate et complexe qu'il soulève. Ici, le cas est tout autre que pour Elihu, pour l'hippopotame

Digitized by Google

et le crocodile ou pour l'éloge de la sagesse. Il ne s'agit pas de déterminer si nous avons affaire à une addition postérieure, à un morceau étranger au poème primitif. Ce qu'il faut examiner, c'est le bien fondé de l'allégation contenue dans le texte, d'après laquelle ce chapitre est entièrement placé dans la bouche de Job.

Pour les v. 2-6, il n'y a pas de doute à concevoir: ils expriment fidèlement les sentiments de Job, tels que ses précédents discours nous les ont fait connaître. Mais dès les v. 7-10 le lecteur est surpris de voir Job attribuer à l'impie des expériences analogues aux siennes propres, telles qu'il les a décrites auparavant. Puis surtout la péricope v. 11-23 renferme un exposé très imprévu sur les lèvres de Job. En effet, c'est un tableau du sort funeste qui atteint les méchants. Or, précédemment, quelle a été sur ce sujet l'attitude prise par les différents interlocuteurs ? Ce sont les trois amis qui ont soutenu avec emphase que le méchant rencontre ici-bas un châtiment mérité ; Job au contraire a affirmé qu'il n'en est point ainsi et que les impies jouissent de la prospérité. Pourquoi donc les rôles seraient-ils maintenant intervertis? pourquoi Job enseignerait-il à ses amis ce qu'ils savent déjà et ont ouvertement proclamé? et comment lui-même aurait-il été amené à faire volte-face, à donner raison à ses opposants et à contredire ses propres assertions ?

Il y a là, incontestablement, une sérieuse difficulté. On a cherché à la faire disparaître en supposant que tout ce passage devait être pris ironiquement et que Job, pour faire la leçon à ses amis, feignait d'abonder dans leur sens et reproduisait, en l'exagérant, leur propre point de vue. Mais rien dans le texte n'autorise à prêter à Job de semblables intentions ; il serait d'ailleurs inexact de prétendre que Job force le point de vue de ses interlocuteurs et qu'il en fait la caricature : le tableau qu'il trace est en tous points conforme à ceux que ses amis ont esquissés auparavant. Une autre explication à laquelle on a eu recours consiste à dire que Job entend caractériser ce qui se passe dans la règle, normalement, mais qu'il sous-entend l'existence de cas exceptionnels, le sien étant du nombre. Il est bien fâcheux pour ce système

Digitized by Google

que le texte ne renferme aucun indice des réserves et des limitations qu'on impute à Job; si cette interprétation était juste, il faudrait avouer que l'auteur s'y est pris maladroitement et qu'il prête à l'équivoque. Aussi divers commentateurs estiment-ils qu'il faut recourir à un remède plus énergique.

Le ch. **27** fait partie du troisième cycle de discours; or celui-ci est moins complet que les deux premiers. Des trois amis, Eliphaz est le seul qui tienne ici autant de place que par le passé; Bildad ne prononce que quelques mots, et Tsophar demeure silencieux. Est-ce volontairement qu'il en est ainsi? ou bien cette portion du poème a-t-elle été tronquée par l'inintelligence des copistes? Est-ce que, par leur faute, une partie du discours de Bildad ou bien celui de Tsophar tout entier aurait été transformé en paroles de Job? Il y a là un champ ouvert aux conjectures, mais il serait téméraire de vouloir formuler des conclusions précises. Certains critiques ont tenté de le faire; ils ont réparti entre Bildad, Job et Tsophar le contenu des ch. **25-27**, donnant ainsi au troisième cycle une forme aussi complète qu'aux deux premiers, quoique plus brève. Ces opérations ont un caractère trop hypothétique pour que nous les exposions en détail. Il suffit d'avoir indiqué la nature des difficultés inhérentes au ch. **27** et montré dans quelle direction on peut chercher un remède.

§ **343**. Ainsi, notre examen aboutit au résultat suivant. Le poème de Job serait en quelque sorte greffé sur un récit populaire, dont le prologue et l'épilogue conservent la substance. Le poème lui-même se composerait des ch. **3-27**, **29-31**, **38-40** 9, **42** 1-6. Le ch. **27** aurait, selon toute apparence, subi certains remaniements. Quant aux parties rajoutées, il est inutile de revenir sur ce que nous en avons dit plus haut.

Cette façon de comprendre la structure du livre de Job ne saurait, on le devine, avoir la prétention de satisfaire tout le monde. Les uns trouveront que nous avons tort d'établir une distinction entre la pensée du prologue (et de l'épilogue) et celle du poème, et que nous éliminons sans raison suffisante des portions trop considérables du livre. D'autres au contraire

Digitized by Google

jugeront qu'il faut aller plus loin encore, que d'autres retranchements s'imposent et que les éléments constitutifs de l'ouvrage présentent des divergences, et même des incompatibilités, tout autrement graves que celles reconnues ci-dessus. Certains vont jusqu'à nier qu'on puisse légitimement parler de l'unité du livre de Job. Celui-ci se décompose à leurs yeux en un nombre considérable de fragments plus ou moins hétérogènes, assemblés que bien que mal, et dont il est impossible de faire la synthèse. Entre ces deux points de vue extrêmes, nous croyons pouvoir maintenir nos positions. Nous ne nions pas la présence, dans le livre, de certains morceaux, plus ou moins importants, étrangers à l'œuvre principale et rajoutés après coup. Nous pensons aussi que le poète en a usé très librement à l'égard des données traditionnelles. Mais nous croyons que son poème n'en a pas moins un plan nettement défini et qu'il chemine sûrement et résolument vers le but qu'il s'est proposé.

§ **344.** A quelle époque convient-il d'assigner la composition du livre de Job? Voilà une question à laquelle on a donné, au cours des siècles, des réponses très divergentes. On peut les classer en quatre catégories.

A. Jusque dans le courant du XVIIIe siècle, on considérait volontiers le livre de Job comme remontant aux temps les plus anciens de la littérature hébraïque. Quelques-uns l'envisageaient même comme antérieur à Moïse; tels Eichhorn, Jahn, etc. D'autres, plus nombreux, l'assignaient à l'époque mosaïque; c'est là l'opinion énoncée dans le Talmud, professée par saint Jérôme et par saint Ephrem et reproduite par J.-D. Michaëlis[1]. Cette manière de voir repose sur une confusion, naturelle et fréquente, entre l'époque de l'action et l'époque de l'auteur. A ce compte-là, Virgile serait un contemporain de la prise de Troie et Voltaire aurait vécu sous Henri IV. Il est inutile de réfuter ce point de vue, complètement abandonné de nos jours.

B. Luther plaçait le livre de Job au temps de Salomon, et

[1] Moïse en personne a été envisagé comme l'auteur du livre de Job. Selon d'autres, cet auteur aurait été... Job lui-même : le livre de Job serait une autobiographie !

Digitized by Google

plusieurs théologiens distingués ont soutenu, au milieu du XIXe siècle, une thèse analogue. Ils la fondaient sur le fait que, d'après eux, les règnes de David et de son fils, de ce dernier tout spécialement, avaient été l'époque la plus florissante, l'âge d'or de la littérature israélite. Mais c'est là une base chancelante, car la plupart des écrits qu'on attribuait à cette époque-là sont considérés de nos jours comme étant d'une origine plus récente : les Psaumes, les Proverbes, le Cantique. On a prétendu également qu'on trouvait dans Amos et dans Esaïe des citations de Job, ou du moins des allusions à certains passages de ce poème. Les textes indiqués sont les suivants : comp. Am. **5** 8 avec Job **9** 9, **38** 31; Am. **4** 13 avec Job **9** 8; Am. **9** 6 avec Job **12** 15; Es. **19** 13-14 avec Job **12** 24-25; les autres rapprochements avec le livre d'Esaïe portent sur les ch. **40-66**. Pour pouvoir s'appuyer sur ces faits, il faudrait posséder une double certitude et affirmer 1° que les textes prophétiques cités sont tous originaux et authentiques, et 2° qu'ils constituent de véritables citations du livre de Job et impliquent que celui-ci était connu des prophètes. De semblables questions de priorité sont toujours très délicates à traiter; les uns les tranchent dans un sens, et les autres dans le sens opposé, et il reste d'ailleurs toujours l'hypothèse d'une source commune. On a fait également remarquer la ressemblance qui existe entre le livre de Job et le Ps. **88**. Celui-ci portant dans sa suscription le nom de Héman, et ce personnage appartenant à l'époque de Salomon, on était tenté de voir en lui l'auteur du livre de Job, ou du moins de chercher ce dernier dans le même milieu. Mais à supposer que les analogies signalées fussent aussi concluantes qu'on le prétend, il faudrait commencer par prouver que les indications contenues dans l'en-tête d'un psaume sont dignes de créance, au moins dans ce cas particulier, et que le Ps. **88** est bien l'œuvre de Héman, contemporain de Salomon.

C. En opposition à la théorie précédente, nous rencontrons dans la seconde moitié du XIXe siècle, chez un grand nombre d'hébraïsants, la tendance à assigner le poème de Job au VIIIe siècle av. J.-C. C'est l'époque où régna Ezéchias; c'est le temps de l'hébreu classique, des Amos et des Osée, des

Digitized by Google

Esaïe et des Michée; c'est, bien plutôt que le siècle de Salomon, le véritable âge d'or des écrivains, des orateurs et des poètes au sein du peuple israélite. En dehors des considérations générales tirées de l'épanouissement de la pensée et de la poésie des Hébreux à cette époque, on croit pouvoir et même devoir s'arrêter à cette date-là parce que les écrits du VIIe siècle offriraient des traces évidentes d'emprunts faits au livre de Job. Ainsi Jér. **20** 14-18 serait inspiré par Job **3** 3-10; Jér. **20** 7-8 par Job **12** 4, **19** 7; Jér. **49** 19 par Job **9** 19[1]. Mais l'examen de ces textes parallèles conduit d'autres critiques à la conclusion opposée et, pour ma part, l'antériorité de Jérémie me paraît infiniment plus probable que celle de Job. J'ai dit tout à l'heure à quel point les problèmes de ce genre étaient difficiles à résoudre : les impressions subjectives influencent très fortement le jugement. Mais s'il est quelques cas où la priorité d'un texte sur un autre me paraît hautement vraisemblable, Jér. **20** 14-18 me semble être du nombre en regard de Job **3** 3-10. Quant à la mention des Chaldéens dans Job **1** 17, elle ne fournit pas, à mon avis, non plus que celle des Sabéens dans **1** 15, une indication historique déterminée; il serait téméraire d'en inférer que le livre de Job a été composé à une époque plutôt qu'à une autre.

§ **345**. D. Déjà Jean Le Clerc et Grotius (XVIIe siècle) se sont prononcés pour l'époque exilique, et cette opinion tend de plus en plus à prévaloir. Pour mieux dire, c'est après le retour de l'exil qu'on trouve au sein de la communauté juive un ensemble de circonstances favorables à l'éclosion d'une œuvre comme le poème de Job. Un point très important pour cette fixation de date, quoique secondaire par rapport au poème, c'est la mention de Satan. Il n'y a, en dehors du prologue de Job, que deux livres bibliques où ce nom apparaisse : Zacharie (**3** 1-2) et les Chroniques (I **21** 1), l'un et

[1] On allègue aussi des citations de Job dans les Lamentations; mais celles-ci ne remontent en tout cas pas plus haut que le milieu du VIe siècle. Quant à la mention de Job dans Ez. **14** 14, 20, elle ne prouve pas que le prophète connût le livre de ce nom; elle montre seulement que le nom du personnage traditionnel lui était familier.

Digitized by Google

l'autre notoirement postexiliques. Bien plus, le texte II Sam. **24** 1, parallèle à celui des Chroniques, ne fait point intervenir Satan, et le récit I Rois **22** 19-23 pas davantage, quelle que soit son analogie avec le début du livre de Job. Il est donc difficile d'admettre qu'une narration où figure Satan puisse appartenir à l'époque antérieure à l'exil. Sans vouloir prétendre que la notion même de Satan soit une infiltration du dehors et n'appartienne pas en propre à la conception théologique des Hébreux, il est naturel de penser qu'elle a fait son apparition au temps où la nation juive a passé par la plus redoutable des crises : la ruine de Jérusalem et l'exil babylonien ont été pour la religion d'Israël des événements d'une portée sans pareille ; ils l'ont révolutionnée à divers égards et ont constitué une épreuve à la fois terrible et salutaire.

N'est-ce pas aussi à ces mêmes circonstances qu'il est plausible d'attribuer l'origine ou, si l'on veut, l'explosion des sentiments que le livre de Job reflète et interprète? Son sujet central, c'est le problème de la souffrance. Celle-ci y est présentée comme individuelle, sans doute. Mais les douloureuses expériences par lesquelles a passé le peuple dans son ensemble étaient, plus que toute autre chose, de nature à tourner les esprits vers de semblables questions. Les temps du judaïsme postexilique, si on les compare aux siècles précédents, apparaissent comme particulièrement appropriés à la manifestation d'idées telles qu'on en voit surgir, page après page, dans le poème de Job. C'est un fait frappant, remarqué dès longtemps, que l'absence de points de contact entre la pensée prophétique en Israël et la littérature poétique, telle que le livre de Job et les Proverbes nous la font connaître. Les quelques rapprochements occasionnels qui ont été signalés plus haut entre Job et les écrits de certains prophètes ne sont pas tels qu'on puisse les alléguer à l'encontre de cette observation. Chez les prophètes, les préoccupations sont essentiellement en rapport avec la vie nationale, avec les événements politiques et la situation sociale. Les poètes au contraire, disciples fervents de la sagesse, laissent complètement en dehors de leur champ de recherches les faits

Digitized by Google

extérieurs et les destinées du peuple dans sa généralité. Leurs écrits sont par là transportés pour ainsi dire en dehors du terrain historique ; les bruits du dehors ne viennent pas les troubler. On aurait quelque peine à se représenter qu'au temps de la royauté israélite et judéenne il eût été possible de s'isoler ainsi, de vivre d'une vie étrangère à tous les mouvements et à toutes les agitations de la politique nationale. L'existence de la communauté juive sous la domination perse paraît plus propre à faire naître et à encourager de pareilles tendances.

Si l'action des prophètes s'est exercée avant tout par la parole vivante et par l'exemple personnel, celle des poètes de la sagesse s'est traduite en méditations et s'est servie des compositions écrites. Ces deux activités issues d'une même foi, mais distinctes dans leurs manifestations, peuvent à coup sûr être conçues comme contemporaines et parallèles, se déployant côte à côte au sein des mêmes générations. Mais il est pourtant plus naturel de les envisager comme successives, comme caractéristiques de deux périodes différentes. Ainsi, le prophétisme aurait eu le premier sa phase d'éclat et de succès ; puis quand ces grandes voix auraient cessé de retentir, l'esprit d'en haut se serait créé de nouvelles issues, et d'autres travailleurs seraient à leur tour entrés sur le théâtre de l'action.

Aussi bien voyons-nous l'évolution se dessiner sur toute la ligne. Au début, les prophètes de l'action pure, ceux qui n'ont point écrit, les Elie. Puis, au VIIIe, au VIIe siècle encore, ceux qui agissent et qui parlent — c'est là leur véritable ministère, — et qui pourtant commencent à rédiger leurs œuvres. Le VIe siècle, avec Ezéchiel, le Second Esaïe, Zacharie, accentue ce changement. Enfin, plus tard encore, non seulement la primauté, mais l'autorité tout entière appartient à ceux qui manient la plume. C'est l'âge des scribes. Ce mot peut être pris en mauvaise part, ou du moins envisagé par son petit côté, mais il peut aussi désigner les écrivains, les écrivains de race et de génie, et le judaïsme en a produit quelques-uns qui méritent de compter parmi les plus grands.

Digitized by Google

§ **346**. C'est donc parmi les Juifs de l'époque postexilique que nous chercherons l'auteur du poème de Job. Quant à préciser davantage, cela n'est pas possible, et nous demeurons dans une ignorance complète sur la personnalité de cet écrivain et sur le moment exact où il a vécu. Quelques détails de son œuvre ont fait supposer qu'il connaissait l'Egypte; on en a conclu qu'il vivait dans ce pays, peut-être dans l'une des colonies juives qui y avaient cherché un refuge, ou du moins qu'il y avait voyagé et en avait rapporté des souvenirs. Mais l'observation qui sert de base à cette théorie paraît principalement dictée par les deux morceaux descriptifs de l'hippopotame et du crocodile. Or ceux-ci ne sont pas partie intégrante du poème, et s'ils sont néanmoins l'œuvre du même auteur, ils ne font pas l'effet d'avoir été composés par un homme accoutumé à vivre en Egypte. Dans ce cas, en effet, une habitude pour ainsi dire quotidienne l'aurait rendu moins impressionnable; un étranger de passage devait plus naturellement être frappé par un pareil spectacle. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que le poème a été écrit en Egypte.

D'après un autre système, l'auteur de Job devrait être cherché en dehors d'Israël. Ce serait un Araméen, ou un Arabe, ou un Iduméen, ou quelque Térachite descendant de Nachor, frère d'Abraham. Ces allégations se fondent sur un fait parfaitement exact, à savoir l'absence dans le livre de Job de tout indice positif se rapportant à la vie nationale du peuple hébreu. Ses institutions, son culte, son organisation politique, tout cela est laissé de côté et passé sous silence. Même le nom qui désigne le Dieu d'Israël, Yahvé, n'est jamais employé au cours du poème; il apparaît seulement dans le prologue et l'épilogue. Mais, pour rendre raison de ce caractère très remarquable, il n'est point nécessaire de supposer que le poète fût de provenance extra-israélite. Il suffit d'admettre qu'il a volontairement et systématiquement enlevé à son œuvre tout ce qui lui aurait donné un cachet spécifiquement juif. Il lui a de la sorte imprimé le sceau de l'universalisme: son héros n'est pas un Juif, c'est un homme. Le cadre du poème se trouve ainsi singulièrement élargi. Les

Digitized by Google

données topographiques du prologue ont, nous l'avons vu, quelque chose d'élastique et de vague; elles permettent au lecteur de laisser un peu indéterminé le théâtre de l'action. Il en est de même en ce qui concerne l'époque où le drame se place. On dit communément qu'il s'agit des temps patriarcaux, et les anciens théologiens rangeaient effectivement Job parmi les lointains ancêtres. Mais les mœurs patriarcales, celles des nomades bergers, se sont perpétuées bien au delà des temps dits patriarcaux; elles ont subsisté au travers des siècles chez les « fils de l'Orient » (Job **1** 3); elles subsistent encore de nos jours chez les tribus bédouines. Ainsi, de ce côté encore, le poème porte à dessein le caractère le plus général: au point de vue du temps, comme à celui du lieu, rien n'est précisé, et la portée de l'œuvre n'en est que plus grande.

Cette largeur dans la conception générale du poème n'est point en contradiction avec l'hypothèse que l'auteur ait appartenu à la nation juive. Un Juif peut fort bien s'être élevé à ce point de vue supérieur. D'autres écrivains bibliques en ont fait autant; pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir et de feuilleter les livres des Psaumes et des Proverbes. Il serait d'ailleurs malaisé d'expliquer comment l'œuvre d'un Iduméen ou d'un étranger quelconque aurait pu acquérir droit de cité au sein du judaïsme et pénétrer jusque dans le recueil des livres sacrés. Au surplus, le nom de Yahvé figurant du moins dans le prologue et l'épilogue suffit pour donner la note nationale et pour prémunir contre toute confusion.

Comme solution intermédiaire, quelques-uns ont proposé de chercher l'auteur de Job dans l'une de ces colonies juives dont nous avons parlé[1] à propos de Prov. **30** et **31**. On a invoqué, dans ce sens, certaines analogies qui existent entre le livre de Job et les paroles d'Agur. Mais peut-être est-ce vouloir tirer une conclusion qui dépasse les prémisses.

§ **347**. On a également beaucoup discuté sur le genre littéraire auquel il convient d'assigner le livre de Job. Est-ce un drame? une tragédie? une épopée? Ces divers points de vue

[1] Voir plus haut, II, p. 95, 97.

Digitized by Google

ont été défendus dans de longues dissertations. Les partisans de l'épopée ont même formé le terme de Jobéide. Pour nous, une semblable discussion nous paraît assez oiseuse, car il n'y a pas de raison valable pour vouloir faire rentrer un poème sémitique dans l'une ou dans l'autre des catégories reçues en matière littéraire chez les Grecs ou chez nous. Les Sémites ne paraissent pas avoir connu le drame sous ses diverses formes. Si l'on rencontre chez eux des œuvres ayant un caractère épique, s'il est des portions de la Bible qui offrent cet aspect, le livre de Job ne saurait pourtant passer pour une épopée proprement dite.

Il importe beaucoup plus de savoir ce qui en est du livre de Job au point de vue de la terminologie hébraïque elle-même. Celle-ci, en fait de poésie, discerne deux genres distincts : le schir, qui est lyrique, et le maschal, qui est didactique. Nous ne nierons pas que par endroits les allures du poème de Job aient quelque chose de lyrique ; mais pourtant, par sa conception d'ensemble aussi bien que par ses détails d'exécution, cette œuvre est essentiellement un maschal. Tel des discours prononcés porte expressément ce titre (**27** 1, **29** 1), qui conviendrait également aux autres. C'est donc un maschal, le plus considérable que nous possédions, ou, si l'on préfère, c'est un groupement de maschals issus d'une même inspiration et formant une unité.

La structure du poème est très régulière au point de vue des strophes et des versets. Si, par la pensée, cet ouvrage se place au tout premier rang des écrits hébreux, il mérite également d'y être classé au point de vue de la forme. C'est un ouvrage écrit avec un art admirable, avec une étonnante variété de ressources. Bien que les mêmes sujets reviennent constamment sous la plume de l'écrivain, il réussit sans effort apparent à renouveler sans cesse ses expressions ; on ne se heurte pas à des répétitions, on n'éprouve aucunement une sensation de monotonie. La richesse et la diversité des images donnent au style de Job un éclat et un attrait exceptionnels. La concision du langage mérite d'être signalée ; l'auteur sait en quelques mots exprimer une pensée ou tracer un tableau. Malheureusement pour le lecteur moderne, maint

Digitized by Google

passage de ce chef-d'œuvre est enveloppé d'obscurité. L'interprétation en est souvent malaisée et l'on doit fréquemment se contenter d'une traduction conjecturale. Malgré cet inconvénient très réel, l'ensemble de l'œuvre nous apparaît pourtant avec une clarté suffisante, et le livre de Job demeure une œuvre maîtresse, non seulement parmi les écrits du recueil biblique, mais dans l'histoire générale de toutes les littératures.

L'hébreu du livre de Job n'est pas aussi pur, aussi classique que l'on pourrait s'y attendre en voyant tant de critiques en placer la composition à l'âge d'or de la littérature israélite, quel que soit d'ailleurs à leurs yeux le siècle qui mérite cette appellation. Il convient au contraire de reconnaître que la langue du livre de Job est inférieure à celle des grands prophètes du VIIIe siècle et de la littérature deutéronomistique. Les araméismes n'y sont pas rares et l'on y rencontre aussi d'autres indices de postériorité. Ces faits militent à leur tour en faveur de l'origine postexilique du poème.

Les discours d'Elihu présentent, généralement parlant, de l'analogie avec le reste du livre quant au style et à la langue, mais ils en diffèrent aussi d'une façon sensible. Ils ont certainement un grand mérite littéraire et dénotent un écrivain de talent. Mais celui-ci est pourtant inférieur à l'auteur du poème original, il n'a pas la même concision et la même puissance, et l'influence de l'araméen se fait sentir chez lui d'une façon plus marquée encore. Il n'y a aucun moyen d'évaluer la durée du temps qui s'est écoulé entre la composition du poème dans son ensemble et celle des chapitres rapportant les paroles d'Elihu.

En terminant, il nous reste à mentionner et à écarter l'idée singulière d'après laquelle le livre de Job serait la traduction d'un original arabe ou araméen, dès longtemps perdu. Cette hypothèse fantaisiste se fonde sur une note qu'on peut lire dans la version des Septante à la fin du livre de Job et qui débute par ces mots : « Ce livre est traduit de la Bible syriaque... »; elle renferme ensuite une généalogie de Job fabriquée sur la base de Gen. **36** 13, 17, 33, et qui repose par conséquent sur l'identification inadmissible de Job avec Jobab

Digitized by Google

(voir plus haut, II, p. 100, n. 1). Cet appendice de la traduction grecque est mentionné par Origène comme étranger au texte hébreu et signalé aussi par saint Jérôme qui lui refuse toute valeur. Il est donc bien permis de le mettre de côté et de ne pas prendre en considération la donnée qu'il fournit sur un prétendu original syriaque. Il se pourrait d'ailleurs que par ce terme de syriaque il voulût tout simplement parler de la Bible hébraïque. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le poème de Job a été d'emblée écrit en hébreu; il ne porte à aucun degré le caractère d'une traduction.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Les Cinq Rouleaux.

§ **348**. Le mot rouleau, *meguilla* (pluriel *meguilloth*), est un terme usité en hébreu pour désigner un livre (voir Jér. **36** *passim*, Ez. **2** 9, **3** 1-3, Zach. **5** 1-2, Ps. **40** 8), à cause de la forme que revêtaient alors les manuscrits. Tous les livres bibliques pourraient, en conséquence, s'appeler des rouleaux. Mais cette dénomination a été plus spécialement affectée dans l'usage synagogal officiel à cinq écrits de moindres dimensions dont on donne lecture, dès les temps du judaïsme rabbinique, dans cinq grandes solennités de l'année. Lors de la Pâque on lit le Cantique des cantiques ; en effet, d'après une interprétation allégorique qu'on rencontre déjà dans le Targoum, ce livre est en rapport avec la sortie d'Egypte. A la fête de la moisson ou des semaines, c'est tout naturellement le tour du livre de Ruth, et à l'anniversaire de la destruction du temple en 586, solennisé par un jeûne, le 9me jour du mois de Ab, celui des Lamentations. L'Ecclésiaste est lu à la fête des huttes et le livre d'Esther à celle de Pourim. Ainsi s'explique non seulement le groupement des Cinq Rouleaux, mais encore l'ordre qu'ils occupent dans le recueil biblique. Il est vraisemblable, d'après certains textes talmudiques et rabbiniques, que cet ordre n'a pas toujours été observé et qu'il n'est pas le plus ancien.

Digitized by Google

I. Le Cantique des cantiques.

§ **349**. Le mot hébreu *schir*, que nos versions bibliques rendent invariablement par cantique, ce qui semble lui donner une signification religieuse, uniforme et exclusive, est en réalité un terme d'une portée beaucoup plus générale. C'est un chant, dont la nature peut être très diverse[1], mais qui rentre d'une façon ou d'une autre dans ce que nous appellerions le genre lyrique. On pourrait d'ailleurs sans inconvénient — et à condition de ne pas oublier qu'un schir est composé pour être chanté[2], — traduire cette locution par poème ou poésie, termes pour lesquels la langue hébraïque ne possède pas d'équivalents.

Le titre donné au livre que nous appelons le Cantique n'a donc rien de très déterminé. Toutefois il se présente sous une forme particulière : ce n'est pas simplement le Cantique, c'est le « Cantique des cantiques ». Cette construction, éminemment hébraïque, a pour but d'exprimer le superlatif. De même que vanité des vanités, saint des saints, serviteur des serviteurs signifient vanité suprême, sanctuaire sacré entre tous, serviteur du rang le plus infime, ainsi Cantique des cantiques veut dire le plus beau, le plus parfait des cantiques, le cantique par excellence. C'est donc un hommage rendu à la supériorité de ce poème sur tous les autres.

La suscription ajoute encore deux mots, à savoir : « lequel [est] de Salomon ». Il faut noter que le pronom relatif employé ici est celui qu'on rencontre habituellement dans les textes hébraïques, tandis que le Cantique des cantiques ne s'en sert jamais et le remplace par un autre pronom équiva-

[1] Pour peu qu'on y réfléchisse, on s'apercevra qu'il est absurde de dire, d'une façon stéréotype, le cantique de Lémec, le cantique de Débora, le cantique de la vigne (Es. 5 1), etc., etc. La Bible allemande et la Bible anglaise, avec *Lied* et *Song*, échappent au défaut que nous signalons dans l'usage français.

[2] Encore faut-il se rappeler qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un chant tel que nous l'entendons, mais d'une sorte de mélopée ou de cantilène, d'une déclamation rythmée.

Digitized by Google

lent, qui, à quelques rares exceptions près, est propre aux écrits de date tardive. Il y a donc à ce point de vue désaccord dans la terminologie entre le corps du livre et la suscription; il est permis d'en conclure que cette dernière, ou du moins sa partie finale, pourrait bien avoir été rajoutée après coup. La question de la date de composition et de l'auteur du livre devra du reste être posée et discutée plus loin.

Ce serait, pensons-nous, une entreprise inexécutable que celle de vouloir donner, d'une façon purement objective, une analyse du Cantique et en indiquer les divisions et subdivisions. En effet, tout dépend, à cet égard, de la conception qu'on se fait de cet ouvrage et de l'interprétation qu'on lui donne. Nous devons donc renvoyer à plus tard toute tentative d'exposer le contenu du Cantique et de le répartir en morceaux distincts et nous borner, pour le moment, à en donner une caractéristique sommaire.

§ **350**. Qu'est-ce que le Cantique? C'est une succession de chants d'amour, placés dans des bouches tantôt masculines, tantôt féminines. Tout élément religieux fait complètement défaut[1]. Il n'est également fait mention d'aucun événement historique; les quelques noms propres de personnes ou de lieux qu'on rencontre çà et là, et dont on a souvent cru pouvoir tirer certaines inférences, ne fournissent aucun renseignement positif et risquent fort, au contraire, de devenir un trompe-l'œil. Nous en sommes donc réduits, pour comprendre et définir ce qu'est le Cantique, à parcourir tout d'abord la série des témoignages et des appréciations qu'on peut recueillir à son sujet dans l'histoire.

Un premier fait à noter est purement négatif: le N. T. ne parle pas du Cantique et n'en fait aucune citation. Il est légi-

[1] On ne saurait alléguer comme constituant une expression religieuse le terme employé dans **8** 6: « une flamme de l'Eternel » (littéralement: « de *Yah* »); c'est là une façon conventionnelle de dire une flamme ardente, inextinguible; ou bien encore c'est une désignation de la foudre, qui s'appelle ailleurs « feu de l'Eternel » (Nombr. **11** 1-2, I Rois **18** 38) et « feu de Dieu » (II Rois **1** 12, Job **1** 16). Ni dans l'un ni dans l'autre cas il n'y a là autre chose que l'emploi d'une locution consacrée par l'usage.

Digitized by Google

time de dire que nous ne possédons aucune preuve que pour Jésus et ses disciples le Cantique figurât dans le recueil des livres saints. L'écrivain juif Josèphe, vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, dressant une liste sommaire des livres sacrés de son peuple, mentionne dans le nombre « quatre livres d'hymnes ». Il se peut que le Cantique fût compté comme l'un des quatre, mais on ne peut en être sûr. Dans une assemblée (synode) de rabbins, réunie à Jamnia (Yabné, entre Asdod et Jaffa), vers 90 apr. J.-C., la question de l'inspiration du Cantique (et de l'Ecclésiaste) fut discutée ; elle fut résolue affirmativement ; il fut voté que ces deux livres « souillaient les mains », c'est-à-dire qu'ils étaient saints et devaient figurer dans le recueil des Ecritures. Au siècle suivant le célèbre Rabbi Akiba a célébré avec emphase le Cantique des cantiques : « Le monde entier, a-t-il dit, n'est pas digne du jour où il a reçu ce livre ; tous les Ketoubim sont saints, mais le Cantique des cantiques est sacrosaint ». De semblables protestations pourraient laisser supposer qu'au temps d'Akiba encore les doutes et les objections n'avaient pas complètement cessé.

L'admission du Cantique dans le recueil biblique ne s'est donc point faite sans se heurter à certaines oppositions. Selon toute apparence, elle a été due à l'interprétation allégorique qu'on en donnait déjà alors. Autrement, comment expliquer qu'un pareil livre, dépourvu de tout caractère religieux et sans aucune relation avec l'histoire du peuple juif, ait pu trouver une place dans la collection des écrits sacrés ? Le nom même de Salomon n'aurait pas suffi, à supposer d'ailleurs que le livre lui fût déjà attribué avant d'être agrégé au recueil biblique et que la suscription n'ait pas été, après coup, complétée dans ce sens.

Ce qui est certain, c'est que l'interprétation allégorique du Cantique fut largement pratiquée chez les juifs, et que sur ce point l'Eglise ne le céda en rien à la synagogue : au contraire elle alla plus loin encore sur cette voie. Origène écrivit sur le Cantique un ouvrage en dix livres dont la plus grande partie s'est perdue. Il est juste de faire remarquer qu'on appliquait alors la méthode allégorique non seulement au Cantique, mais

Digitized by Google

à l'ensemble des livres de l'A. T. A côté du sens littéral de tous ces écrits, Origène leur attribuait un sens tropologique et un sens mystique. Pour le Cantique, il niait le sens littéral et n'admettait que les deux autres : dans l'un, il s'agissait de l'union de l'âme avec Dieu, dans l'autre de l'union de l'Eglise avec le Christ.

Ces deux thèmes sont demeurés pour ainsi dire classiques ; les interprètes allégorisants ont généralement adopté l'une ou l'autre de ces données fondamentales, avec d'infinies divergences de détail. Les voix discordantes sont en très petit nombre. Au temps des Pères de l'Eglise, Théodore de Mopsueste (ve siècle) osa s'en tenir au sens littéral du Cantique ; un concile a condamné sa mémoire. Théodoret mentionne certains hérétiques qui voyaient dans le Cantique un épithalame composé en l'honneur de Salomon et de la fille de Pharaon. Au XIIe siècle, le docteur juif Aben Esra, sans avoir la hardiesse de repousser l'allégorisation, fit pourtant — et c'était déjà risqué, — valoir le bon droit de l'interprétation littérale. La Réformation n'amena guère de changements dans la situation. Quelques idées nouvelles furent émises ; ainsi Luther voyait dans le Cantique une glorification du règne de Salomon, ce qui n'impliquait pas, de sa part, l'abandon de l'allégorie. Plus tard le réformé Grotius et le catholique Richard Simon déclarèrent s'en tenir au sens littéral ; mais ni l'un ni l'autre n'ont entrepris de systématiser leur conception du Cantique ; Simon pensait que c'était un recueil de petits poèmes dus à plusieurs auteurs inconnus.

L'interprétation allégorique demeura donc tout à fait prépondérante jusque vers le milieu du XVIIIe siècle. Même après cette date, elle conserva de chaleureux partisans : nul doute que de nos jours encore beaucoup de personnes pieuses, lisant assidûment leur Bible, s'imaginent que l'allégorisation du Cantique s'impose, et n'ont pas l'idée qu'on puisse procéder autrement à son égard. Elles sont encouragées dans cette voie par certains prédicateurs qui ne se font pas scrupule de prendre dans le Cantique tel beau passage poétique et d'en faire, en le « spiritualisant », le texte de leur sermon. D'ailleurs, les uns et les autres, les lecteurs et les orateurs

Digitized by Google

chrétiens, sont fréquemment induits à adopter ce point de vue par l'exemplaire même des Saintes Ecritures dont ils se servent : en tête de chacun des chapitres du Cantique, ils lisent un titre indiquant la signification allégorique du morceau, sans laisser supposer qu'il puisse en avoir une autre ; il n'y est question que du Christ et de l'Eglise, de leur amour réciproque, de leur union mystique, de l'espérance chrétienne, de la vocation des Gentils, etc., etc. Il en est ainsi, non seulement dans les vieilles Bibles du XVIIIe siècle et dans celles des débuts du XIXe, mais encore dans des éditions plus récentes. Ces suscriptions ont été maintenues alors même qu'un décret autoritaire des sociétés bibliques proscrivait les notes explicatives, même les plus inoffensives et les plus indispensables, sous prétexte qu'il ne fallait rien mêler d'humain à la Parole divine. Phénomène bizarre et invraisemblable, la revision d'Ostervald, dite de 1881, a laissé subsister ces titres de chapitres et sanctionné ainsi de la façon la plus positive l'interprétation allégorique, et encore sous une de ses formes les plus inacceptables.

§ **351.** Il faut en effet distinguer plusieurs classes d'interprètes allégorisants.

1° *Allégorie politique.* — Ce système n'a jamais rencontré des adhérents en grand nombre ; mais il est représenté par toute une série d'hypothèses individuelles, cherchant la clé du Cantique dans l'histoire d'Israël. D'après un auteur (Hug, 1813-1815), le roi et la bergère du Cantique figurent Ezéchias, roi de Juda, et la population du royaume des Dix tribus. Un autre (Kaiser, 1825) voit dans le Cantique un tableau des événements contemporains de Zorobabel, d'Esdras et de Néhémie. Pour un troisième (Noack, 1869), il s'agit du roi d'Ethiopie Tirhaka (comp. II Rois **19** 9) et de la ville de Samarie. Un autre (Hahn, 1852) se rapproche un peu plus du terrain religieux : à ses yeux, le Salomon du Cantique incarne la royauté israélite, et la Sulammite représente les nations étrangères ; le but du poème est donc de célébrer la vocation missionnaire d'Israël auprès des païens. Selon un cinquième auteur (Gessner, 1881), la Sulammite, c'est le temple ; son bien-aimé, c'est l'Esprit de Dieu ; ses « sœurs », c'est le

Digitized by Google

tabernacle mosaïque. Tout récemment enfin, un écrivain français (M. Fraisse, 1903) a publié « la Clé du Cantique des cantiques »; à son avis, le poème décrit la désaffection croissante inspirée par Salomon à ses sujets; trois vierges repoussent successivement le roi; elles symbolisent l'une le sacerdoce, l'autre l'armée, la troisième l'entourage le plus intime du monarque.

2° *Allégorie théocratique.* — Les interprètes qui se rattachent à ce point de vue ont, comme les précédents du reste, le mérite de demeurer sur le terrain de l'ancienne alliance. D'après eux, le Cantique dépeint l'amour réciproque de Yahvé et d'Israël[1]. Dans le détail, il règne naturellement une grande variété d'interprétations. Il y a même désaccord sur le rôle à assigner aux principaux personnages; pour les uns, « Salomon » personnifie Dieu; pour les autres, il incarne la puissance mauvaise et hostile, l'attrait mondain qui finit par succomber. Ce système, sous ses formes diverses, est celui auquel se rattachent le Targoum, saint Augustin, les rabbins du moyen âge (Aben Esra, Kimkhi), Nicolas de Lyre, Luther, et plusieurs auteurs modernes, parmi lesquels il faut nommer F. Godet. Celui-ci a exposé cette théorie avec son charme habituel (*Etudes bibliques*, Ire série, p. 345-371), en la superposant d'ailleurs à la conception dite dramatique; M. Bruston y a très judicieusement répondu (*Encyclopédie des sciences religieuses*, II, article *Cantique des cantiques*, p. 613).

3° *Allégorie messianique ou christologique.* — Ici, l'on sort résolument du domaine de l'A. T., et l'on « christianise » complètement le sens du Cantique. Celui-ci proclame l'union de l'époux et de l'épouse, du Christ, le divin chef, et de son Eglise. Ainsi l'ont compris saint Cyprien, le Hollandais Cocceius, fondateur du système théologique dit fédéraliste, puis, au XIXe siècle, Hengstenberg et certains de ses disciples.

4° *Allégorie mystique.* — En adoptant ce point de vue, on quitte le sol de l'histoire, on n'a plus affaire à l'ancienne ou

[1] A cette conception se rattache l'affectation liturgique du Cantique à la fête des pains sans levain : la sortie d'Egypte marquait la conclusion du pacte intime entre Dieu et son peuple.

Digitized by Google

à la nouvelle alliance, on est dans la sphère intime des rapports de l'âme avec Dieu. Peu importe qu'il s'agisse de l'âme israélite et de Yahvé, de l'âme chrétienne et de Jésus-Christ, les mêmes sentiments et les mêmes pensées se retrouvent, dit-on, sous la forme imagée que leur prête le Cantique. Ce mode d'interprétation a été indiqué par Origène, qui admettait du reste simultanément une autre explication symbolique; il a été accepté par Théodoret, et il a également obtenu en des temps divers l'adhésion de ceux qui cherchaient de préférence, en étudiant le Cantique, à nourrir la piété individuelle et intime.

Cet aperçu sur les différents systèmes d'allégorisation permet de discerner sans peine le plus ou moins de vraisemblance et de valeur qu'on peut leur reconnaître. Il en est dont l'ingéniosité excessive ne constitue pas un titre de recommandation; il en est qui, défiant les principes de la théologie historique, se transportent sans scrupule en plein christianisme. Mais, quels que puissent être leurs mérites comparatifs, tous viennent se heurter à la même difficulté fondamentale. Rien dans le Cantique des cantiques n'autorise à y voir une allégorie; aucun indice ne permet de supposer que ces chants d'amour aient une autre portée que leur signification naturelle et immédiate; on n'y trouve pas la moindre trace d'une préoccupation religieuse. Bien plus, la nature même des sujets traités, la forme que revêtent ces poésies, le langage qui y est parlé, tout cela écarte la pensée qu'il puisse s'agir du plus auguste et du plus élevé des thèmes, les rapports religieux de la créature avec son Dieu. On objectera peut-être que les prophètes Osée, Jérémie, Ezéchiel ont dépeint la relation de Yahvé avec son peuple sous l'image d'une union conjugale, et qu'ils ont ainsi préparé la voie à l'apôtre Paul, usant de la même comparaison à propos de Christ et de l'Eglise (voir aussi l'Apocalypse). Cette objection ne saurait nous arrêter; bien au contraire. Il suffit précisément d'observer l'attitude prise par les prophètes dans les passages en question, les termes qu'ils emploient, le rôle qu'ils prêtent à Dieu, et de constater ensuite les résultats auxquels conduit l'allégorisation du Cantique, pour sentir quel abîme sépare ces deux ordres

Digitized by Google

de faits. Les textes prophétiques susmentionnés parlent de l'amour ressenti par Dieu pour Israël, mais sans se départir de la dignité que commande un semblable sujet. L'interprétation allégorique du Cantique aboutit à de tout autres représentations. Ce n'est pas ici le cas de citer le *omnia pura puris*; ce n'est pas manquer du sens de la pureté que de réclamer quelque chose de révérencieux dans la façon dont on fait parler Dieu et dont on parle de lui. Et ce n'est pas non plus faire preuve d'un sens historique insuffisant que de répudier l'attribution de semblables propos à un poète vivant à une époque aussi éloignée de nous. Ce poète, pour antique qu'il soit, appartient à une race dont nous possédons la littérature religieuse, et rien ne nous autorise à croire qu'un Israélite ait pu s'exprimer de la sorte en prétendant faire une œuvre pieuse.

§ **352**. Certains théologiens, sentant la difficulté d'imputer à l'auteur du Cantique une intention religieuse, et répugnant pourtant à renoncer à tout caractère de ce genre pour un livre inséré dans le recueil biblique, ont eu recours à une distinction. C'est le cas, par exemple, de Franz Delitzsch et de Zœckler. Ceux-ci ne prétendent pas que l'auteur du livre se soit proposé d'écrire une allégorie; il a simplement voulu, suivant eux, chanter l'amour humain. Mais, ajoutent-ils, il n'en est pas moins permis et même commandé de donner à ce poème une signification spirituelle, religieuse; sa présence dans le recueil biblique prouve que telle est la volonté de Dieu. Dans ce cas, remarquons-le, ce n'est plus à proprement parler d'allégorie qu'il s'agit, mais plutôt d'interprétation typique ou typologique. Or cette méthode a quelque chose de purement subjectif; il appartient au lecteur d'en user ou non; elle est d'une application éminemment variable, pour ne pas dire arbitraire, se modifiant suivant les époques, les milieux, les besoins. Ce n'est même pas une méthode, c'est un procédé, dont la légitimité peut être admise mais qui ne saurait être présenté comme obligatoire dans aucun cas particulier. D'ailleurs l'interprétation typique du Cantique soulève les mêmes objections que son interprétation allégorique, pour peu qu'on répugne à voir les choses divines figurées sous des

Digitized by Google

emblèmes par trop terrestres. Elle en soulève même encore plus, puisqu'on n'a pas la ressource d'invoquer, comme circonstance atténuante, les prétendues habitudes d'une antiquité peu raffinée; l'auteur ancien est en effet reconnu étranger à tout cet ordre d'idées, et c'est à l'interprète moderne qu'échoit la tâche délicate de transformer des peintures tout humaines, pour ne pas dire plus, en tableaux purement spirituels.

Au reste, il convient de ne point oublier qu'autrefois, chez les rabbins comme chez les écrivains chrétiens, il était de règle qu'on sacrifiât le sens littéral des écrits bibliques à ce que l'on concevait être leur sens figuré. Ce mode d'interprétation, florissant aux premiers siècles de l'ère chrétienne, s'est maintenu au travers du moyen âge et n'a point disparu avec la Réformation. On allégorisait également et indifféremment tous les écrits bibliques, les livres des Juges et des Rois aussi bien que le Cantique. Peu à peu pourtant cette coutume a été abandonnée; la recherche du sens vrai, du sens historique a été remise en honneur. Un seul des écrits bibliques n'a pas, sur ce point, partagé le sort des autres; on a cru devoir et pouvoir faire une exception et conserver au Cantique des cantiques une signification dite spirituelle. Le temps ne doit pas tarder, et même il est déjà venu, où l'on cessera de faire à ce livre une position à part et où l'on reconnaîtra qu'il doit être pris comme tous les autres dans son sens immédiat et naturel.

Quel est ce sens? Il n'y a pas très longtemps, un siècle et demi environ, qu'on se le demande — si l'on fait abstraction de quelques cas tout à fait exceptionnels dans les temps plus anciens, — et cette question a fait naître de très vives et intéressantes controverses. Toute velléité d'allégorisation mise de côté, voici quel est le problème qui se pose : Qu'est-ce que le Cantique des cantiques? quelle est sa nature? quel est son but? quel est son caractère littéraire?

Timidement, ou du moins sans développements suffisants, l'opinion avait été émise que le Cantique, envisagé dans son sens littéral, était une collection de poésies célébrant l'amour. On ne précisait pas davantage. Mais vers le milieu du XVIIIe siècle, un pas décisif fut fait pour assigner au Cantique sa

Digitized by Google

véritable destination. Déjà en 1722, G. W. (c'est-à-dire G. Wachter) avait publié un ouvrage sur le Cantique, où il le présentait comme *ein geistliches Singspiel;* cet essai toutefois passa inaperçu[1]. Il en fut différemment quand, en 1771, un anonyme, qui n'était autre que le pasteur hanovrien J.-F. Jacobi, fit paraître sur le même sujet une étude tendant à montrer que le Cantique était une sorte de drame. Cette hypothèse a eu beaucoup de succès, un grand nombre de commentateurs sont entrés dans cette voie, et jusqu'à nos jours les tentatives se sont multipliées et se multiplient encore pour reconstituer la charpente de l'œuvre, déterminer ses personnages, établir la division des actes et des scènes. Une impulsion extraordinaire a été donnée aux travaux de cette tendance par la puissante personnalité d'Ewald. Actuellement encore, l'hypothèse dramatique compte de nombreux et distingués défenseurs, entre autres en Angleterre Driver et Adeney, en France Bruston, en Allemagne Oettli et Rothstein, etc.

§ **353**. Le drame peut au besoin se concevoir et se construire avec deux personnages seulement : un héros et une héroïne. Le premier, qui est appelé Salomon ou le roi, joue le rôle du bien-aimé, de l'époux ; à côté de lui figure le personnage féminin, nommé la bergère ou la Sulammite. Le poème consiste tout entier en propos d'amour échangés entre les deux amants ; leurs sentiments sont purs et élevés. Le thème est à peu près le suivant : Salomon, s'étant épris d'une jeune paysanne, en fait son épouse et apprend ainsi à con-

[1] Wachter avait eu un devancier. D'après une communication faite par un correspondant anonyme, mais des plus compétents, à la *Semaine littéraire* de Genève et parue, durant l'impression du présent ouvrage, dans le numéro du 10 juin 1905 (p. 275), « l'abbé Charles Cotin, aumônier du Roy, prédicateur couru et surtout rimeur favori de quelques grandes Précieuses, publia, en l'an 1662, sa *Pastorale sacrée* ou *Paraphrase du Cantique des Cantiques,* dont, disait-il, j'ai fait voir la suite et la liaison jusqu'aux moindres versets, ce que personne n'avait encore fait. Et même le galant abbé démontrait que le *Cantique des Cantiques* était un opéra chanté, dansé peut-être devant Salomon, un opéra en cinq actes où les événements s'enchaînent logiquement, où on trouve une action ingénieusement exposée, des péripéties, un nœud et un dénouement, enfin une docte composition réglée par les trois unités. »

Digitized by Google

naître le véritable amour, au lieu des jouissances sensuelles auxquelles il se livrait auparavant. Quelques figurants subalternes, la famille de la jeune fille, les habitantes de Jérusalem, prennent occasionnellement la parole. Ainsi compris, le drame est d'une grande simplicité ; on peut dire qu'il est ramené au strict nécessaire. Franz Delitzsch se le représentait ainsi. Il faut d'autre part reconnaître que, dans ces conditions, les données dramatiques sont fort maigres, et que, dans la distribution du dialogue, il est bien difficile de ne pas statuer, à côté du roi, quelque autre interlocuteur masculin d'importance. De là est née l'hypothèse du drame à trois personnages, appelée aussi hypothèse du berger.

Jacobi déjà, et après lui Ewald, suivi de beaucoup d'autres, ont jugé nécessaire d'introduire un troisième personnage, « le berger bien-aimé ». Dès lors, la structure du poème apparaît tout autre. Le roi Salomon reste l'un des acteurs principaux, il est toujours amoureux de la bergère, mais il perd le beau rôle ; il n'est plus aimé, il est un ravisseur, un tyran. Ce n'est plus à lui que s'adressent les tendres paroles de la Sulammite ; le cœur de celle-ci appartient sans retour à son fiancé, le berger, et, pour lui demeurer fidèle, elle résiste avec ténacité à toutes les séductions du grand roi. C'est en vain que celui-ci l'a fait enlever et qu'il l'a transportée dans son harem : ni ses protestations d'amour, ni les encouragements prodigués par les autres épouses du souverain ne peuvent prévaloir contre l'inaltérable attachement que la jeune fille a voué à son fiancé. Divers incidents, variant à l'infini suivant la façon dont on échafaude le drame, viennent se greffer sur cette donnée. Quant au dénouement, il nous montre Salomon rentrant en lui-même, touché qu'il est par la constance des deux fiancés ; la Sulammite recouvre sa liberté et reprend, avec son bien-aimé, le chemin de son village. Certains perfectionnements ont encore été introduits dans le développement du système. Ainsi — et du point de vue de la conception dramatique c'est assurément un progrès, — M. Bruston [1]

[1] Voir l'article déjà cité de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, et de plus : *La Sulammite, mélodrame en cinq actes*, 2me édition, Paris 1894.

Digitized by Google

admet un quatrième personnage, une princesse tyrienne que Salomon épouse (3 6-11).

Il est une justice à rendre aux savants et ingénieux champions de la théorie dramatique. Quand on lit l'ouvrage de tel d'entre eux pris isolément, on est séduit et presque gagné par l'attrayant spectacle offert à nos yeux. On admire la vivacité du dialogue, la variété des jeux de scène, l'adroite division des tableaux. Mais il faut prendre garde de ne pas se prononcer précipitamment et à la légère, en se bornant à recueillir ces premières impressions favorables ; il convient auparavant de procéder à une double confrontation.

Il faut premièrement comparer l'agencement si habile qu'on nous propose avec le texte biblique dans sa simplicité. On demeure confondu de la différence. Je veux dire qu'on s'aperçoit alors de tout le travail auquel le commentateur est forcé de se livrer pour adapter les données bibliques à son hypothèse, ou plutôt pour faire pénétrer celle-ci dans le texte et l'y installer en maîtresse, à force de souplesse, de complaisance et de sous-entendus. Les entrées et les sorties des acteurs, les apartés, les apostrophes à un absent, les gestes expressifs, etc., etc., tout doit être créé et imaginé de toutes pièces. Vraiment, si le Cantique a été composé à titre de drame, ce qui nous en a été conservé ne répond plus que bien imparfaitement à la donnée originale.

En second lieu, il faut rapprocher les uns des autres les divers et nombreux essais de reconstruction dramatique qui nous sont offerts. On découvre alors l'étonnante variété des solutions préconisées. Reuss [1], adversaire convaincu de l'hypothèse dramatique, a joué à ses opposants le tour de publier en colonnes parallèles leurs exposés respectifs du prétendu drame biblique. Il a choisi à cet effet six auteurs : Jacobi (1771), Stæudlin (1792), Ewald (1826, 2me édition 1867), Bœttcher (1850), Hitzig (1855), Renan (1860). A ces noms on pourrait en ajouter bien d'autres, les uns plus anciens que la publication de l'ouvrage de Reuss et que lui-même a connus et critiqués, les autres plus récents. Reuss décrit d'une façon

[1] Edouard Reuss : *la Bible, Ancien Testament*, cinquième partie (*Poésie lyrique, le Cantique*), Paris 1879, p. 22-23.

Digitized by Google

satirique et fort amusante la multiplicité et les incessantes contradictions de ces tentatives.

§ **354.** Sans aller aussi loin que lui dans la voie de l'ironie, et en s'en tenant aux représentants les plus autorisés de l'hypothèse du drame, on constate sans peine les inextricables difficultés avec lesquelles ils ont à lutter. Plusieurs des « scènes » devant se passer dans le palais même de Salomon, dans le harem royal[1], l'accès paraît devoir en être interdit au berger, amant ou fiancé de la Sulammite. Comment alors expliquer les dialogues amoureux qu'on rencontre dès le ch. **1**? Les auteurs « dramatisants » se tirent de ce mauvais pas tantôt d'une façon, tantôt d'une autre. Les uns, par exemple Renan, admettent que le berger réussit à pénétrer furtivement dans l'édifice où sa bien-aimée est captive, et qu'il vient la courtiser pour ainsi dire sous les yeux mêmes de son puissant rival; ils ne reculent pas devant la supposition que la Sulammite prisonnière aurait réussi à s'évader momentanément durant la nuit et qu'elle serait allée courir la ville: cela afin d'expliquer des passages comme **3** 1-5, **5** 2-8. Mais cette liberté d'allures laissée au berger et à la bergère paraît incompatible avec le thème fondamental, qui est la séquestration de la Sulammite par son ravisseur Salomon. Aussi l'opinion la plus généralement accréditée est-elle que le berger ne se présente pas en personne sur la scène avant la dernière page du poème; ses apparentes interventions dans les premiers actes ne doivent pas être considérées comme des réalités, mais comme des réminiscences, des imaginations de la Sulammite, qui rêve à haute voix, en présence des femmes du harem qui l'écoutent et lui répondent. Cette étrange théorie, qui fait de l'héroïne du Cantique une sorte de somnambule, a été énoncée par Ewald, et adoptée par F. Godet. Celui-ci va jusqu'à admettre[2] que « dans son

[1] Dans le harem, à côté des reines et des concubines (**6** 8), il y a des « jeunes filles » (voir aussi **1** 3). Le terme hébreu est *alamoth* (pluriel de *alma*, le mot employé dans Es. **7** 14; comp. aussi plus haut, II, p. 33). Malgré l'analogie apparente, il faut éviter de traduire *alamoth* par « almées », car, au double point de vue de l'étymologie et de la signification, ces deux expressions sont sans rapport entre elles.

[2] Ouvr. cité, p. 331 ss. Je fais cette citation, non point pour souligner

Digitized by Google

extase, qui ressemble au somnambulisme, Sulamithe... se meut légèrement devant l'assemblée.... Le chœur se met alors à faire l'éloge de sa grâce et de sa beauté.... C'est le spectacle de la marche cadencée ou, si l'on veut, de la danse de Sulamithe qui charme les spectateurs... ». Or tout cela se passe tandis que la Sulammite dort. Un peu plus loin, « elle ouvre sa bouche pour dire des choses qu'éveillée elle n'eût jamais prononcées ». Ainsi, les paroles d'amour que l'héroïne prononce inconsciemment, et qu'elle adresse à son bien-aimé absent, appartiennent à la sphère du rêve. Mais qu'en est-il des réponses proférées par l'interlocuteur masculin dans le dialogue? Les uns les envisagent comme faisant, elles aussi, partie du rêve; la Sulammite reproduirait ainsi les répliques supposées de son amoureux, et l'entretien tout entier se déroulerait dans son imagination; l'action du drame serait réduite au minimum. D'autres en revanche estiment que ces propos sont tenus par Salomon. Le dialogue se poursuivrait alors dans les conditions les plus singulières. D'un côté, le roi, tout éveillé, adressant ses déclarations à la jeune fille qu'il a enlevée. De l'autre, la Sulammite, endormie, mais parlant de la façon la plus intelligible, et prodiguant les paroles les plus aimantes... à son bien-aimé qui n'est point présent et qu'elle contemple en extase. Salomon s'y trompe-t-il, et prend-il pour lui ce qui ne lui est point destiné? J'avoue que je n'ai pu réussir à éclaircir ce point, et que je suis las, comme peuvent l'être à bon droit mes lecteurs, de ce prétendu drame, qui mérite à coup sûr d'être appelé une histoire à dormir debout.

Il faut pourtant encore dire quelques mots de l'action et du dénouement: l'interprétation dramatique se trouve fort embarrassée par le fait que la situation paraît toujours demeurer la même, et que tel passage postérieur semble la répétition d'un morceau antérieur. On est conduit à supposer

mon désaccord avec un auteur dont je vénère la mémoire, mais parce que l'Etude de F. Godet sur le Cantique des cantiques a été et est encore, dans nos pays de langue française, l'un des principaux moyens d'orientation sur le sujet qui nous occupe. Or, comme je crois qu'elle fait fausse route, j'ai le devoir de la combattre.

Digitized by Google

qu'après avoir été capturée une première fois, la Sulammite a recouvré sa liberté, soit en s'évadant, soit en profitant d'un accès de bienveillance du roi, mais que celui-ci a fait procéder à un nouvel enlèvement en sorte que toute l'aventure est à recommencer. L'hypothèse de M. Bruston introduisant au IIe acte une princesse tyrienne, épousée par Salomon, ne fait disparaître qu'en partie les difficultés signalées [1]. Quant à la fin du poème, on se représente habituellement, sans que ce soit dit d'une façon expresse, que Salomon, découragé ou amendé, libère la jeune fille; elle revient chez elle au bras de son bien-aimé. Suivent quelques morceaux particulièrement obscurs, et que Godet lui-même qualifie d'énigmes. Enfin l'on touche aux dernières lignes, on s'attend à assister à l'union des deux époux si longtemps séparés : point du tout! l'héroïne s'écrie : « Fuis, mon bien-aimé ! » Il est très curieux de relever la liste des expédients auxquels on a recours pour expliquer ce malheureux : « Fuis ! » au moment précis où l'on croit lire : « Reste! »

En résumé, cette reconstruction dramatique du Cantique des cantiques me paraît inacceptable. Je ne crois pas qu'on puisse jamais tirer de ce poème, d'une façon quelque peu vraisemblable, ce que les partisans du drame prétendent y trouver. Ceux-ci devraient d'ailleurs commencer par se mettre d'accord au moins dans une certaine mesure. Or, ils en sont loin; les deux seuls points sur lesquels il y ait unanimité sont les suivants : 1° le Cantique est un drame; 2° tous les

[1] Je m'empresse de reconnaître que sur d'autres points encore le système développé par M. Bruston est beaucoup plus acceptable que ceux de ses confrères dramatisants. Ainsi il n'impute pas à la Sulammite des rêves où elle parle à haute voix, et encore moins des accès de somnambulisme. Il se borne à supposer qu'elle raconte à son entourage, dans le harem de Salomon, ses souvenirs amoureux. Malgré ces améliorations incontestables introduites dans la conception générale, je ne puis trouver dans le texte les fondements suffisants pour justifier cette théorie; le caractère artificiel de la composition dramatique me semble se révéler dès les premiers mots et se manifester dans la nécessité d'introduire des interruptions, de brusques passages d'un interlocuteur à l'autre, et des jeux de scène que rien ne fait supposer. Enfin, les sentiments attribués aux personnages ont quelque chose qui contraste avec l'Orient antique et moderne.

Digitized by Google

interprètes antérieurs l'ont mal compris. Si l'on veut lire une critique concluante, écrasante du système dramatique à deux personnages, il n'y a qu'à s'adresser aux défenseurs du système à trois personnages; la cause inverse peut être plaidée avec le même succès. Pour que le Cantique fût un drame il faudrait qu'il présentât une action, une intrigue, un plan, un dénouement: tout cela fait défaut. On pourrait d'ailleurs soulever une question préalable, demander si les Sémites en général, et les Hébreux en particulier ont conçu ou simplement entrevu le genre dramatique, s'il existe le moindre indice dans ce sens. Il faudrait bien répondre que non. Le Cantique-drame constituerait donc un cas absolument unique. A vrai dire, on pourrait néanmoins, malgré l'absence de toute œuvre analogue, l'admettre à titre d'exception; mais encore faudrait-il, dans cette hypothèse, se trouver en face d'un ensemble de preuves nettes et décisives, et ce serait aux champions de l'interprétation dramatique à les fournir.

On comprendra sans peine que, concluant négativement sur la question du drame, nous nous dispensions de discuter si la pièce a été jouée ou non, en d'autres termes si les Israélites ont connu et pratiqué les représentations théâtrales. Parmi les partisans de l'interprétation dramatique, ce point est sérieusement discuté: les uns se prononcent négativement, les autres, plus hardis, ne répugnent pas à soutenir que le Cantique a dû réellement être représenté par des acteurs.

Nous n'avons pas davantage à prendre position dans une autre discussion engagée entre les champions de la théorie dramatique, au sujet du but qu'aurait le poème. A défaut du sens allégorique, de plus en plus abandonné, ne peut-on pas, demandent-ils, discerner dans le Cantique, compris et interprété comme un drame, une tendance sinon religieuse, du moins morale? Glorification de l'amour vrai par opposition aux passions sensuelles et aux jouissances vulgaires, supériorité de la monogamie sur la polygamie, éloge du mariage, de la constance en amour, de la fidélité conjugale, triomphe d'un sentiment sincère et profond sur les attraits de la richesse et de la pompe royale, voilà autant de thèmes qui

Digitized by Google

ont paru dignes d'être célébrés, et que l'on a indiqués comme ayant inspiré le poète du Cantique.

En adoptant ce point de vue, on donnerait à cette œuvre une saveur morale et on légitimerait d'une façon plausible sa présence dans le recueil biblique. Incapable de voir dans le Cantique un drame, je suis contraint de renoncer également à lui attribuer le but et le caractère décrits ci-dessus. Je ne demanderais pas mieux que de discerner dans ce poème les nobles pensées, les sentiments justes et généreux que j'ai signalés tout à l'heure. Je dois confesser que je ne les y trouve point et qu'à mon avis ils y ont été introduits et pour ainsi dire greffés par les interprètes. Il serait peut-être désirable et avantageux, aux yeux d'un grand nombre, de trouver une explication du Cantique qui pût rendre sa présence dans la Bible compréhensible pour chacun. Mais ce pieux désir ne constitue pas une raison suffisante pour nous faire adopter une interprétation condamnée à nos yeux par l'examen même du texte.

§ **355.** Y a-t-il donc une autre solution à proposer? Dès longtemps les rares théologiens qui réagissaient contre le système allégorique avaient émis l'idée que le Cantique renfermait un recueil de chants d'amour ou chants nuptiaux, dus à un seul auteur ou à plusieurs auteurs différents. Cette hypothèse a été reprise et soutenue d'une façon magistrale par Reuss en 1879. Elle trouve un appui dans les poésies que la littérature arabe fournit en grande abondance et qui, provenant d'auteurs variés et d'époques diverses, n'en portent pas moins un caractère commun par la manière dont elles célèbrent les amours du poète. Toutefois, on pouvait objecter que le Cantique présentait l'aspect d'une collection de chants populaires plutôt que celui d'une œuvre poétique individuelle; on pouvait surtout alléguer l'impossibilité de justifier le groupement de ces chants et de leur assigner une place dans la vie et les mœurs du peuple hébreu. La réponse a été donnée par les travaux de Wetzstein et de Budde.

Le premier, arabisant distingué, pendant longtemps consul de Prusse à Damas, a publié dès 1873 le résultat de ses recherches personnelles, faites sur les lieux mêmes et concer-

Digitized by Google

nant les usages en vogue chez les indigènes de Syrie à l'occasion des mariages. Nous allons les exposer brièvement, mais il convient de mentionner au préalable, à l'honneur de Franz Delitzsch, qu'il fut le premier à discerner l'importance des observations de Wetzstein et qu'il en reproduisit la substance et les détails les plus caractéristiques dans un appendice de son commentaire sur le Cantique (1875). Quelques années plus tard (1882, 1883), Budde fut à son tour frappé de l'importance des aperçus nouveaux suggérés par Wetzstein; il s'attacha, comme hébraïsant et exégète, à en tirer parti pour présenter, au sujet du Cantique des cantiques, une conception qui ne fît pas violence au texte et qui pût s'appuyer sur les mœurs mêmes des populations. Ses vues ont été exposées en 1894 dans une brochure publiée simultanément en Amérique et en Allemagne, et un peu plus tard (1898) dans un commentaire sur le Cantique.

Wetzstein a constaté qu'en Syrie les noces villageoises se célèbrent généralement au printemps; les festoiements durent une semaine entière; ils ont lieu en plein air, sur l'aire ou grande place du village. Pendant les sept jours de fête, le marié et la mariée sont qualifiés de roi et de reine, et traités comme tels. On leur dresse un trône, les garçons d'honneur forment leur escorte et le principal d'entre eux joue le rôle de vizir. Des chants accompagnent chacun des actes successifs de la semaine nuptiale. Dès le premier jour, le jour même du mariage, la fiancée exécute elle-même, en tenant une épée nue, une danse qu'on nomme la « danse de l'épée », et qui est accompagnée par un chant des assistants. Les jours suivants c'est devant les deux époux et en leur honneur qu'ont lieu les danses et les chants. Ceux-ci portent le nom de *ouasf;* la description de la beauté du marié et des charmes de la mariée en fait le sujet principal.

Ce coup d'œil rapide sur les coutumes nuptiales des Syriens me semble bien fait pour élucider le problème soulevé par le Cantique. En tout pays, les usages populaires se transmettent de génération en génération, et se perpétuent avec une extraordinaire ténacité, et tel est particulièrement le cas de ceux qui se rattachent aux événements de la vie de famille, naissances,

Digitized by Google

mariages, enterrements. Les Asiatiques sont à cet égard plus conservateurs encore que les Européens ; les campagnards le sont plus que les citadins. Les paysans syriens peuvent fort bien avoir retenu, en matière de fêtes nuptiales, les us et coutumes de leurs ancêtres. De la sorte on obtiendrait une base historique pour les chants rassemblés dans le Cantique; on ne pourrait plus affirmer qu'ils ne répondent à rien dans la vie des Israélites. Au contraire, leur rôle et leur destination se trouveraient clairement définis.

Les titres de roi et de reine, que, de nos jours encore, on donne aux nouveaux mariés, auraient donc dans le Cantique le même sens purement conventionnel. Les noms de Salomon et de la Sulammite pourraient s'interpréter d'une façon analogue. On sait que dès les temps anciens, et actuellement encore, Salomon est, aux yeux de tous les Orientaux, juifs, chrétiens et musulmans, l'incarnation la plus parfaite et la plus magnifique du prestige royal. Traiter quelqu'un de roi, c'est le flatter; le traiter de roi Salomon, c'est lui accorder le suprême honneur. Cette façon figurée de comprendre et d'expliquer la mention de Salomon dans le Cantique supprime les difficultés que soulève l'application de ce nom au monarque lui-même qui l'a porté. En effet, si l'on regarde de près le texte, on voit que le nom de Salomon est prononcé pour la première fois dans **3** 7, 9, 11; s'il désignait le fils de David en personne, et cela comme acteur principal dans un drame historico-symbolique, ne serait-on pas en droit d'en attendre la mention dès le début de l'œuvre? Ensuite, il faut arriver tout à la fin du dernier chapitre (**8** 11-12) pour que Salomon soit de nouveau nommé. Quant à la Sulammite, cette appellation n'est pas un nom propre, comme le font croire au lecteur ceux qui, supprimant l'article, disent Sulamithe; c'est une indication de provenance, et le sens en est : l'habitante de Sulem. Ainsi orthographiée, cette localité est inconnue; mais il est plus que probable qu'on doit voir dans cette forme une variante de Sunem, bourgade du territoire d'Issacar (Jos. **19** 18, I Sam. **28** 4, II Rois **4** 8) située au nord de Jizréel, au pied du Petit-Hermon, et qui porte actuellement le nom de Sulam (avec *l*).

Digitized by Google

Sulammite serait donc l'équivalent de Sunammite, qualificatif qui est donné dans la Bible à deux femmes. Y aurait-il moyen de rattacher à l'une ou à l'autre l'emploi de ce nom dans le Cantique? Il ne saurait en être question pour celle qui figure dans l'histoire d'Elisée (II Rois **4** 8-37; comp. **8** 1-6). Mais il en est autrement pour Abischag la Sunammite (I Rois **1** 3, 15, **2** 17, 21, 22). Celle-ci était si remarquable par sa beauté qu'elle l'emportait sur toutes ses contemporaines. Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner si son nom était devenu en quelque sorte proverbial et constituait un compliment en usage, à l'adresse de celles dont on désirait vanter les attraits. Il faut du reste noter que la mention de la Sulammite ne se trouve que dans un seul passage du Cantique (**7** 1; le mot y est répété deux fois), et vers la fin du livre. Les partisans de l'interprétation dramatique pensent que la jeune fille enlevée par Salomon était de Sunem. Pour nous, il nous semble plus probable que cette expression doit être prise figurément, comme une formule admirative à l'adresse de la mariée et qu'elle fait par conséquent pendant à l'emploi du nom de Salomon pour l'époux[1].

§ **356.** Tout commentateur qui accepte l'hypothèse des chants nuptiaux se trouve en présence d'une tâche très délicate. Il s'agit en effet de séparer les unes des autres et de délimiter exactement les diverses poésies rassemblées dans le Cantique. Le texte ne fournit à cet égard aucune indication; la division en chapitres, effectuée au moyen âge d'une façon tout arbitraire, ne saurait être d'aucun aide. Il n'en est pas de même dans un recueil similaire de chants d'amour égyptiens, qui datent du temps des Ramsès et qu'on a récemment découverts. Là, la fin de chaque poésie est nettement marquée d'un signe. Dans le Cantique, rien de semblable. Outre cette difficulté, il faut encore tenir compte de certaines éventualités : les chants peuvent n'avoir été conservés que d'une façon fragmentaire, des transpositions peuvent avoir été effectuées,

[1] Le mot « Sulammite » présente d'ailleurs, en hébreu plus que dans les traductions, une certaine assonance avec le nom de Salomon, et cette circonstance peut avoir contribué à motiver le choix de cette désignation pour l'épouse.

Digitized by Google

à dessein ou par mégarde. De là d'inévitables tâtonnements, et de notables divergences dans les divisions adoptées par différents auteurs. Reuss, qui écrivait avant que les idées de Wetzstein eussent été systématisées et qui semble d'ailleurs n'en avoir pas eu connaissance, partageait le Cantique en 16 morceaux détachés, de dimensions très inégales. Il ne se préoccupait pas, et pour cause, de les classer conformément au programme de la semaine nuptiale. C'est en revanche ce que Budde entreprend de faire. Il distingue 23 chants, de petites dimensions, puisque le Cantique se compose de 116 versets en tout.

Voici quelle est la division adoptée :

1.	**1**	2-4	chant de l'épouse à son époux ;
2.		5-6	éloge de l'épouse, prononcé par elle-même ;
3.		7-8	le rendez-vous au pâturage ;
4.		9-17	dialogue des époux ;
5.	**2**	1-3	nouveau dialogue ;
6.		4-7	l'épouse chante l'amour ;
7.		8-14	le printemps, saison des fiançailles ;
8.		15	chant humoristique des jeunes filles ;
9.		16-17	chant de l'épouse ;
10.	**3**	1-5	rêve d'amour ;
11.		6-11	le trône nuptial et le cortège de l'époux ;
12.	**4**	1-7	l'époux vante la beauté de l'épouse [1] ;
13.		9-11	ravissements de l'époux ;
14.	**4**	12-**5** 1	l'épouse est comparée à un jardin ;
15.	**5**	2-**6** 3	la beauté de l'époux chantée par l'épouse [2] ;
16.	**6**	8-9	l'époux préfère sa jeune épouse à tout un nombreux harem ;
17.	**6**	10-**7** 6	chant accompagnant la « danse de l'épée » de l'épouse, le premier jour des noces ;
18.	**7**	7-10	chant de l'époux ;
19.		11-14	le printemps et l'amour (fait pendant à **2** 8-14).
20.	**8**	1-2	chant de l'épouse [3] ;

[1] Le v. 8 est considéré comme une intercalation postérieure.

[2] **6** 4-7 reproduit avec certaines divergences le chant de l'époux **4** 1-7.

[3] Les v. 3-4 sont une répétition de **2** 6-7.

Digitized by Google

21. 5-7 la puissance de l'amour;
22. 8-10 les soucis des frères de l'épouse;
23. 11-12 les deux vignes[1].

Nous donnons la division ci-dessus à titre d'exemple, et sans prétendre qu'elle doive être considérée comme certaine et définitive. On pourrait en indiquer d'autres, ainsi celle de Baudissin qui se borne à admettre 15 chants et fractionne par conséquent moins le poème que ne le fait Budde. Le désaccord entre ces deux auteurs est du reste moindre en réalité qu'il ne semble à première vue. Pour les divisions principales, ils coïncident, et assignent une même destination aux morceaux les plus importants. L'un et l'autre rapportent le chant auquel appartiennent les premiers versets du ch. **7** à la danse nuptiale dite « de l'épée », telle que la pratiquent encore les Syriens actuels. Ainsi s'explique d'une façon naturelle une expression employée dans **7** 1, et demeurée incomprise: « la danse des camps ». On l'interprétait jusqu'ici le plus souvent par « la danse de Mahanaïm », du nom d'une ville bien connue (Gen. **32** 2, Jos. **13** 26, 30, **21** 38, II Sam. **2** 8, 12, 29, **17** 24, 27, **19** 32, I Rois **2** 8, **4** 14, I Chron. **6** 80), ou bien, d'après le sens de ce terme, par « la danse des deux camps » ou « des deux chœurs ». Le texte n'oblige aucunement à lire le duel avec la vocalisation massorétique, et la « danse des camps » paraît une désignation très appropriée pour la cérémonie dont il s'agit.

Tout récemment, P. Haupt a de son côté publié une traduction annotée du Cantique, divisé en chants nuptiaux conformément aux données de Wetzstein. Il distingue 12 chants de grandeur inégale, et les reconstitue au moyen de transpositions qui, pour être ingénieuses, n'en paraîtront pas moins singulièrement osées. Dans les traits essentiels il ne s'écarte pas sensiblement des deux auteurs susmentionnés; mais sa reconstruction a quelque chose de beaucoup plus radical.

Etant donnée la nature même du recueil que nous appelons le Cantique des cantiques, compris comme une collec-

[1] Les v. 13 et 14 semblent deux fragments détachés, recueillis à la fin de la collection.

Digitized by Google

tion de chants nuptiaux populaires, il est inévitable que les commentateurs diffèrent sensiblement dès qu'il s'agit de remettre quelque ordre dans cet ensemble de morceaux détachés. Les partisans de l'interprétation dramatique, auxquels nous avons objecté leurs perpétuels désaccords, seraient mal venus à adresser à leur tour un reproche analogue à ceux qui s'inspirent des observations de Wetzstein. Voici en effet ce que nous aurions à leur répondre. Vous affirmez, dirions-nous, que le Cantique est un drame ; du même coup vous lui attribuez un plan et vous lui reconnaissez le caractère de l'unité. Vous êtes donc tenus, par définition, de faire la preuve de vos allégations et de nous présenter une conception dramatique du Cantique sur laquelle vous puissiez vous entendre. Pour nous, le cas est tout différent. Au lieu de parler d'unité, nous proclamons au contraire la diversité ; nous déclarons avoir affaire à une collection de morceaux détachés, ayant une destination commune, mais dont le groupement n'a rien de systématique. Il s'agit, en somme, non pas d'une sorte de liturgie des noces populaires, mais d'un choix d'échantillons poétiques disposés sans ordre et sans méthode. Dans ces conditions, il est naturel que les efforts tentés pour classer ces matériaux portent le cachet de tentatives individuelles et subjectives. Il serait contradictoire de s'attendre à un autre résultat. Du moment qu'on se trouverait en présence d'un ensemble bien ordonné, d'un organisme à la structure régulière, il y aurait lieu de mettre en doute nos prémisses et de faire des réserves sur le caractère populaire et prime-sautier du recueil [1].

§ **357**. Si nous nous demandons maintenant à quelle époque peut remonter la composition du Cantique des cantiques, on comprendra sans peine que cette date ne puisse être fixée d'une façon précise. Il est dans la nature même des chansons

[1] Un ouvrage récemment paru (1901), le *Palæstinischer Diwan*, de G.-H. Dalman, renferme une abondante collection de chants populaires arabes, recueillis par l'auteur, de la bouche même des indigènes, pendant un séjour prolongé en Terre-Sainte. Un grand nombre des pièces rassemblées dans ce volume présentent de très intéressantes analogies avec le Cantique des cantiques.

Digitized by Google

populaires de se transmettre oralement, d'une manière presque indéfinie. Les uns ajoutent, les autres retranchent, tous plus ou moins introduisent des variations; le thème demeure le même, certains passages saillants se conservent tels quels, mais le détail se modifie sans cesse. Quand vient enfin l'heure de la rédaction écrite, il est impossible de dire combien de changements la poésie a subis. Si de plus on cherche à la noter en deux lieux différents ou en s'adressant à deux individus distincts, on obtient des recensions qui offrent des variantes, et la plupart du temps on ne saurait déterminer quelle est la leçon primitive et en quoi consistent les remaniements ultérieurs. Cela étant, toute tentative d'assigner une date aux premières origines du Cantique des cantiques serait infructueuse ou illusoire. Il se peut que déjà au temps des rois d'Israël et de Juda on chantât, durant les fêtes nuptiales, des poésies semblables à celles qui sont parvenues jusqu'à nous. Mais sous la forme où nous les possédons elles ne sauraient remonter à une époque aussi antique, car, au point de vue de la langue, elles portent l'empreinte de la période postexilique. On y trouve le mot *pardes*, jardin (**4** 13), emprunté à la langue perse[1] et qui ne se rencontre, dans le reste de l'A. T., que dans Néh. **2** 8 et Eccl. **2** 5. Un autre terme, *appiryon*, palanquin, litière (**3** 9), ne peut s'expliquer par aucune étymologie sémitique, et trouve en revanche une origine très plausible dans le mot grec *φορεῖον*, qui a le même sens[2]. Il paraît donc à peu près certain que, sous leur forme actuelle, les poésies du Cantique des cantiques ont été rédigées après que les influences perse et grecque avaient eu le temps de s'exercer sur la langue hébraïque. Nous sommes ainsi conduits jusqu'au IIIe siècle av. J.-C., et la présence de

[1] De là vient le terme grec *παράδεισος*, ainsi que notre mot paradis. Il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer que *pardes* ne se trouve pas dans le texte hébreu de Gen. **2-3**.

[2] D'après Baudissin, le morceau **3** 7-11 devrait être considéré comme ayant une autre provenance que le reste des pièces du recueil, auquel il aurait été ajouté après coup. Le mot grec employé dans un des versets de ce passage ne serait plus un indice de postériorité pour l'ensemble du livre, mais seulement pour son contexte immédiat.

Digitized by Google

nombreux néologismes et araméismes vient corroborer cette conclusion. D'autre part, il ne semble guère possible de descendre plus bas que cette époque-là, et cela pour deux motifs. Il faut en effet se rappeler, tout d'abord, que durant le cours de la période postexilique l'hébreu a graduellement cessé d'être la langue courante en Palestine, et qu'il a peu à peu cédé la place à l'araméen. Ce changement d'idiome a dû se produire en première ligne dans le langage populaire, et les chants nuptiaux rentrent à coup sûr dans cette catégorie. Il est donc probable qu'à un moment donné l'emploi de l'araméen s'est tout naturellement substitué, dans les festivités nuptiales, à celui de l'ancienne langue tombée en désuétude. En second lieu, pour que le Cantique des cantiques ait pu être classé dans la littérature sacrée, recevoir une interprétation allégorique et être finalement admis à figurer parmi les livres saints, il faut qu'il soit complètement sorti des usages dits profanes. Les deux circonstances que nous venons d'indiquer sont solidaires; elles s'opposent à notre avis à ce qu'on fixe, pour la rédaction du Cantique, une date trop rapprochée de l'ère chrétienne.

La question de l'auteur (ou des auteurs) est, par la force même des choses, de celles auxquelles il ne faut pas songer à répondre, ou, pour mieux dire, elle ne se pose même pas. On ne recherche pas à qui peut remonter un produit littéraire aussi impersonnel que le sont nécessairement des chansons populaires comme celles dont nous parlons. L'ancienne tradition, sanctionnée par la suscription du livre d'après laquelle le Cantique serait de Salomon, doit être écartée après tout ce qui a été dit sur le contenu et le caractère de l'ouvrage. Il se peut, comme il a été indiqué plus haut, que les mots « lequel [est] de Salomon » aient été rajoutés tardivement, peut-être au moment où le livre a été rattaché au recueil biblique. La donnée de I Rois 4 32 était bien faite pour suggérer une semblable attribution, puisque, d'après ce témoignage, Salomon avait « composé 1005 cantiques ». Il faut noter toutefois qu'au dire du verset suivant (33) les sujets traités par le roi-poète appartenaient à un tout autre domaine que celui des chants d'amour. Le titre proprement

Digitized by Google

dit (Cantique des cantiques) pourrait avoir existé antérieurement, avant que l'on y joignît la mention de Salomon.

§ **358.** S'il est impossible de déterminer soit l'auteur, soit la date précise du poème, on peut du moins rechercher dans quelle région de la Terre-Sainte doit être placé le berceau des chants en question. Très fréquemment on s'est prononcé pour la partie septentrionale du pays; on alléguait, à l'appui de cette hypothèse, la mention du Liban (**4** 8, 11, 15, **5** 15, **7** 5) et de l'Hermon (**4** 8)[1], des monts de Galaad (**4** 1, **6** 5), du Carmel (**7** 6), le nom même de la Sulammite, enfin le passage où il est parlé de Thirtsa. L'argument tiré de Sulem ou Sunem n'a de valeur que si l'on voit dans cette localité la patrie réelle de l'héroïne supposée; si au contraire Sulammite est une sorte de terme technique, caractérisant la beauté féminine, il n'y a pas lieu de lui assigner une signification géographique. Les hautes montagnes du nord étaient sans doute connues et même célèbres d'un bout à l'autre de la Palestine; il en était de même du Carmel et de Galaad. La question de Thirtsa est plus complexe. « Tu es belle comme Thirtsa, agréable comme Jérusalem », est-il dit dans **6** 4. Thirtsa a été la capitale du royaume des Dix tribus sous ses premiers rois (I Rois **14** 17, **15** 21, 33, **16** 6, 8, 15, 17, 23). La mention de cette ville, et cela en parallélisme avec Jérusalem, ne révèle-t-elle pas un auteur éphraïmite? n'implique-t-elle même pas une époque très ancienne, antérieure à Omri, le fondateur de Samarie? Evidemment, il se pourrait qu'on eût affaire ici à une réminiscence, remontant à un temps très reculé. Il convient toutefois de remarquer que, même après avoir perdu son rang de résidence royale, Thirtsa peut avoir conservé une renommée justifiée par la beauté de sa situation[2]; il faut surtout noter que par son étymologie transparente (du verbe *ratsa*, ou d'après une meilleure transcription *raça*, plaire) le nom de cette ville se présente tout naturelle-

[1] L'Amana et le Senir, cités dans ce même passage, sont aussi des sommets montagneux dans les mêmes parages. Du reste **4** 8 passe aux yeux de plusieurs critiques pour une intercalation dans le texte primitif.

[2] Le site de Thirtsa n'est pas connu; on a cherché à identifier cette ville avec plus d'une localité moderne, mais la question demeure en suspens.

Digitized by Google

ment à l'esprit quand il s'agit d'une comparaison portant sur la beauté.

D'autre part, les filles de Jérusalem figurent à plusieurs reprises (1 5, 2 7, 3 5, 10, 11, 5 8, 16, 8 4) dans le Cantique, et forment si visiblement l'entourage habituel de l'épouse qu'il me semble difficile de ne pas voir dans la Judée et sa capitale le théâtre naturel de ces scènes d'amour. Il est d'ailleurs aussi fait mention d'En-Guédi, au bord de la mer Morte (1 14), de Saron (2 1), de Hesbon (7 5), en sorte que les parties les plus diverses du territoire se trouvent nommées [1]. Ajoutons que, s'il est parlé (7 5) de « la tour du Liban qui regarde vers Damas », un autre passage (4 4) cite « la tour de David, bâtie pour être un arsenal ; mille boucliers y sont suspendus, tous les boucliers des héros »; et cette description nous ramène à Jérusalem.

Notre impression est donc nettement favorable au point de vue d'après lequel il faudrait chercher dans la capitale du judaïsme, et non pas dans quelque recoin écarté de province, le cadre habituel des chants nuptiaux rassemblés dans le Cantique. Dans ce cas, il y aurait peut-être lieu de s'étonner que les descriptions de la campagne y tiennent une si large place, et cette difficulté pourrait nous arrêter si nous n'étions pas amenés à envisager tout ce déploiement de termes rustiques comme ayant un caractère artificiel et conventionnel. Il y a, nous l'avons reconnu, une fiction poétique inhérente à ces chants, par le fait même qu'ils présentent l'époux comme un roi puissant et l'épouse comme la belle des belles. C'est également en vertu d'une fiction, pensons-nous, que le couple des mariés est présenté sous l'aspect d'un berger et de sa bergère. L'emploi d'images rustiques, les allusions constantes aux travaux des champs, aux arbres, aux fruits et aux fleurs, jettent sur tout l'ensemble des cérémonies nuptiales des reflets poétiques : il y a pour des citadins un attrait particulier

[1] Quelques autres désignations topographiques demeurent obscures ; telles sont Bath-Rabbim (7 5), Baal-Hamon (8 11). Peut-être aussi faut-il envisager Beth-Hayyayin, « la maison du vin » (2 4), comme un nom propre, celui d'une localité inconnue? Enfin, « les tentes de Kédar » (1 5) nous transportent hors du pays d'Israël, chez les habitants du désert.

Digitized by Google

à se représenter l'existence au grand air, dans la verdure, dans la simplicité et la liberté de la vie champêtre. L'appel adressé aux filles de Jérusalem revient périodiquement comme une espèce de refrain pour nous rappeler que, sous ces riants tableaux empruntés aux mœurs des paysans, il s'agit en réalité du mariage de quelque habitant de la ville : la prose de la vie se trouve ainsi transformée pour quelques jours du moins, l'art et la poésie reprennent leurs droits. Ce revêtement factice autorise d'ailleurs certaines hardiesses et fait excuser ce que les chants nuptiaux peuvent avoir d'un peu trop libre. Quoique dès longtemps devenu sédentaire, le peuple juif n'avait pas perdu la mémoire des temps anciens où ses ancêtres vivaient d'une vie toute différente, au sein de la nature. Celle-ci a inspiré les poètes anonymes et sans prétentions auxquels nous devons ce recueil, si étrangement conservé à la postérité au milieu des monuments les plus graves et les plus imposants de la pensée religieuse des Hébreux. Le Cantique, s'il est complètement en dehors de cette haute sphère, a du moins le mérite de nous faire connaître la nation juive dans l'intimité de ses joies de famille. Sans lui, cette face de sa vie nous serait sans doute demeurée totalement inconnue.

II. Le livre de Ruth.

§ **359.** Ce livre appartient au genre narratif. Il porte le nom de son principal personnage, comme c'est le cas pour d'autres livres bibliques, Josué, Samuel, Esther, Jonas, etc. Personne d'ailleurs ne songe à voir dans cette dénomination l'indication de l'auteur.

Il s'agit, dans ce petit ouvrage, d'un épisode concernant une certaine famille israélite, et non pas d'un fait touchant à l'histoire générale du peuple. Pourtant, les circonstances rapportées dans ce récit sont mises, par un tableau généalogique, en relation avec les destinées de la dynastie nationale, et la narration acquiert ainsi une portée plus générale.

Voici en quelques mots l'analyse du livre de Ruth. Pour échapper à une famine survenue au temps des juges, un

Digitized by Google

homme de Bethléhem, Elimélec, émigre au pays de Moab avec sa femme et ses deux fils. Ceux-ci épousent deux Moabites ; puis les trois hommes de la famille meurent. La veuve d'Elimélec, Naomi, se décide à retourner dans sa patrie et exhorte ses deux belles-filles à rentrer chez leurs parents. Mais l'une des jeunes femmes, Ruth, ne peut se résoudre à abandonner sa belle-mère : elle l'accompagne à Bethléhem, où elles arrivent au début de la moisson. Tel est le contenu du ch. **1**.

Le ch. **2** introduit un nouveau personnage, à savoir Boaz, homme riche et parent d'Elimélec. Ruth va glaner dans son champ et reçoit de lui l'accueil le plus bienveillant. Naomi, informée de ce qui s'est passé, y voit un heureux augure : Boaz, pense-t-elle, sera disposé à faire son devoir de parent en épousant la jeune veuve.

La moisson une fois terminée, Naomi envoie Ruth auprès de Boaz pour le mettre en demeure de l'épouser (ch. **3**). Boaz s'y montrerait disposé, mais il ne veut pas empiéter sur les droits que possède un autre homme, plus proche parent que lui d'Elimélec et des siens.

La scène décrite au ch. **4** se passe à la porte de la ville. En présence de témoins, Boaz et l'autre parent concluent, selon les formes légales, un arrangement aux termes duquel Boaz demeure seul en position d'exercer le droit dit de rachat, l'autre partie s'étant désistée. Boaz épouse donc Ruth, qui lui enfante un fils, nommé Obed. « Ce fut, est-il ajouté (17), le père d'Isaï, père de David. » Dans une sorte d'appendice généalogique (18-22) est indiquée la descendance de Pérets, fils de Juda, jusqu'à et y compris David.

L'époque à laquelle nous reportent les faits énoncés dans ce récit est aisée à déterminer : c'est la partie terminale de la période des juges, trois générations, soit environ un siècle, avant le règne de David. Il serait oiseux de vouloir préciser davantage ; quelques auteurs, il est vrai, ont cherché à établir une corrélation entre la famine de Ruth **1** 1 et les incidents relatés dans Jug. **6** 3-4, mais selon toute vraisemblance les cas de disette ont été fréquents en Israël en ces temps reculés, et la mention d'une famine ne fournit pas une donnée positive.

Digitized by Google

S'il est aisé de s'entendre sur l'époque où ont vécu les héros du livre, il est plus difficile de déterminer la date à laquelle leur histoire a été rédigée. Il se peut que pendant plusieurs générations la tradition orale ait seule raconté les touchantes aventures de Ruth la Moabite, devenue, d'une façon si imprévue, l'aïeule de la maison royale. Plus tard seulement on les a mises par écrit, et les caractères que présente le livre ne permettent pas d'assigner à cette rédaction une date antérieure à l'exil. Ainsi, d'une part, les indices linguistiques sont nettement défavorables à l'hypothèse d'une composition plus ancienne. A côté d'expressions que l'auteur paraît avoir empruntées au vocabulaire des livres de Samuel et des Rois, il en est d'autres qu'il emploie et qui sont propres aux livres postexiliques tels que les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Il y a également des araméismes. D'autre part, il faut relever, dans le même sens, la façon dont le récit parle des faits et des usages qu'il mentionne : il semble se considérer comme en étant à grande distance. Dès la première ligne, l'expression « au temps des juges » paraît nous reporter à une date postérieure à celle où les travaux de l'école deutéronomistique ont rassemblé et coordonné les matériaux du livre des Juges. Puis, quand il s'agit (**4** 7) de dépeindre un usage nettement spécifié dans la législation du Deutéronome (**25** 9-10), le livre de Ruth en parle, en termes plus généraux, comme de quelque chose qui se faisait « autrefois en Israël ». Il faut même aller plus loin et comparer attentivement la loi deutéronomique sur le lévirat (Deut. **25** 5-10) avec les usages tels qu'ils sont décrits dans le livre de Ruth. Celui-ci paraît avoir une notion assez vague des coutumes autrefois en vigueur ; ce sont à ses yeux des pratiques archaïques, qu'il suppose inconnues de ses lecteurs. Le lévirat, tel qu'il nous est connu par les textes de l'A. T., ne paraît pas avoir été appliqué à d'autres parents que les frères, au sens le plus strict. Seul, le livre de Ruth parle de ce droit et de ce devoir comme s'étendant jusqu'à des parents d'un degré éloigné.

Ces considérations conduisent la généralité des savants modernes à placer la composition du livre de Ruth après

Digitized by Google

l'exil, ou, au plus tôt, durant la période exilique elle-même. Le fait que Ruth figure parmi les Ketoubim est en accord avec cette date plutôt tardive.

§ **360.** Nous devons maintenant nous demander quel est le but qu'a poursuivi l'auteur qui a rédigé ce récit. Diverses suppositions ont été émises à cet égard.

D'après Reuss la tendance secrète de l'ouvrage serait d'effectuer une réconciliation entre les sujets de l'ex-royaume de Samarie et la dynastie davidique. A première vue, ce but n'apparaît pas très nettement; voici comment Reuss développe sa pensée. D'après le principe du lévirat, Obed (grand-père de David) est en fait l'enfant de Boaz; mais en droit il est considéré comme le fils et l'héritier de Machlon, fils d'Elimélec et premier mari de Ruth. Or Elimélec et ses fils sont des Ephratiens, c'est-à-dire des ressortissants d'Ephraïm; donc, légalement, la dynastie royale appartient aux Dix tribus autant et plus qu'à Juda.

Même à supposer que cette argumentation fût d'une solidité à toute épreuve, il serait permis de douter qu'une propagande politique fondée sur des raisonnements généalogiques aussi subtils pût obtenir de grands succès; son auteur nous ferait plutôt l'effet d'un naïf que d'un homme pratique. Mais la théorie de Reuss présente un défaut très évident: elle part de l'idée qu'un Ephratien est toujours et nécessairement un Ephraïmite. Or, il est parfaitement vrai que l'hébreu se sert de l'adjectif *ephrati* pour désigner un homme de la tribu d'Ephraïm (Jug. **12** 5, I Sam. **1** 1, I Rois **11** 26); mais il emploie aussi le même mot pour caractériser un Bethléhémite (I Sam. **17** 12), parce que Bethléhem portait le surnom d'Ephrata (Mich. **5** 1; comp. Gen. **35** 19, **48** 7). A en juger d'après **4** 11, le livre de Ruth identifie Bethléhem et Ephrata; il dit (**1** 2) qu'Elimélec et les siens étaient « Ephratiens de Bethléhem de Juda »; nulle part il ne parle d'Ephraïm. Reuss paraît donc avoir fondé son système par trop ingénieux sur un mot à double sens, et avoir eu le tort de le prendre dans son acception la moins naturelle, contrairement aux intentions apparentes de l'écrivain.

Un autre hébraïsant, Benary, a émis l'idée que le livre de

Digitized by Google

Ruth était destiné à faire connaître l'usage du lévirat, à montrer le fonctionnement de ce rouage juridique et à en recommander l'emploi. Quoique cette opinion ait rencontré une certaine faveur, nous ne croyons pas pouvoir nous y ranger : la façon même dont le lévirat est présenté ne semble pas indiquer chez l'auteur la connaissance approfondie du droit israélite et la préoccupation de le faire valoir.

Il est une autre interprétation qui, proposée par Geiger et habilement défendue par Kuenen, a récemment conquis de nombreux suffrages. Elle consiste à voir dans le livre de Ruth un écrit de circonstance, une sorte de pamphlet politique, au caractère franchement polémique. Il devrait son origine à la lutte engagée par Esdras et Néhémie contre les mariages des Juifs avec des femmes étrangères (comp. Esdr. **9-10**, Néh. **13** 23-29), et serait l'œuvre d'un adversaire des mesures rigoureuses prises à cette époque. L'écrivain combattrait le régime exclusif qu'on tendait à introduire et s'y prendrait fort adroitement en faisant remarquer que la dynastie davidique avait pour aïeule une de ces Moabites qu'on voulait maintenant proscrire. Sans méconnaître l'ingéniosité de cette explication, et jusqu'à un certain point son cachet de vraisemblance, il ne m'est pourtant pas possible d'y adhérer sans réserves. Il me semble en effet que, si tel était le but secret de l'auteur, il aurait laissé apercevoir un peu plus clairement quel était son dessein. Qu'est-ce qui frappe dans son exposé ? C'est la pauvreté de Ruth, ce n'est pas sa nationalité. Le parent qui s'efface devant Boaz et lui cède ses droits ne laisse aucunement entendre qu'il recule par suite d'un scrupule religieux ou patriotique. Il eût pourtant été aisé d'introduire quelque allusion à cette question délicate et de donner plus ostensiblement à Boaz le rôle d'un champion de la bonne cause. Bref, si le livre de Ruth a dû sa naissance à un esprit polémique, il en porte bien faiblement l'empreinte. Combien de ses lecteurs ne s'en sont jamais aperçu !

En outre, son admission dans le recueil sacré deviendrait, dans cette hypothèse, sinon inexplicable, du moins énigmatique. Sans doute, nous ne sommes plus au temps où l'on

Digitized by Google

attribuait à Néhémie la formation définitive de l'A. T. tout entier, et il n'est pas question, par conséquent, de lui imputer l'introduction d'un livre dirigé contre ses propres efforts. C'est au cours des siècles suivants que s'est fait en réalité le groupement graduel des Ketoubim. Le livre de Ruth peut n'y avoir été rattaché que plusieurs générations, deux ou trois siècles, après l'époque d'Esdras et de Néhémie. Néanmoins, quoique le temps écoulé apaise les ressentiments et dissipe les préventions, il peut à bon droit sembler étrange qu'un écrit sorti des rangs de l'opposition ait été précieusement conservé et finalement adjoint à une collection où la tendance contraire régnait en souveraine.

Ces objections nous semblent sérieuses; elles nous empêchent de nous ranger à l'opinion que nous discutons ici; il faut toutefois reconnaître que la question demeure ouverte. Peut-être pourrait-on supposer, comme le fait Baudissin, que, sans être la pensée maîtresse du livre et son but premier, la réaction contre les mesures intransigeantes d'Esdras et de Néhémie n'est pas tout à fait étrangère à l'esprit de l'écrivain. Celui-ci peut avoir estimé opportun de rappeler à ses contemporains que dans les temps anciens l'on était moins exclusif, que la famille royale avait elle-même du sang étranger dans les veines et qu'il était exagéré de vouloir paraître plus royaliste que le roi. Cette insinuation, pour peu qu'elle existe réellement, est en tout cas présentée avec une extrême discrétion, et nul ne saurait reprocher au livre de Ruth d'avoir adopté les allures d'une polémique haineuse. En le lisant, on ne respire point l'âpre parfum de la controverse; on est au contraire sous le charme d'une gracieuse narration, d'une idylle poétique.

Nous pensons donc que, pour discerner la raison d'être et le but du livre de Ruth, il n'est point nécessaire de recourir à des suppositions ingénieuses et quelque peu lointaines. Il suffit de se rappeler le goût des Orientaux — et les Hébreux ne font pas exception à la règle, — pour les histoires dramatiques, piquantes ou touchantes, qu'on se raconte d'une génération à l'autre. Les aventures de Naomi, de Ruth et de Boaz présentaient l'intérêt et l'attrait voulus pour séduire

Digitized by Google

les narrateurs et captiver les auditeurs. Puis surtout ce récit ne se rapportait pas à des personnages quelconques : il avait pour héros les aïeux du roi David en personne, et cette circonstance lui donnait un relief exceptionnel. C'est sans doute au motif indiqué en dernier lieu qu'est due l'insertion du livre de Ruth dans le recueil biblique. A cet égard il ne se recommandait en effet ni par son intérêt religieux, ni par sa portée historique ; mais il avait trait en quelque mesure aux destinées d'une race qui conservait, quoique détrônée et dépossédée, un prestige incomparable au sein de la nation juive.

§ **361**. Le livre de Ruth a-t-il toujours été un ouvrage à part, ou bien faut-il le considérer comme un morceau détaché d'une œuvre plus étendue ? Un fait, que nos traductions effacent, militerait dans ce dernier sens ; la narration commence par la conjonction *et* (**1** 1) : « Et il arriva, aux jours où les juges jugeaient, qu'il y eut une famine dans le pays ». Quelques auteurs, tels qu'Ewald et Bertheau, ont énoncé la supposition qu'originairement le livre de Ruth formait partie intégrante de celui des Juges, ou plus exactement de l'appendice de ce dernier, comme troisième épisode à la suite de l'histoire de Mica et de celle du lévite d'Ephraïm. A l'appui de cette idée, on fait valoir le fait que, dans la version des Septante, Ruth se trouve placé immédiatement après les Juges. Cette hypothèse toutefois vient se heurter à deux objections. En premier lieu, l'appendice du livre des Juges, quelle que soit la diversité des deux narrations qui le constituent, présente pourtant tel caractère commun dont nous ne retrouvons aucune trace dans Ruth. De plus — et c'est là la plus grosse difficulté, — il faudrait admettre qu'une fraction du recueil des Nebiim a été détachée après coup et transférée dans celui des Ketoubim. Une opération de ce genre nous paraît des plus invraisemblables. L'ordre que les livres bibliques occupent dans l'A. T. hébreu, ordre fondé sur des raisons de développement historique, nous semble de nature à primer d'une façon constante le classement plus raisonné et par conséquent plus artificiel qu'on rencontre dans les Septante.

Digitized by Google

S'il ne nous est pas possible de rattacher directement le livre de Ruth à l'un ou à l'autre des écrits canoniques que nous possédons, il y a peut-être moyen de discerner, par une autre voie, quelle serait sa provenance. On se rappelle sans doute qu'autour de la littérature sacrée des Hébreux s'est formé un genre d'écrits, nommés *midrasch* (voir plus haut, I, p. 319 ; voir aussi plus bas, § **402**, à propos des sources du livre des Chroniques); ce sont des commentaires, non point exégétiques et scientifiques, mais poursuivant un but d'édification et renfermant des anecdotes, des récits complémentaires. Les ouvrages de cette nature ont commencé à se produire durant la période postexilique; l'auteur des Chroniques en fait à deux reprises mention (II **13** 22, **24** 27); peut-être même peut-on en retrouver des traces dans le livre de Samuel. Il n'y aurait rien d'improbable, ainsi que l'a conjecturé Budde, à ce que l'histoire de Ruth ait fait originairement partie d'une œuvre semblable, rattachée aux données canoniques sur David. Il y a dans le livre de Samuel un passage (I **22** 3-4) qui établit une relation entre David et les Moabites. En effet, poursuivi par Saül, David remet ses parents à la garde du roi de Moab. Cette circonstance autorise suffisamment la supposition qu'il y avait entre eux des rapports antérieurs, et le midrasch peut avoir saisi cette occasion de raconter l'histoire de Ruth la Moabite, l'aïeule de David.

Jusqu'ici la question d'historicité n'a pas été abordée. Elle reçoit, comme on peut bien le présumer, deux réponses très différentes. Les uns en effet considèrent l'histoire de Ruth comme une pure fiction, à laquelle le passage susmentionné du livre de Samuel aurait servi de point de départ. Les autres, au contraire, voient dans ce même passage une preuve ou du moins une forte présomption à l'appui de la réalité des faits rapportés dans le livre de Ruth. Tout en reconnaissant que les détails de la narration sont dus soit à la tradition orale, soit à la plume du rédacteur, ils estiment que le fond du récit est historique, et que David a réellement eu pour arrière-grand'mère une Moabite. Entre ces deux opinions opposées, il est imposible de faire un choix suffisam-

Digitized by Google

ment motivé. On peut les défendre toutes deux ; on ne peut démontrer positivement ni la justesse de l'une, ni la fausseté de l'autre.

Au point de vue religieux, la portée du livre de Ruth est à peu près nulle. Les quelques expressions pieuses placées dans la bouche de Naomi et de Boaz, ou employées par le narrateur, prouvent simplement que celui-ci était un Juif croyant. La présence du nom de Dieu dans les salutations échangées a encore moins de signification, comme peuvent l'attester ceux qui, ayant voyagé dans l'Orient moderne, savent à quoi s'en tenir sur la valeur à attribuer aux formules de ce genre (comp. d'ailleurs notre mot adieu). Enfin, les célèbres paroles de Ruth, si fréquemment citées : « Ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu » (1 16), pour touchantes qu'elles soient, ne sauraient être présentées comme énonçant un principe recommandable sur le terrain religieux : bien au contraire, car elles impliquent la subordination des croyances aux affections humaines. En constatant ainsi que le livre de Ruth n'est pas un document religieux, nous n'entendons aucunement en contester l'intérêt et en déprécier le mérite. Ce petit ouvrage est, à sa manière, un des joyaux de la littérature hébraïque. C'est une fraîche idylle, remarquable par sa simplicité et par le souffle poétique qui l'anime. Les sentiments attribués aux divers personnages ont de l'élévation et de la délicatesse, sans être suspects d'exagération. Si l'écrivain a nourri des préoccupations dynastiques, il ne les a pas étalées avec ostentation. D'ailleurs le seul fait d'insister sur l'humble origine d'une des aïeules de David dénote soit la fidélité à des données historiques, soit l'aversion à l'égard des prétentions vaniteuses.

La narration se déroule avec aisance et limpidité. On n'y constate ni lacunes, ni interpolations. Le seul morceau qu'il y ait lieu de considérer comme une adjonction ultérieure, c'est la péricope terminale 4 18-22. On pourrait en effet fort bien s'en passer : le v. 17 suffirait parfaitement, puisque, parlant du fils de Boaz, Obed, il ajoute : « Ce fut le père d'Isaï, père de David ». Il est donc vraisemblable qu'un lecteur ou un copiste, voulant faire preuve d'érudition et compléter les

Digitized by Google

renseignements généalogiques de l'opuscule, y a adjoint ce fragment, dont les allures ont un caractère spécial. On y rencontre le mot Tholdoth, et c'est en dehors de P et des Chroniques le seul passage de tout l'A. T. où ce terme soit employé (voir plus haut, I, p. 85 et 152). Les éléments de cette généalogie sont étrangers au livre de Samuel, qui ne remonte pas au delà d'Isaï dans la série des ascendants de David. En revanche, ils sont fournis par le Document sacerdotal du Pentateuque et par le livre des Chroniques. Un écho s'en retrouve dans la généalogie de Jésus (Matth. 1 4-6), qui nomme expressément Ruth[1].

III. Le livre des Lamentations.

§ **362.** Dans la Bible hébraïque ce livre, comme ceux du Pentateuque, ne porte pas un titre emprunté à son contenu ou relatif à son auteur, mais il est désigné tout simplement par son premier mot[2], *eka*, qui veut dire : eh quoi! comment! Mais, à côté de cette dénomination usuelle et pour ainsi dire officielle, nous en rencontrons une autre, très compréhensible, puisqu'elle tire son origine de la nature même des poèmes réunis dans ce livre. Complainte ou élégie se dit en hébreu *kina ;* ce terme se rencontre à maintes reprises dans divers livres de l'A. T., ainsi que le verbe qui s'y rattache et qui signifie composer ou chanter un poème élégiaque. C'est donc par le pluriel de *kina*, *kinoth*, qu'on a aussi désigné le livre des Lamentations, ainsi que l'attestent les témoignages du Talmud et de saint Jérôme, auxquels on peut ajouter celui des annotations massorétiques placées à la fin de l'ouvrage. Ce titre, qui est excellent parce qu'il répond en tous points au contenu de l'ouvrage, est également celui qu'ont adopté les Alexandrins ; en effet la Bible grecque appelle ce livre *θρῆνοι*. En latin on s'est servi tantôt du terme

[1] Le même passage fait de Rahab la mère de Boaz ; l'A. T. ne fournit aucune base à ce rapprochement, qui soulève une difficulté chronologique et procède sûrement de la tradition juive.

[2] Les ch. 2 et 4 commencent aussi par ce même mot.

Digitized by Google

grec latinisé *Threni*, tantôt de sa traduction *Lamentationes*. Quand ensuite il s'est agi de faire passer cette appellation dans nos Bibles françaises, on a malheureusement conservé le mot qui transcrit servilement l'expression latine, Lamentations, bien que dans notre langue ce vocable ne désigne pas un genre littéraire et que nous possédions des termes techniques tout à fait appropriés. Il en est résulté que, surtout chez ceux qui n'ont pas lu l'écrit biblique en question et qui le connaissent seulement par son nom habituel, une certaine prévention a pris naissance à son égard, et s'est plus injustement encore reportée sur l'auteur que la tradition lui assignait. Si l'on avait pris l'habitude de dire simplement et correctement « le livre des Complaintes » ou « le livre des Elégies », cet inconvénient aurait probablement été évité.

L'ouvrage se compose de 5 poèmes, parfaitement distincts et en même temps très proches parents les uns des autres. Au point de vue de leur structure métrique et strophique, ils figurent au premier rang parmi les œuvres poétiques des Hébreux. Ce n'est pas toutefois qu'ils soient coulés dans le même moule : ils ont chacun ses caractères particuliers. Le ch. **5** est celui qui se différencie le plus des autres[1]. Il contient une prière, ce qui n'est pas le cas des quatre précédents. Ceux-ci ont de plus en commun d'être des acrostiches alphabétiques, comme certains psaumes (**9-10**, **25**, **34**, **37**, **111**, **112**, **119**, **145**), le morceau terminal des Proverbes (**31** 10-31) et, sous une forme incomplète, Nah. **1** 2-**2** 1, 3. Le ch. **5** ne présente pas ce caractère ; toutefois il compte 22 versets, ce qui est le chiffre des lettres de l'alphabet hébreu, en sorte qu'il a du moins ce rapport avec les autres poèmes de compter le même nombre de strophes.

Les quatre premières complaintes sont toutes écrites sur un mode particulier qu'on peut désigner comme étant celui de la *kina*. C'est à Budde qu'appartient le mérite d'avoir reconnu et fait admettre généralement qu'il existait en hébreu

[1] La division en chapitres correspond à la division naturelle en cinq poèmes ; nous pouvons donc dire indifféremment poème, complainte ou chapitre.

Digitized by Google

une structure métrique propre aux poèmes élégiaques. Elle consiste à user alternativement d'un stiche plus long et d'un stiche plus court. On trouve ce mètre spécial dans divers passages poétiques de l'A. T.; il est adopté parfois seulement pour quelques vers, d'autres fois pour des morceaux plus étendus. Dans Lam. **1-4** il est employé de la manière la plus conséquente. Dans les ch. **1**, **2** et **3** la strophe se compose de six stiches[1] dont trois (1, 3 et 5) ont une longueur presque double des trois autres (2, 4 et 6); plus exactement la proportion est celle de 3 : 2. Dans le ch. **4** les strophes ne comptent que quatre stiches, mais à part cette différence la structure est la même. Enfin dans le ch. **5** on ne rencontre pas le mètre de la kina; les stiches sont égaux, et il n'y en a que deux par strophe ou verset.

Dans les ch. **1**, **2** et **4** la première lettre de chacune des vingt-deux strophes constitue l'acrostiche. Le ch. **3** présente à cet égard une construction plus complexe et plus raffinée. En effet, dans chacune de ses vingt-deux strophes, la première lettre du premier, du troisième et du cinquième stiche est la même, et cette lettre est naturellement celle qu'indique la succession de l'alphabet hébreu[2].

Il faut encore noter une curieuse particularité qu'offrent, au point de vue alphabétique, les ch. **2**, **3** et **4** : dans chacun d'eux, l'ordre habituel des lettres hébraïques subit la même modification, par le fait que la strophe commençant par un פ, *pé* (**2** 16, **3** 46-48, **4** 16) précède celle dont l'initiale est ע,

[1] Dans la version Segond, l'arrangement strophique est défectueux pour les ch. **1** et **2**: au lieu d'avoir six vers, les strophes n'en ont que quatre, leur véritable division métrique n'ayant pas été comprise et reproduite par le traducteur. Il est juste de reconnaître que celui-ci avait achevé son œuvre avant que les travaux de Budde eussent été publiés. La version de Reuss et la Bible annotée de Neuchâtel donnent très correctement les strophes de six stiches; vu la date de leur publication, il ne semble pas non plus qu'elles aient pu connaître et utiliser les résultats des recherches de Budde.

[2] La circonstance signalée ci-dessus a influencé le partage et le numérotage des versets du ch. **3**. Quoique les strophes de ce poème aient les mêmes dimensions que celles des ch. **1** et **2**, on les a décomposées en trois versets chacune. Il en résulte que **3** a 66 versets, tandis que **1** et **2** n'en ont que 22; leur longueur est pourtant exactement identique.

Digitized by Google

ayin (2 17, 3 49-51, 4 17)[1]. Cette interversion pourrait-elle être accidentelle? faudrait-il, en d'autres termes, accuser un copiste d'avoir fautivement transposé les strophes en question? Il serait à coup sûr bien extraordinaire qu'il eût pu commettre trois fois la même erreur, et trois fois à la même place; il serait non moins étrange, si la transposition était intentionnelle, qu'il ne l'eût pas opérée aussi au ch. 1. D'ailleurs, ce qui condamne cette hypothèse, c'est que, dans les ch. 3 et 4 tout au moins, l'ordre actuel est impérieusement réclamé par le sens du poème. Dans le ch. 2, on pourrait à la rigueur rétablir l'ordre accoutumé de l'alphabet; dans les deux autres, c'est impossible. Peut-être pourrait-on déjà mieux effectuer au ch. 1 une interversion qui le mettrait en harmonie avec les trois suivants : le fil de la pensée ne se trouverait pas rompu pour cela[2].

§ 363. Après ces remarques relatives à la forme des poèmes que nous étudions, passons à l'examen de leur contenu. Tous se rapportent à une seule et même situation. Jérusalem a été prise, saccagée et détruite; beaucoup de ses habitants ont péri, d'autres ont été emmenés par le vainqueur. La situation est donc clairement décrite; il s'agit de Juda au temps de l'exil, après la catastrophe de 586. Les complaintes ont pour but de dépeindre l'état misérable auquel la nation est réduite, et, tout en reconnaissant la justice du châtiment envoyé par l'Eternel, d'implorer sa miséricorde. Les cinq poèmes traitant le même sujet, il n'est pas aisé de les différencier nettement. Cependant on peut discerner entre eux quelques nuances relativement au point de vue spécial où chacun se place.

Dans le ch. 1 Sion est au premier plan. Le poète la personnifie, « assise solitaire » et « semblable à une veuve ». Ses habitants sont en exil, ses trésors ont disparu, sa gloire

[1] Il en serait de même en français si un acrostiche alphabétique faisait, par exemple, passer la strophe P avant la strophe O.

[2] Aucun des autres poèmes alphabétiques de l'A. T. ne présente la même anomalie que Lam. 2-4. Toutefois il y aurait de bonnes raisons pour l'introduire dans Ps. 34 et dans Prov. 31, dans ce dernier cas en se fondant sur les Septante.

Digitized by Google

est perdue. Ses nombreux péchés (8) sont la cause de son malheur; la colère de l'Eternel l'a atteinte (12). Elle confesse elle-même sa culpabilité (18) et proclame la justice de Dieu. Elle appelle en terminant (21-22) une sévère rétribution sur ses ennemis.

Le ch. 2 met en scène le Seigneur lui-même et décrit son attitude hostile à l'égard de son peuple : « Il a été comme un ennemi, il a dévoré Israël ». Le poète décrit la désolation à laquelle est en proie Jérusalem. Celle-ci est coupable; ses prophètes, au lieu de l'avertir, l'ont trompée; ses ennemis sont dans la joie. Le chant se termine par une prière que Sion adresse au Seigneur, faisant appel à ses compassions.

Le poème du ch. 3 porte un caractère beaucoup plus personnel, au moins en apparence. « Je suis l'homme, est-il dit, qui a vu la misère.... » La plainte est donc placée dans la bouche même du poète, mais il n'en résulte pas qu'il faille y voir l'expression d'expériences purement individuelles; il est plus probable qu'il s'agit ici d'une personnification du peuple et que, par conséquent, la forme adoptée sert à revêtir les sentiments collectifs éprouvés par la nation [1]. Les v. 1-20 dépeignent, par des images variées, la terrible épreuve subie par celui qui parle, épreuve qui lui est venue de l'Eternel. Il est tenté de désespérer, mais, dans son abattement même, il veut encore avoir confiance dans les bontés de l'Eternel qui ne sont pas épuisées (21-23). Puis il montre que l'épreuve est salutaire pour l'homme, lorsqu'elle est supportée avec patience (26-30). En effet (31-39), le Seigneur est compatissant :

> Ce n'est pas volontiers qu'il humilie
> Et afflige les enfants des hommes.

L'injustice ne passe point inaperçue à ses yeux :

> N'est-ce pas de la volonté du Très-Haut que viennent
> Les maux et les biens?
> Pourquoi l'homme vivant se plaindrait-il?
> Qu'il se plaigne de son péché.

[1] On pourrait objecter le v. 14 : « Je suis pour tout mon peuple un objet de raillerie »; mais de nombreux manuscrits hébreux et la version syriaque lisent « pour tous les peuples », et cette leçon mérite d'être prise en sérieuse considération.

Digitized by Google

Suit un appel à rentrer en soi-même, à retourner à Dieu, à confesser ses péchés (40-41). Cette confession, qui commence avec le v. 42, est alternativement à la première personne du pluriel (42-47) et du singulier (à partir de 48), ce qui encourage à voir dans le sujet du discours plutôt une personnification collective qu'une individualité. Le poète, après avoir fait encore un tableau des souffrances endurées (49-54), invoque le secours de Dieu contre ses adversaires : il lui demande de déjouer leurs projets et de les livrer eux-mêmes à l'extermination (55-66).

Tandis que le chapitre précédent s'attache à retracer les souffrances intérieures, les douleurs intimes, les descriptions du ch. **4** portent plutôt sur les côtés extérieurs du désastre dont Jérusalem est la victime. Les diverses classes de sa population sont passées en revue : enfants et nourrissons (4), hommes riches habitués au luxe (5), princes (7-8), mères de famille (10). Tous sont en proie à la faim, à la misère, au mépris. Jérusalem l'inexpugnable a succombé aux efforts de l'ennemi (12). C'est là le fruit du péché de ses prophètes et de ses prêtres, qui ont répandu le sang des justes (13). Maintenant les voilà dispersés (16); nul n'est venu à leur secours (17); l'Oint de l'Eternel lui-même (le roi) a été fait prisonnier (20). Les Edomites ont beau jeu de se réjouir, mais leur tour viendra aussi (21); le chant finit sur une parole d'espérance et de consolation pour Sion (22).

Enfin le ch. **5** contient, comme nous l'avons dit, une prière adressée à l'Eternel, lui exposant en détail le malheur de son peuple (1-18). Notons, au v. 7, un passage caractéristique :

> Nos pères ont péché, ils ne sont plus,
> Et c'est nous qui portons la peine de leurs iniquités.

Mais constatons d'autre part qu'il est dit au v. 16 :

> Malheur à nous, parce que nous avons péché.

La péricope terminale (19-22) supplie l'Eternel de ne pas oublier son peuple, de revenir à lui et de le restaurer.

Cette analyse des cinq poèmes prouve qu'on peut légitimement caractériser le livre des Lamentations en parlant d'une certaine diversité dans l'uniformité. La différence d'un cha-

Digitized by Google

pitre à l'autre porte beaucoup moins sur le fond que sur la forme. Les deux chants qui présentent le plus d'affinité sont **2** et **4**; on est assez généralement d'accord pour leur assigner une même origine. Le ch. **1** par contre, outre qu'il se présente dans d'autres conditions au point de vue de l'ordre des lettres de l'alphabet, diffère d'une façon assez sensible des ch. **2** et **4**. Le ch. **3** a de son côté des allures qui lui sont particulières. Citons entre autres le fait que dans **1**, **2** et **4** chaque strophe forme un petit tout, à part de ce qui précède et de ce qui suit. Dans **3** au contraire, le passage d'une strophe à l'autre est souvent insensible au point de vue de la pensée; en revanche, c'est quelquefois au milieu d'une strophe qu'une idée nouvelle est abordée. Quant au ch. **5**, il est notablement différent des quatre autres; non seulement il n'est pas écrit dans le mètre de la kina, mais il offre encore d'autres caractères qui lui appartiennent en propre.

§ **364**. On le voit, la lecture et l'étude de ces cinq chapitres sont loin de suggérer l'impression qu'il faille les envisager comme l'œuvre d'un seul auteur, sauf pour **2** et **4** qui ont un air de parenté indiscutable. Au reste, le fait même qu'on en vient tout naturellement à rapprocher l'un de l'autre ces deux poèmes constitue par contre-coup une sorte de présomption contre l'hypothèse d'un seul écrivain, auteur du livre en bloc. C'est pourtant là le chemin qu'a pris la théologie traditionnelle. La Bible hébraïque, il est vrai, laisse la question absolument ouverte. Mais il en est autrement de la version alexandrine qui place en tête du livre des Lamentations la phrase suivante [1] :

Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἱερεμίας κλαίων, καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ, καὶ εἶπεν. « Et il arriva, après qu'Israël eut été fait prisonnier et que Jérusalem eut été

[1] On remarquera d'emblée le caractère sémitique que présente la construction de cette phrase grecque; on en trouve plus d'un équivalent dans les Evangiles. Cela ne prouve d'ailleurs pas qu'il faille nécessairement y voir la traduction d'un original hébreu; il suffit d'admettre que, tout en ayant été écrite en grec, la phrase a été pensée dans un idiome sémitique, ou simplement rédigée par un esprit accoutumé aux tournures de l'A. T.

Digitized by Google

rendue déserte, que Jérémie s'assit en pleurant, et qu'il chanta (litt. « complaignit ») cette complainte, et dit. »

La même donnée, concernant Jérémie, se trouve dans le Talmud et dans les anciennes versions, araméenne, syriaque et latine. Logiquement, il en est résulté qu'on a placé le livre des Lamentations à la suite de celui de Jérémie. Une autre conséquence a été que le nom du prophète s'est introduit dans le titre même de l'écrit biblique, tel qu'il figure dans nos versions usuelles. C'est là, il importe de le rappeler, une adjonction qui procède uniquement de la tradition juive et chrétienne et qui ne se fonde sur rien dans l'original hébreu.

Il se pourrait, au surplus, qu'on pût assigner une date encore plus ancienne à cette tradition et découvrir en sa faveur un témoignage antérieur à celui des Septante. Tout dépend, à cet égard, de la manière dont on comprend et interprète un texte des Chroniques (II **35** 25). Ce passage est relatif à la mort du roi Josias. Le narrateur rapporte qu'il « fut enterré dans les sépulcres de ses pères », et que « tout Juda et Jérusalem menèrent deuil sur Josias ». Puis il ajoute : « Et Jérémie fit une complainte sur Josias, et tous les chanteurs et les chanteuses parlèrent sur Josias dans leurs complaintes jusqu'à ce jour, et on en fit (litt. « on les mit comme ») une coutume en Israël, et voici elles sont écrites dans les Complaintes (Kinoth) ». Ce qui est certain, c'est que le Chroniste veut parler d'un recueil, qui, paraît-il, existait de son temps et qu'il semble connaître, recueil contenant, entre autres œuvres de divers chanteurs et chanteuses, une élégie de Jérémie sur Josias [1]. Ce qui est douteux, en revanche, et très

[1] Le texte hébreu n'implique pas nécessairement qu'il n'y eût qu'une complainte de Jérémie sur Josias : le verbe employé (litt. « Jérémie complaignit », sans complément direct) pourrait aussi bien signifier que le prophète composa plusieurs chants élégiaques sur le même sujet. — Au reste, le passage qui nous occupe est obscur ou ambigu sur d'autres points. Ainsi, au lieu d'admettre que chanteurs et chanteuses composèrent à l'envi des complaintes sur Josias, et les joignirent à celle (ou à celles) de Jérémie, on pourrait aussi supposer qu'ils se bornèrent à redire, en toutes circonstances et à propos d'une mort quelconque, le ou les poèmes du prophète. Ainsi encore, on peut se demander ce qui fut érigé en règle ou en coutume en Israël : est-ce de répéter les chants de Jérémie sur Josias, devenus une sorte de

Digitized by Google

controversé, c'est de savoir s'il entendait par là notre livre canonique des Lamentations, ou bien s'il s'agissait pour lui d'un tout autre recueil, dès lors perdu. Saint Jérôme paraît avoir été de l'avis mentionné en premier ; pour lui, l'ouvrage auquel le livre des Chroniques fait allusion n'est autre que le livre biblique des Lamentations, et il interprète en conséquence celui-ci comme se rapportant à la mort de Josias. Ce dernier point constitue en tout cas une erreur : il n'est aucunement question de Josias dans les cinq poèmes que nous possédons, et ils ont trait, tous sans exception, à la situation créée par la ruine de Jérusalem en 586. Si donc Jérôme a raison d'identifier les Lamentations canoniques avec l'ouvrage cité par le Chroniste, celui-ci — la conclusion s'impose, — a commis une erreur en croyant que Josias était le sujet des élégies attribuées à Jérémie.

Plus anciennement que Jérôme, Flavius Josèphe s'était déjà expliqué sur le même sujet. Parlant de la kina de Jérémie sur Josias, mentionnée par le Chroniste, il déclare qu'on la possédait encore de son temps. On pourrait, il est vrai, supposer qu'un document de ce genre, attribué à tort ou à raison à Jérémie, existait au temps de Josèphe et qu'il s'est perdu depuis lors. Mais c'est fort invraisemblable, et il est beaucoup plus naturel d'admettre chez l'écrivain juif la même conception erronée que nous rencontrons chez Jérôme : il voudrait parler du livre canonique des Lamentations et le considérerait comme motivé par la mort de Josias.

Nous sommes, pour notre part, obligé de laisser le problème sans solution positive. Sans doute, le Chroniste peut s'être trompé, il peut avoir cru, comme plus tard Jérôme, et probablement aussi Josèphe, que dans les Lamentations il était parlé de Josias ; la façon dont il cite les Complaintes paraît indiquer qu'il a en vue un recueil très connu. Pourtant, on ne

liturgie funéraire, ou bien est-ce de mentionner le nom de Josias dans toute complainte mortuaire, composée en souvenir de qui que ce fût ? Enfin, qu'est-ce qui est « écrit dans les Complaintes » ? d'autres poèmes que ceux de Jérémie ? Cela est fort possible ; autrement le pluriel employé force à conclure que Jérémie fit plusieurs complaintes sur Josias. On le voit, l'exégèse de ce passage est hérissée de points d'interrogation.

Digitized by Google

saurait exclure l'autre éventualité : il existait peut-être un recueil intitulé les Kinoth et qui renfermait un poème considéré comme l'œuvre de Jérémie et rappelant la mémoire de Josias.

§ **365**. Qu'on adopte sur ce point telle ou telle conclusion, ou qu'on se refuse à trancher la question, on ne saurait en tout cas tirer de la citation du Chroniste une preuve, ni même un indice quelconque en faveur de l'hypothèse traditionnelle qui attribue les Lamentations à Jérémie. Cette attribution procède, selon toute apparence, du besoin instinctif et généralement répandu de sortir de l'anonymat, de mettre un nom d'auteur sur toute œuvre littéraire ou artistique. On se résigne difficilement à ignorer la personnalité à laquelle remonte la composition de quelque chef-d'œuvre ; une statue, un tableau, un poème paraissent — bien à tort — perdre de leur mérite et de leur valeur si l'on n'est pas fixé sur leur origine. De là, la tendance courante à baptiser toute œuvre anonyme du nom d'un auteur plus ou moins probable. Or, pour les Lamentations, il n'y avait guère moyen d'hésiter. La situation que ces chants décrivent est clairement dessinée : il s'agit de la catastrophe qui a mis fin à l'existence autonome du royaume de Juda. Un prophète d'entre les plus grands a été, chacun le sait, le contemporain et le témoin de ce douloureux événement ; il l'a présenté comme un juste jugement, châtiant le péché du peuple ; il a flagellé la conduite des prêtres et des prophètes et blâmé la propension constante à chercher de l'aide au dehors, en Egypte spécialement. Or, les Lamentations se placent sur le même terrain et adoptent la même attitude : quoi de plus naturel, cela étant, que d'y voir une œuvre de Jérémie en personne ? On peut d'ailleurs discerner dans ces cinq poèmes certains termes, certaines locutions et certaines images qu'on rencontre également dans le livre de Jérémie.

Toutefois, un examen plus approfondi fait surgir des difficultés et rend invraisemblable la solution traditionnelle. A côté ou, pour mieux dire, en face des analogies signalées ci-dessus, il est des dissemblances qui l'emportent en importance et en nombre. Elles sont frappantes, en premier lieu, au point

Digitized by Google

de vue de la forme. Un exégète bien connu, Nægelsbach, dont les tendances étaient nettement conservatrices, avait entrepris d'écrire un commentaire sur Jérémie et les Lamentations. Il avait achevé la première et la plus considérable des deux portions de sa tâche, et il aborda les Lamentations, ainsi qu'il l'avoue lui-même, avec la pleine persuasion qu'elles étaient l'œuvre de Jérémie. Mais à mesure qu'il avançait dans leur étude, sa conviction s'ébranlait, et elle finit par céder la place à une conclusion tout opposée. Le commentateur dont nous parlons a soumis la terminologie des Lamentations à un contrôle détaillé et sévère ; il a dressé des tables comparatives de leur vocabulaire et de celui du livre de Jérémie, et il est arrivé à des résultats qui militent fortement contre l'unité d'auteur. Driver, dont on connaît la compétence dans le domaine spécial de l'appréciation linguistique des écrits hébreux, aboutit aux mêmes résultats, et, sur cette base solidement établie, il nous semble légitime de nous prononcer dans un sens contraire à la tradition.

Ajoutons du reste qu'au point de vue du fond, on peut signaler aussi dans les Lamentations certaines particularités qu'on s'étonnerait à bon droit de rencontrer chez Jérémie. Mentionnons la façon dont il est parlé (**4** 20) du roi de Juda, qui ne saurait être autre que Sédécias. Rappelons aussi que Jérémie ne se serait pas classé au nombre de ceux qui regardaient avec espoir du côté de l'Egypte (**4** 17) et que, nulle part dans ses prophéties, il ne lance contre Babylone des imprécations semblables à celles de Lam. **1** 21-22, **3** 59-66. Enfin, si nous cherchons à nous représenter Jérémie après la destruction de Jérusalem, au terme d'un ministère de quarante années, nous pouvons le concevoir s'affligeant sur la chute de sa patrie et prononçant à ce propos des paroles émues comme il y en a dans les Lamentations ; mais ce que, pour ma part, il m'est impossible de lui attribuer, c'est le labeur d'un genre tout spécial que nécessite la composition d'une série d'acrostiches, parmi lesquels il en est un (**3**) d'une ingéniosité exceptionnellement raffinée. Je constate volontiers et avec admiration que la pensée du poète n'a pas eu à souffrir du moule étroit dans lequel il l'a coulée ; mais,

Digitized by Google

étant donné le caractère de Jérémie tel que nous le connaissons, il nous paraît impossible qu'il ait été l'homme pour accomplir un semblable tour de force dans les circonstances où il se trouvait. Puis, à quel moment faudrait-il placer l'élaboration de ces poèmes ? Sur les décombres fumants de Jérusalem ? à Mitspa, aux côtés du gouverneur Guedalia ? dans l'hôtellerie voisine de Bethléhem? après la fuite en Egypte ? Il suffit de faire cette énumération pour constater l'impasse où l'on serait acculé si l'on voulait à tout prix maintenir l'opinion traditionnelle.

Non, Jérémie n'est pas l'auteur des Lamentations. Mais il ne s'ensuit pas qu'il ait été sans influence sur leur composition. Ceux qui les ont écrites se sont inspirés de lui, ils ont été ses disciples et, dans une certaine mesure, ses continuateurs. Voilà la part de vérité que contient la tradition. Si l'on veut grouper les écrits bibliques d'après leurs affinités, les Lamentations trouvent leur place tout naturellement à côté du livre de Jérémie. Pour être complet, je dois ajouter qu'elles ont également puisé à une autre source. Elles ont connu le livre d'Ezéchiel et lui ont fait un certain nombre d'emprunts, ce qui constitue, soit dit en passant, une raison de plus pour les attribuer à d'autres qu'à Jérémie.

Il faut probablement admettre quatre auteurs différents, l'un pour **2** et **4**, un autre pour **1**, un troisième pour **5**, et un dernier, le plus récent probablement, pour **3**. Le second de ces poètes se distingue du premier, entre autres, au point de vue de l'ordre alphabétique qu'il a suivi. Celui du ch. **5** n'emploie pas le même mètre que les autres; en revanche son poème présente, plus que n'importe quelle autre page de la Bible hébraïque, la recherche des désinences assonantes : on peut presque dire qu'il a la préoccupation de la rime. La syllabe qu'il affectionne est *nou ;* il ne la place pas de préférence à la fin des hémistiches. Quant au ch. **3**, qui offre certains indices de postériorité, on lui a quelquefois reproché de n'être qu'une sorte de pastiche, une imitation un peu servile des autres, de manquer d'originalité. Si cette allégation est légèrement fondée, ce n'est en tout cas qu'au point de vue de la forme. Pour le fond ce poème a quelque chose

Digitized by Google

d'élevé et de profond qui lui appartient en propre, et il me semble qu'on doit lui attribuer une très grande valeur.

D'une façon générale, les Lamentations font ressortir avec force certaines vérités morales et religieuses. Elles traduisent d'une manière expressive les sentiments d'humiliation, de repentance et de confiance en Dieu qui animent une nation soumise à l'épreuve. Par la force même des choses, elles se meuvent dans un cercle restreint d'idées, et n'élargissent pas nos connaissances de théologie biblique. Mais elles fournissent une lecture intéressante et fortifiante pour les affligés, et leur mérite littéraire et poétique les place à un rang éminent parmi les écrits lyriques que nous ont laissés les Hébreux.

IV. L'Ecclésiaste.

§ **366.** Il est deux livres bibliques dont les noms sont sans cesse rapprochés l'un de l'autre : l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques. En effet, extérieurement parlant, ils occupent une position analogue. Dans nos Bibles, ils figurent côte à côte ; dans l'A. T. hébreu ils sont tous deux au nombre des Meguilloth. A propos de l'un comme de l'autre le nom de Salomon est prononcé. Enfin chacun d'eux est unique en son genre dans le recueil biblique et leur admission définitive au nombre des écrits sacrés a soulevé les mêmes incidents. Mais, pour peu qu'on les envisage en eux-mêmes, on constate au contraire le plus éclatant de tous les contrastes. Le Cantique est exclusivement consacré à décrire l'amour, avec les joies et les tribulations qui s'y rattachent ; le doute, l'angoisse, la souffrance, le péché lui sont inconnus. L'Ecclésiaste en revanche a reconnu et proclame l'inanité des jouissances et promène sur l'univers un regard mélancolique et découragé.

Nos Bibles classent l'Ecclésiaste parmi les livres « poétiques », et l'adjoignent ainsi à Job, aux Psaumes, aux Proverbes et au Cantique. Or, autant ces quatre livres-là méritent d'être considérés comme des poèmes ou des recueils de poésies, autant l'Ecclésiaste appartient à un genre différent. En fait, il eût fallu créer à son usage exclusif une division

Digitized by Google

à part dans la Bible. On ne pouvait évidemment le ranger ni parmi les livres de la loi, ni parmi les écrits historiques et prophétiques. Que pouvait-on donc en faire? Comme à beaucoup d'égards il se rapproche du livre des Proverbes, on l'a placé dans son voisinage immédiat; le nom de Salomon a également été une raison pour l'associer au Cantique. Il forme donc, avec les deux ouvrages en question, ce qu'on a quelquefois appelé le « groupe des écrits salomoniques ». Mais il importe de se rappeler que ce soi-disant livre poétique est écrit en prose; rarement, et d'une façon purement occasionnelle, le style de l'écrivain emprunte en quelque mesure la forme extérieure de la poésie hébraïque, le parallélisme (voir par exemple **7** 8, **10** 20, etc.)[1].

En hébreu le titre du livre est *Kohéleth*. Plus exactement, ce mot désigne le personnage dans la bouche duquel sont placés les discours et les sentences qui constituent l'ouvrage. Et l'on ne peut pas se méprendre sur son identité: il ne peut s'agir que de Salomon. En effet, dès la première ligne (**1** 1) nous lisons: « Paroles de Kohéleth, fils de David, roi à Jérusalem ». Un peu plus bas (**1** 12) Kohéleth parle de lui-même comme ayant été « roi sur Israël dans Jérusalem ». Et les descriptions du ch. **2** contiennent des allusions manifestes à Salomon. D'autre part, il est telle expression, employée par l'écrivain, qui laisse voir qu'il s'agit ici d'une simple fiction littéraire. Ainsi, avant tout, dans ce même passage **1** 12, le verbe est au passé: « Moi, Kohéleth, j'ai été roi dans Jérusalem ». Cette manière de parler implique en hébreu la cessation de l'état de choses décrit. Cela est si vrai, et les rabbins l'ont si bien senti, qu'une légende a pris naissance pour expliquer ce passage sans renoncer à la salomo-

[1] Dans une brochure récemment parue, *Die Metrik des Buches Kohelet*, Fribourg (Suisse) 1904, le professeur V. Zapletal soutient la thèse intéressante que l'Ecclésiaste est écrit d'après certaines règles de métrique. Sans contester la justesse de cette observation, j'estime que, même si elle est reconnue exacte, l'Ecclésiaste n'en demeurera pas moins très différent de ce que l'on entend par « livres poétiques », soit au sens général de ce terme, soit au sens spécial qu'on lui donne en parlant des écrits bibliques. — Voir aussi, du même auteur: *Das Buch Kohelet*, Fribourg (Suisse) 1905, commentaire publié durant l'impression du présent ouvrage.

Digitized by Google

nicité réelle du livre. On racontait chez les juifs que Salomon avait été, à titre de châtiment, momentanément dépossédé de son trône, qu'un ange ayant pris sa ressemblance s'y était assis à sa place, et que le monarque déchu et méconnu avait pu s'écrier tristement: « J'ai été roi... » Plus tard, ajoutait-on, il était rentré en grâce auprès de Dieu et avait recouvré sa puissance. Cette narration, précisément en raison de son caractère imaginaire, témoigne très fortement en faveur du sens à donner au passage de l'Ecclésiaste. Il faut encore remarquer qu'à partir du ch. **3** l'auteur cesse en fait de s'identifier avec Salomon: il n'assume ce rôle que dans les premières pages de son livre[1]. Comme nous le verrons plus tard, l'hypothèse d'une composition de l'Ecclésiaste par Salomon en personne est absolument insoutenable: le contenu de l'ouvrage s'y oppose, et la langue dans laquelle il est écrit constituerait à elle seule une objection insurmontable.

En revanche, on s'explique aisément que l'auteur du livre ait choisi Salomon pour placer dans sa bouche les pensées et les sentiments qu'il voulait exprimer. C'était un usage assez répandu, à l'époque où l'Ecclésiaste a été composé, que d'attribuer la paternité d'un ouvrage à tel personnage célèbre des temps passés. Or, quelle figure historique se prêtait mieux que Salomon au rôle que voulait lui faire jouer l'auteur de notre livre? Sa sagesse était proverbiale, sa richesse également; il avait exercé l'autorité royale et accompli de grands travaux; au point de vue religieux et moral, sa biographie, telle qu'on la connaissait, renfermait des éléments disparates; bref, sa personnalité répondait admirablement au but que se proposait l'écrivain.

§ **367**. C'est donc certainement le roi Salomon qui est mis en scène sous le nom de Kohéleth; mais l'emploi de ce terme n'en demeure pas moins une énigme. A l'époque où l'on croyait encore à la possibilité d'attribuer le livre à Salomon

[1] Là même il ne se montre pas préoccupé de sauvegarder les apparences jusque dans le moindre détail. En effet, il parle (**1** 16; comp. **2** 7, 9) de « tous ceux qui ont régné avant moi sur Jérusalem ». Or David seul s'est trouvé dans ce cas, à moins qu'on ne veuille supposer, en désespoir de cause, qu'il s'agit ici des rois jébusiens.

Digitized by Google

lui-même, on n'arrivait pas à expliquer pourquoi il lui avait plu de substituer à son propre nom une désignation mystérieuse. Au temps actuel, où l'on envisage le personnage de Salomon comme étant fictivement mis en avant par un écrivain très postérieur, on n'est guère moins embarrassé. Sans doute on comprend un peu mieux la substitution d'une sorte de pseudonyme transparent au nom véritable de l'auteur supposé. Mais on ne justifie pas par là le choix du mot Kohéleth plutôt que de tout autre. Que signifie en effet ce terme? C'est le participe actif d'un verbe hébreu [1] qui signifie convoquer une assemblée, et par extension la présider et lui adresser un discours [2]. Ainsi l'ont compris les Septante, qui ont adopté, pour traduire Kohéleth, le mot *Ἐκκλησιαστής* (Ecclésiaste), dérivé du mot *ἐκκλησία*, assemblée, dont nous avons fait église. La Bible latine s'est approprié cette dénomination et, à sa suite, les versions modernes en ont fait autant, du moins en français et en anglais; en allemand, on dit *der Prediger*, le prédicateur.

Seulement, cette interprétation, quelque bien fondée qu'elle puisse être, ne réussit en rien à nous faire comprendre le choix de ce terme, qui ne cadre ni avec la personnalité de Salomon, ni avec le contenu de l'ouvrage. Si l'on voulait à tout prix désigner Salomon sous un nom conventionnel, il semble qu'il aurait été aisé de trouver maints titres ou qualificatifs en accord avec son rôle historique comme roi, comme juge, comme sage, comme poète, etc. Mais pourquoi en faire un « convocateur » d'assemblée, ou un président, ou un orateur? Et si, d'autre part, on examine le livre qui porte ce titre embarrassant, on s'aperçoit bien vite qu'il n'y est aucunement question d'une assemblée quelconque, non plus que d'un

[1] J'ai eu l'occasion plus haut (I, p. 151) de citer un autre dérivé de ce même verbe, à savoir le mot *qahal*, assemblée. Conformément aux règles de la transcription, je l'ai orthographié par *q*; je devrais de même transcrire Qohéleth, mais l'usage d'écrire Kohéleth est trop répandu pour que je puisse y contrevenir. Ce n'est du reste pas la seule fois que je me trouve contraint de commettre une inconséquence de ce genre.

[2] Le mot latin *concio* et ses dérivés, *concionari*, *concionator*, ont une série de sens quelque peu analogues à ceux du verbe hébreu en question.

Digitized by Google

homme chargé de la réunir et de discourir dans son sein. Les réflexions variées, les maximes, les paradoxes et les boutades qui remplissent les pages de l'Ecclésiaste ne font nullement penser à une prédication et à un prédicateur. Ainsi, la traduction du terme hébreu peut être exacte : elle ne fait pas avancer d'un pas la solution du problème.

D'ailleurs, et c'est une complication de plus, Kohéleth est une forme féminine et non pas masculine. Tout ce que nous venons de dire sur « celui » qui convoque, préside, ou prêche, devrait donc être entendu de « celle » qui remplit ces fonctions. Cela étant, la difficulté soulevée par le mot Kohéleth, comme appellation de Salomon, se trouve encore accrue. On a cherché divers moyens d'y obvier. On a signalé deux noms propres d'hommes, cités dans l'A. T. et qui présentent exactement la même forme que Kohéleth : Sophéreth et Pokéreth (Esdr. **2** 55, 57, Néh. **7** 57, 59). On a fait remarquer que dans les langues sémitiques le féminin s'emploie parfois pour exprimer qu'une notion est conçue au superlatif : Kohéleth serait ainsi le prédicateur modèle, le prédicateur par excellence. Ou bien encore on a soutenu qu'il s'agissait de la sagesse (mot féminin en hébreu), personnifiée par Salomon et à laquelle se rapporterait le qualificatif Kohéleth. Ces diverses observations ne font pas disparaître l'obstacle. Que des hommes aient réellement porté des noms féminins, ce fait n'est pas sans analogie et on peut le comprendre, surtout au temps où les noms présentent encore un sens intelligible pour tous et participent de la nature des surnoms ou sobriquets ; mais quand il s'agit d'une appellation artificielle le cas est tout autre. L'arabe fournit des exemples de substantifs féminins servant à désigner la quintessence ou le maximun d'une qualité ; en hébreu, il n'y a pas d'exemple d'expression ainsi formée, et, dans le cas particulier qui nous occupe, on en discernerait malaisément la raison d'être ; de plus un participe féminin n'est pas tout à fait la même chose qu'un substantif féminin. Enfin, c'est une tentative forcée et malencontreuse que de vouloir introduire la sagesse comme sujet parlant dans l'Ecclésiaste : on ne peut se représenter la sagesse prononçant les paroles de **1** 13-18, encore moins celles de **2** 1-11. Et

Digitized by Google

comment pourrait-elle se dire « fils de David » et « roi d'Israël » ?

Il faut noter du reste que, si Kohéleth est un mot de forme féminine, il est traité comme un masculin dans la construction des phrases : les verbes qui ont ce mot pour sujet sont au masculin, à l'exception d'un seul passage (7 27), où une erreur, facile à rectifier (d'après 12 10), paraît s'être glissée dans le texte hébreu.

Pour ma part, j'estime depuis longtemps — et c'est aussi l'opinion soutenue par Renan (1882), — que pour se rendre compte du terme Kohéleth, il faut faire totalement abstraction du sens qu'il a en hébreu et s'attacher uniquement aux lettres qui le composent, indépendamment de toute vocalisation : K, H, L, T. Les Juifs paraissent avoir pris un plaisir extrême à certaines opérations cryptographiques, tenant de la nature de l'anagramme et consistant à remplacer les lettres d'un nom par d'autres lettres correspondantes, en vertu d'une combinaison, d'un artifice convenu à l'avance. Tantôt ils se fondaient pour cela sur la valeur numérique des consonnes de l'alphabet : additionnant les lettres d'un mot ils lui en substituaient un autre donnant le même total [1]. Tantôt ils disposaient l'alphabet de deux façons différentes et parallèles et remplaçaient telle lettre de la série normale par la lettre correspondante dans l'autre série [2]. Il faut avouer que ni l'un ni l'autre de ces deux systèmes n'a donné jusqu'à ce jour la clé du mot KHLT. Toutefois, comme Salomon s'écrit également en hébreu avec quatre lettres (SLMH), il est permis de croire qu'on trouvera quelque jour le mot de l'énigme. Quant au fait que les quatre consonnes KHLT ont reçu une vocalisation, et cela sous la forme Kohéleth, c'est tout à fait con-

[1] Ce procédé a reçu dans la littérature rabbinique le nom de *guematria*, et plus spécialement de guematria numérique. Apoc. 13 17-18 en fournit un exemple ; les écrits du judaïsme postérieur en renferment beaucoup d'autres. Quant à l'A. T., il est possible, mais non certain, qu'il en contienne quelques traces.

[2] Par extension, on fait aussi rentrer ce genre d'opérations dans la guematria, sous le nom de guematria permutative. La Bible en offre deux exemples dans Jér. 25 26 et 51 1,41. Comp. plus haut, I, p. 484, n. 1, et p. 498, n. 1.

Digitized by Google

forme aux usages juifs ; les faits analogues abondent dans la littérature rabbinique et dans la terminologie grammaticale.

§ **368**. Il est extrêmement difficile d'établir une division rationnelle du livre de l'Ecclésiaste. La nature même de l'ouvrage est telle qu'on ne peut pas y discerner de coupures nettement marquées. Si donc nous essayons d'en partager le contenu en quelques parties distinctes, nous n'avons pas la prétention de reproduire ainsi les intentions de l'auteur. Celui-ci est certainement demeuré étranger à toute préoccupation de ce genre : il a écrit ses pensées sans songer à les grouper d'une façon déterminée.

Au début, nous lisons le titre ou suscription, dont nous avons déjà parlé (**1** 1). A sa suite vient un morceau très important qui sert d'exorde à l'ouvrage (2-11). Kohéleth y expose à grands traits le problème qui, entre tous, le préoccupe et le tourmente. Il l'exprime en poussant tout d'abord (2) son exclamation favorite : « Vanité des vanités, tout est vanité ». Cette parole revient et revient encore, comme un mélancolique refrain, dans toute la suite du livre, tantôt dans des termes identiques (**12** 10), tantôt sous une forme abrégée (**1** 14, **2** 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26, **3** 19, **4** 4, 7, 8, 16, **5** 9, **6** 2, 9, 11, **7** 6, **8** 10, 14, **11** 8, **12** 2). Mais Kohéleth ne se contente pas de donner ainsi essor à ses impressions ; il formule d'une façon plus positive, plus précise (3) la question qui l'agite et à laquelle il cherche à répondre : « Quel bénéfice y a-t-il pour l'homme dans tout le labeur qu'il accomplit sous le soleil ? » Voilà le point capital, le thème fondamental du livre : c'est le problème du *yitron*, c'est-à-dire de l'excédent, du bénéfice ou du profit qui subsiste en fin de compte et qui constitue un gain réel. Existe-t-il ou n'existe-t-il pas ? Telle est la question que Kohéleth se pose. Par des analogies tirées du domaine de la nature (4-8) et de l'histoire (9-11), il est porté à conclure négativement. Toutefois, il ne se laisse pas aller à cette impression première : il veut procéder par voie expérimentale et essayer par divers moyens d'aboutir à un résultat positif.

Digitized by Google

Première partie : 1 12-3.

A : **1** 12-18. Le premier moyen dont Kohéleth a fait l'essai, c'est la sagesse, la science : il a beaucoup étudié et observé et, tout bien considéré, il a vu que tout est vanité et poursuite de vent[1].

B : **2** 1-11. Il s'est tourné d'un autre côté : il a recherché la jouissance. Son faste et son opulence ont été sans bornes, il ne s'est rien refusé; mais, quoiqu'il avoue avoir pris un certain plaisir à tout cela (10), il n'en arrive pas moins, en dernière analyse, à redire : Vanité et poursuite de vent! point de « yitron » sous le soleil.

C : **2** 12-23. Rapprochant l'une de l'autre la sagesse et la folie, qu'il connaît toutes deux pour s'y être adonné tour à tour, Kohéleth les compare entre elles et pèse leurs avantages respectifs. A certains égards le sage semble l'emporter sur l'insensé, mais en fait « ils ont l'un et l'autre un même sort » (14). « Le sage meurt aussi bien que l'insensé » (16), tout est vanité et poursuite de vent (17). Passe encore si le sage était sûr d'avoir un héritier digne de lui ; mais le contraire arrive souvent. Les jours de l'homme ne sont que douleur (23) : Vanité, vanité!

D : **2** 24-**3** 8. En résumé, Kohéleth en vient à déclarer qu'il n'y a qu'à manger, à boire et à jouir. « Cela aussi, dit-il, vient de la main de Dieu. » L'homme agréable à Dieu l'emporte sur le pécheur ; mais cela encore est vanité et poursuite de vent. Cette conclusion peut paraître ici surprenante et immotivée, mais Kohéleth la justifie à sa manière en affirmant qu'il y a un temps pour tout et en développant ce thème au moyen de nombreux exemples. La conclusion à tirer de ce morceau, c'est que rien n'a une valeur absolue et permanente ; suivant les circonstances les choses les plus désagréables, les plus pénibles même ont leur raison d'être.

E : **3** 9-22. Kohéleth pose de nouveau sa question fondamentale : Quel bénéfice y a-t-il pour celui qui travaille? Pour

[1] Cette locution « poursuite de vent » se trouve 7 fois associée à « vanité » (**1** 14, **2** 11, 17, 26, **4** 4, 16, **6** 9) et 2 fois seule (**1** 17, **4** 6).

Digitized by Google

y répondre il fait intervenir Dieu. Si l'homme a quelques jouissances ici-bas, c'est un don de Dieu (13). Kohéleth s'incline devant la puissance divine (14-15). Même en présence des injustices, il proclame que Dieu jugera le juste et le méchant (17). Mais, aussitôt après cette déclaration, il est entraîné à assimiler l'homme à la bête : ils ont même souffle et même sort, l'avantage de l'homme sur la bête est nul, car tout est vanité (18-19). Il semble qu'au temps de Kohéleth on pensait que « le souffle des fils de l'homme monte en haut » et que « le souffle de la bête descend en bas dans la terre » ; mais Kohéleth déclare qu'on n'en sait rien (21). Tout va dans un même lieu, tout retourne à la poussière (20).

Seconde partie : 4-6.

Jusqu'ici, c'est-à-dire dans les ch. **1-3**, on peut discerner un certain ordre, un enchaînement des idées, un thème principal autour duquel se groupent d'une façon plus ou moins rigoureuse les réflexions de l'auteur. Les ch. **4-6** n'offrent même plus l'apparence d'un plan et d'un groupement quelconques. Il faut donc les traiter comme une succession de maschals détachés, indépendants les uns des autres, à la façon de Prov. **10** ss., avec cette différence toutefois que la forme poétique du distique rythmé fait défaut.

Kohéleth commence par plaindre les opprimés ; plus heureux, dit-il, sont les morts que les vivants, plus heureux encore ceux qui ne sont jamais nés (1-3). Il déplore la jalousie des hommes entre eux (4), blâme à la fois l'oisiveté complète et le travail excessif (5-6), et s'étonne de voir un homme peiner sans trêve alors qu'il n'a aucun proche parent (7-8).

Dans la péricope 9-12, il fait valoir la supériorité de l'association à deux sur l'isolement. Dans la suivante (13-16) il énonce sa préférence pour un jeune homme pauvre et sage comparé à un roi vieux et imbécile ; toutefois il met en garde contre toute prévision trop optimiste à propos des monarques futurs.

Abordant les relations de l'homme avec Dieu, il pose certaines règles concernant la fréquentation du temple (17), la

Digitized by Google

prière (5 1-2) et les vœux (3-6). Sur tous ces points, il recommande de faire plutôt moins que plus ; avant tout il ne faut pas faire de zèle.

Kohéleth ne s'étonne point en voyant régner l'injustice ; elle lui paraît inévitable (7-8). Il constate aussi que l'abondance des richesses ne rassasie pas leur possesseur (9-11). Parfois il arrive qu'une fortune se perde et que l'héritier présumé se trouve frustré de tout (12-16). Il revient ensuite (17-19) à une pensée déjà énoncée plus haut (3 12-13): il faut jouir, dit-il, c'est là un don de Dieu. Mais il se peut que la mort intervienne soudain et alors c'est un étranger qui profite des biens du défunt (6 1-2). L'important, c'est de jouir de ce qui est bon; la vie d'un homme n'a aucune valeur s'il ne se rassasie de bonheur ; sans cela mieux vaudrait n'être pas né (3-6 ; comp. 4 3). Malheureusement l'homme est insatiable ; ce qu'il possède ne le satisfait jamais, il désire autre chose, et nul ne connaît l'avenir. En somme, vanité et poursuite de vent ! (7-12).

Troisième partie : 7-9 10.

§ **369.** Ici les maschals sont réunis par groupes. Une première péricope (7 1-7) énonce une série de jugements comparatifs, au moyen de la formule : « Mieux vaut.... » Leur tendance générale est de présenter la vie sous un jour sérieux, passablement sombre. En présence des difficultés, l'auteur recommande la patience, l'acceptation soumise des biens et des maux (8-14) : « Au jour du bonheur, sois heureux, et au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un comme l'autre » (14).

Kohéleth ne croit pas que nécessairement le juste soit heureux et le méchant malheureux : son expérience lui a démontré le contraire (15). A cette remarque il joint l'étrange conseil de n'être ni trop juste, ni trop sage, ni trop injuste, ni trop insensé (16-17). C'est pour lui la meilleure manière de craindre Dieu (18). Il n'y a du reste ici-bas ni justice parfaite (20), ni sagesse complète (23 ss.). Soudain, à propos de sagesse et de folie, l'Ecclésiaste lance un trait véhément

Digitized by Google

contre « la femme dont le cœur est un piège et un filet, et dont les mains sont des liens » (26). Le résultat de ses recherches sur ce point se résume ainsi pour lui : « J'ai trouvé un homme entre mille, mais je n'ai pas trouvé une femme entre elles toutes » (28). D'autre part, il énonce cette autre conclusion : « Dieu a fait les hommes droits, mais ils ont cherché beaucoup de détours » (29).

Après une phrase louangeuse à l'adresse des sages et de la sagesse (**8** 1), Kohéleth parle des devoirs d'obéissance à l'égard du roi (2-4). Puis, généralisant, il parle du jugement et de la mort (5-8). Il médite sur le sort des méchants et des hommes droits, et revient à une pensée déjà exprimée : « Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu » (9-13). Il reprend le sujet déjà touché dans **7** 15, le destin des justes et des méchants (14), et affirme une fois de plus qu'il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger, à boire et à se réjouir (15 ; comp. **2** 24, **3** 12-13, **5** 17). Il est inutile de chercher l'explication de ce qui se passe sous le soleil : le sage lui-même n'y peut parvenir (16-17). Tous les hommes ont le même sort. Il faut profiter de la vie pendant qu'elle dure : « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » (**9** 1-6). Le mieux est donc de manger et de boire gaîment, de jouir de la vie avec la femme que l'on aime, bref de faire usage de toutes les ressources disponibles ; dans le séjour des morts il n'y aura plus rien (7-10.)

Quatrième partie : 9 11-11 6.

Après avoir traité les plus graves problèmes de l'existence humaine, Kohéleth ajoute quelques sentences sur des sujets relativement moins importants, et donne à ses propos une forme qui se rapproche parfois de l'anecdote. Il montre l'influence prépondérante des circonstances fortuites (**9** 11-12) ; l'ingratitude que rencontre l'homme de mérite (13-15) ; le pouvoir que possède un seul méchant de détruire beaucoup de bien (16-18) ; la folie l'emportant sur la sagesse (**10** 1-4) et occupant les plus hauts postes (5-7) ; le travail et l'effort aboutissant souvent à un échec (8-11). Malgré tout cela, Kohéleth ne cesse pas de faire cas de la sagesse ; il condamne

Digitized by Google

les bavardages des insensés (12-15). Il compare les pays mal gouvernés à ceux qui jouissent d'un roi et de princes dignes de leur position (16-19); il recommande la prudence dans les paroles (20).

Celui qui veut réussir ne doit pas craindre de courir des risques : il faut agir, et attendre patiemment l'issue des événements (**11** 1-6).

Conclusion : 11 7-12 10.

Il n'est pas surprenant qu'après avoir tourné et retourné son sujet et l'avoir examiné sous toutes ses faces, Kohéleth éprouve quelque embarras à conclure. Il a reconnu et présenté à ses lecteurs les avantages et les inconvénients de l'existence; il a bâti, démoli, reconstruit, etc. Que reste-t-il en fin de compte? y a-t-il un « yitron » pour l'homme?

Somme toute « la lumière est douce et il est agréable aux yeux de voir le soleil » (**11** 7). Il faut donc jouir du présent (8); le jeune homme surtout doit profiter de sa jeunesse, mais sans perdre de vue le jugement et en se souvenant de son créateur (**12** 1-3a). Assez tôt viendra la vieillesse (3b-9); l'auteur en fait une description imagée, pittoresque, un peu recherchée toutefois, au terme de laquelle il répète son exclamation : « Vanité des vanités, tout est vanité » (10).

Epilogue : 12 11-16.

Les quelques versets qu'il reste à examiner, et qu'on appelle couramment l'épilogue de l'Ecclésiaste, diffèrent de tout le reste du livre en ceci qu'ils ne sont pas placés dans la bouche de Kohéleth, mais qu'ils contiennent une sorte de témoignage rendu à ce personnage; il serait exagéré de donner à ces quelques lignes le nom de biographie, mais c'est pourtant bien une courte caractéristique de l'auteur. Kohéleth y est présenté comme un sage, un docteur, un collectionneur de sentences; il a voulu écrire des paroles agréables, mais aussi des paroles de vérité, empreintes de droiture. Le lecteur est invité à tirer instruction du précieux

Digitized by Google

recueil placé sous ses yeux. On le lui recommande en ajoutant la remarque qu' « on ne finirait pas si l'on voulait faire un grand nombre de livres », et que « beaucoup d'étude est une fatigue pour le corps ». Puis, revenant au thème principal du livre, l'épilogue en résume la portée dans ce précepte: « Crains Dieu et observe ses commandements », et y rattache la perspective du jugement.

§ **370.** L'Ecclésiaste est écrit dans un hébreu très particulier, sans analogue dans le reste de l'A. T. Il offre, dit Segond[1], « un style pénible, rampant, fourmillant d'irrégularités; on dirait presque une lutte avec la langue déjà morte ». Le vocabulaire de l'Ecclésiaste présente à son tour les mêmes caractères particuliers : les néologismes et les araméismes foisonnent. Quant à la construction, elle est si lourde, si embarrassée qu'on en retire l'impression d'un écrivain se servant d'une langue savante qui n'est plus celle qu'il parle d'ordinaire. Qu'on prenne les écrits bibliques dont la langue présente les plus nombreux indices de postériorité, les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther, Daniel: l'Ecclésiaste leur ressemble à beaucoup d'égards au point de vue linguistique; mais il s'en distingue également par le fait que chez lui la décadence de l'hébreu est encore beaucoup plus accentuée. Il se rapproche ainsi, par beaucoup de particularités, de la Mischna, la partie la plus ancienne du Talmud. Le texte original du Siracide, qu'on a récemment retrouvé et qui date du début du IIe siècle av. J.-C., est écrit dans un hébreu moins détérioré que l'Ecclésiaste. Il n'est pas un hébraïsant qui n'admette l'impossibilité d'attribuer à la rédaction de l'Ecclésiaste une date antérieure à l'exil. Même parmi les partisans les plus intransigeants de la mosaïcité du Pentateuque, de l'unité du livre d'Esaïe, de la davidicité d'un grand nombre de psaumes, de la salomonicité des Proverbes et du Cantique, la plupart reculent quand il s'agit d'imputer à Salomon la composition de l'Ecclésiaste. La tradition est donc nettement abandonnée, l'argument tiré de la langue suffit à la faire rejeter. D'autres raisons encore, comme nous le ver-

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses*, IV, p. 178.

Digitized by Google

rons plus loin, viennent compléter cette démonstration. Mais, pour nous en tenir ici au point de vue linguistique, nous ne nous bornerons pas à constater que l'Ecclésiaste ne saurait être antérieur à l'exil ; nous devons aller plus loin et affirmer que sa composition est certainement postérieure à l'époque d'Alexandre, et même probablement une œuvre du IIe siècle av. J.-C.

Si l'on envisage le fond de l'ouvrage, l'appréciation basée sur sa forme se trouvera corroborée. L'Ecclésiaste, pour peu qu'on le compare avec la généralité des écrits bibliques au point de vue religieux et moral, révèle chez son auteur un état d'âme que nous ne rencontrons nulle part ailleurs. Il est légitime de penser que les préoccupations favorites de Kohéleth subissent le contre-coup des circonstances au milieu desquelles il vit et qu'elles reflètent dans une certaine mesure la vie intellectuelle de son temps. Or, quand on examine la nature des problèmes abordés et la façon dont ils sont traités, on s'aperçoit combien on est éloigné des temps où la piété juive avait encore quelque chose de jeune et de conquérant.

Prenons un exemple. Les souffrances des justes, ayant pour contre-partie la prospérité des méchants, voilà une grave question qui a embarrassé et même tourmenté la conscience des croyants en Israël. Il en est parmi eux — voir plusieurs psaumes et certains passages des Proverbes, — qui n'ont pas vu ou qui n'ont pas voulu voir la réalité sur ce point, et qui ont affirmé, comme une règle constante, que le juste était heureux et l'impie malheureux. Cette assurance fait honneur à leur foi en la justice suprême plus qu'à leur perspicacité : ils ont transformé en loi et en fait ce qui n'était qu'un postulat de leur esprit. D'autres — et c'est le cas du poète auquel nous devons le livre de Job, — ne se sont pas dissimulé le douloureux problème. Ils en ont souffert, ils se sont débattus contre l'évidence, et s'il leur a été impossible d'aboutir à une solution qui satisfît à la fois leur cœur et leur raison, ils se sont du moins réfugiés sur le terrain pratique et ont maintenu, comme étant la seule attitude admissible pour un croyant, la soumission, la patience et la con-

Digitized by Google

fiance. Kohéleth, quand il se trouve aux prises avec la même difficulté, ne trahit ni émotion, ni inquiétude. Il constate que les choses se passent ainsi, et que sans doute c'est là un mal, une circonstance fâcheuse. Mais il ne s'en afflige pas autrement, et l'on ne peut même se défendre d'un léger soupçon à son égard : si, comme homme, il déplore les injustices régnantes, n'éprouve-t-il pas au fond, comme penseur, une sorte de satisfaction à pouvoir enregistrer une nouvelle confirmation de sa thèse favorite?

Cette impression qu'on ressent à la lecture de l'Ecclésiaste ne se restreint pas à tel ou tel point isolé ; elle ressort de l'ouvrage dans son ensemble et de chacune de ses parties. Pour quiconque est familier avec les livres de l'A. T., l'esprit qui anime Kohéleth a quelque chose de nouveau, d'inconnu, d'étranger au judaïsme. On a la sensation d'un vent froid, soufflant du dehors et passant tout à coup sur la terre d'Israël, sur la patrie des prophètes et des psalmistes. Il est naturel de se demander à quelle époque un pareil phénomène a pu se produire et d'où a pu venir cette influence mystérieuse. Il n'existe aucun indice historique d'une semblable action exercée sur le judaïsme par la vieille Egypte, la Babylonie ou la Perse. Seule, l'invasion de la civilisation grecque a amené dans le monde oriental un changement assez grand pour que l'hébraïsme à son tour en ait été atteint. On peut même préciser davantage et retrouver dans le livre de l'Ecclésiaste la trace des préoccupations philosophiques et théologiques qui agitaient l'hellénisme. Ce n'est pas qu'on puisse ranger son auteur sous le drapeau de l'une ou de l'autre des écoles en faveur dans le courant du IIe siècle ; leurs idées ne se sont pas imposées à lui d'une façon systématique et sa pensée n'a pas été déterminée dans un sens particulier par leurs enseignements. Mais il s'est trouvé entraîné, par toute l'agitation contemporaine des esprits, à poser des questions et à soulever des objections, en un mot à déployer un sens critique étranger aux habitudes de sa race.

C'est donc un Juif qui a subi l'influence du milieu ambiant, de la civilisation grecque. Avec cela, il est resté juif, profondément juif. A beaucoup d'égards, sans doute, il diffère

Digitized by Google

de ses compatriotes, de ses coreligionnaires. Il peut sembler qu'il y ait un abîme entre lui et les représentants habituels de sa foi et de sa race. Que l'on personnifie le judaïsme dans ses prophètes les plus illustres ou dans ces croyants humbles et fidèles qui formaient la masse et la moyenne de la nation, on est en apparence bien loin de Kohéleth [1]. Pourtant, quand on étudie de plus près le livre étrange dans lequel ce dernier nous communique ses réflexions, on discerne ou plutôt encore on sent quelle profonde empreinte a laissée sur lui la religion de ses pères. C'est même là, nous semble-t-il, ce qui caractérise l'Ecclésiaste, ce qui donne la clé de cette figure énigmatique et d'aspect contradictoire. En lui, il y a pour ainsi dire deux hommes. Son penchant est de douter ; son tempérament d'une part, les influences extérieures d'autre part, tout le pousse à poser des points d'interrogation et à émettre des solutions négatives. Il ne se berce point d'illusions, il ne se nourrit point de vaines espérances. Il voit les choses telles qu'elles sont ; il ne porte pas de lunettes roses. Il ne manque pas d'équité : les beautés et les laideurs, les vertus et les vices, la sagesse et la folie existent côte à côte à ses yeux. Malheureusement, une sombre perspective domine tout le tableau : la mort vient tôt ou tard mettre fin à toute jouissance, et après la mort c'est le néant, ou du moins l'incertitude absolue. Donc tout est vanité et poursuite de vent. Cependant, ce douteur incorrigible, ce sceptique, ce pessimiste croit en Dieu. Les seuls biens qu'il vaut la peine de désirer et de savourer ici-bas sont un don de Dieu. Il vaut mieux, à tous égards, être du nombre de ceux qui sont agréables à Dieu que d'être classé parmi les pécheurs. Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu ; il n'est pas pour le méchant parce que celui-ci n'a pas de crainte devant Dieu. Le jeune homme ne doit pas oublier son créateur ; il doit se

[1] Mentionnons ici, à titre de curiosité, mais aussi pour marquer l'effet que peut produire l'Ecclésiaste, l'hypothèse énoncée par H. Grætz (1817-91), savant juif d'un grand mérite ; d'après lui (voir *Kohélet oder der salomonische Prediger*, Leipzig 1871), l'Ecclésiaste — qui est à ses yeux le livre le plus récent de l'A. T., — date de la période hérodienne, et l'écrivain, en mettant Kohéleth en scène, a voulu représenter sous ce nom Hérode-le-Grand en personne.

Digitized by Google

préparer au jugement. Et le livre finit sur cette parole: « Crains Dieu et garde ses commandements ».

§ **371.** Les deux courants qui traversent le livre offrent un contraste si marqué qu'on a cherché à les expliquer de diverses manières.

Les uns ont supposé que l'Ecclésiaste n'était point un ouvrage homogène et qu'il renfermait des matériaux provenant de deux ou de plusieurs sources différentes. Pour ne mentionner que les commentateurs les plus récents, Siegfried n'a pas discerné moins de cinq écrivains différents dans les pages de l'Ecclésiaste. Un théologien anglais, McNeile, se contente d'en admettre trois. D'après Paul Haupt, l'auteur principal du Kohéleth est un médecin sadducéen, issu de la race davidique et placé à la tête d'une école. Né vers 167 av. J.-C., il a composé son livre vers l'an 100, sous le règne d'Alexandre Jannée, et ses disciples l'ont publié après sa mort, peut-être avec quelques retouches; c'est à eux qu'est apparemment due l'attribution voilée à Salomon. Plus tard, un travail plus intensif de corrections et de remaniements aurait été effectué par des adversaires de la tendance pessimiste représentée par l'auteur lui-même : ces réviseurs appartenaient à l'école orthodoxe, et leur préoccupation a été de donner à l'ouvrage une teinte plus conforme à la saine doctrine. Toutes ces hypothèses, quelque ingénieuses qu'elles soient, nous paraissent bien difficiles à défendre, étant donnée l'uniformité du langage et du style d'un bout à l'autre de l'écrit. Il n'est pas jusqu'à la pensée qui, en dépit du caractère contradictoire qu'elle revêt, ne demeure semblable à elle-même et ne donne une impression d'unité. « Il peut être difficile, a dit très justement Kuenen, de prouver l'unité de l'Ecclésiaste, mais il est encore bien plus difficile de la nier. »

D'autres ont proposé une conception quelque peu différente : le livre entier serait du même auteur, mais celui-ci aurait voulu composer un dialogue et mettre en scène deux personnages chargés de plaider deux causes opposées. L'idée est assez séduisante, mais dès qu'on veut entreprendre d'interpréter le livre d'après ce système et qu'on cherche à répartir

Digitized by Google

le texte entre les deux interlocuteurs, on se heurte à d'insurmontables difficultés.

D'un troisième côté, on a cherché un moyen de faire disparaître les contradictions de Kohéleth à l'aide d'une conjecture hardie : selon Bickell, le livre aurait été écrit sur des feuillets séparés dont un fâcheux hasard aurait complètement brouillé l'ordre primitif. Il s'agirait maintenant de renouer le fil brisé de la pensée et de reconstituer par d'habiles transpositions l'ouvrage originaire. Cette reconstruction a été essayée, mais nous ne croyons pas que le résultat ait recueilli d'autres suffrages que ceux du critique auquel cette hypothèse est due.

Le point de départ de ces divers efforts a été le désir de donner à l'Ecclésiaste une unité plus grande, en éliminant les données contradictoires qu'il renferme, ou bien en les interprétant comme le résultat du plan même de l'auteur. Pour nous, nous estimons que c'est là une prétention vaine, et qu'il n'est pas question d'harmoniser à tout prix les vues de Kohéleth. Nous avons affaire à un observateur très pénétrant et très sagace, qui fait sur ses semblables et sur lui-même les remarques non seulement les plus variées, mais parfois les plus opposées. Il se laisse aller à l'impression du moment et note avec une parfaite sincérité les faits qui l'ont frappé. Suivant les jours, suivant l'humeur du moment, il voit les choses de ce monde tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, très différent ou peut-être même contraire. En toute franchise il rapporte ce qu'il a vu et formule un jugement. Il ne se préoccupe pas de faire la synthèse, d'établir un accord entre des assertions discordantes ; il en laisse le soin au lecteur, qui s'en tirera comme il pourra. Il lui arrive parfois aussi, suivant une supposition vraisemblable de Renan, d'insérer, au milieu de ses propres réflexions, la citation d'une ou plusieurs maximes ou locutions proverbiales, qui ajoutent encore à la diversité du tableau. Il y a de l'humour chez notre écrivain, humour caché, discret, mais non moins réel pour cela ; il l'exerce aux dépens de son lecteur, et parfois même à ses propres dépens. Il y a chez lui un mélange de

Digitized by Google

sincérité, de finesse et d'ironie qui ne laisse pas de déconcerter au moins à première vue. Quand on s'y est habitué, on y trouve un charme particulier.

La lecture de l'Ecclésiaste n'est pas une des plus réconfortantes et des plus encourageantes qu'on puisse faire; elle n'est pas moins suggestive et captivante pour cela. Il me semble impossible de n'être pas saisi par la variété et la profondeur des aperçus que donne Kohéleth. A vrai dire, il se borne à recueillir les données des problèmes, il n'en fournit pas la solution et nous devons la chercher ailleurs. Mais précisément par là il apporte une pierre à l'édifice, il montre à la fois la grande valeur qu'a la religion de l'A. T., et ce qui lui manque pour satisfaire nos besoins. Il fraie ainsi la voie à l'avènement d'une vérité supérieure, et son témoignage, pour être essentiellement négatif, n'en est pas moins précieux. Du reste, comme on l'a fait observer avec raison, le seul fait que Kohéleth, avec la tournure d'esprit qui le caractérise, conserve pourtant ses principes religieux et moraux et ne cesse pas de croire en Dieu, ce seul fait a quelque chose d'extraordinaire, et il est tout à l'honneur de la religion juive. Bon nombre des propos tenus par l'Ecclésiaste sont de nature à faire naître de sérieuses réserves dans une âme pieuse; l'auteur lui-même eût sans doute avoué que sa pensée revêtait souvent une forme paradoxale et que plusieurs de ses aphorismes ne devaient être acceptés que sous bénéfice d'inventaire. Ainsi l'Ecclésiaste ne constitue point un livre d'édification au sens habituel du terme; il ne faudrait pas le prendre pour tel, et il serait singulièrement risqué d'ériger chacune de ses paroles en texte de sermon. Cependant la présence de ce livre dans le recueil biblique n'en est pas moins un enrichissement, et cela non seulement au point de vue littéraire, mais tout aussi bien au point de vue religieux. Il manquerait quelque chose, et quelque chose de très important, à notre connaissance du judaïsme si Kohéleth nous faisait défaut[1].

[1] « La piété de l'ancienne alliance, dit fort bien Cornill (*Einleitung*, 5e édition, p. 280), n'a jamais remporté de plus grand triomphe que dans le livre de l'Ecclésiaste. Voici en effet un auteur qui discerne, aussi clairement que

Digitized by Google

§ 372. L'Ecclésiaste étant tel que nous venons de le décrire, on peut se demander à bon droit comment il a pénétré dans le recueil biblique. L'intérêt très réel qu'il présente, selon nous, au point de vue religieux, n'a pas dû constituer pourtant, aux yeux des docteurs juifs, un titre suffisant pour le faire admettre au rang des écrits sacrés. Il demeure extraordinaire qu'un ouvrage renfermant des assertions tellement osées et des propositions tellement contestables ait trouvé grâce devant l'aréopage, sans doute très docte et très strict, qui a tranché les graves questions de canonicité. Aussi bien la chose ne s'est-elle pas faite toute seule. De même que pour le Cantique, les indécisions se sont prolongées, et c'est au synode de Jamnia, en 90 apr. J.-C., qu'elles paraissent avoir pris fin. Le N. T. ne renferme aucune citation de l'Ecclésiaste, ni même aucune allusion à son contenu, à moins que, suivant l'avis de Paul Haupt, on ne doive envisager les paroles de Jésus dans Luc **12** 15-31 (comp. Matth. **6** 25-34) comme une polémique dirigée contre les propos de Kohéleth (**2** 24, **3** 12-13, 22, **5** 17, **8** 15). Si cette dernière hypothèse est fondée, il faudrait ranger le Seigneur lui-même dans le camp opposé à l'acceptation de l'Ecclésiaste comme livre saint; mais il n'est pas prouvé qu'on doive nécessairement souscrire à cette interprétation. De toute façon, l'Ecclésiaste est certainement un des Ketoubim les plus contestables et les plus contestés.

les pessimistes modernes, la misère du monde; qui ne voit partout que des dissonances et des énigmes insolubles, et qui ne recule devant aucune des conséquences de sa pensée. Eh bien, cet esprit-là est tellement dominé et pénétré par la piété de sa nation qu'il ne songe pas à donner aux problèmes qui l'agitent la solution la plus naturelle et la plus simple: des faits qu'il a mis en lumière avec une clairvoyance impitoyable, il ne songe pas à conclure qu'il n'y a pas de Dieu et que l'univers entier n'est que le jouet du hasard aveugle. C'est là une pensée qui demeure totalement en dehors de son horizon et qu'il n'effleure pas même. Mais, d'autre part, l'Ecclésiaste montre, plus clairement qu'aucun autre livre, qu'il n'est pas donné à l'ancienne alliance de prononcer le mot final et décisif. Notre auteur a beau maintenir sa foi inébranlable au Dieu personnel et à l'ordre moral universel, ce n'est de sa part qu'un postulat, et il n'arrive pas à en faire la synthèse avec sa conviction de la misère du monde; il renonce à trouver l'explication de ce mystère, et se replie avec résignation sur sa foi d'enfant, quoiqu'il l'ait reconnue insuffisante. »

Digitized by Google

Flavius Josèphe lui-même l'a-t-il considéré comme canonique? l'a-t-il compté au nombre des « quatre livres d'hymnes et de maximes » que, selon lui, ses coreligionnaires possédaient? Il n'est pas aisé de faire rentrer dans ce chiffre de quatre les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique et l'Ecclésiaste, sans parler des Lamentations (comp. plus bas, § **465**).

En fin de compte, pourtant, Kohéleth est devenu partie intégrante des Saintes Ecritures chez les juifs et chez les chrétiens. Comment cela s'est-il fait? faut-il y voir un fruit de l'interprétation allégorique à laquelle le Cantique a, selon toute apparence, dû son admission? Ce n'est guère probable : on ne voit pas quel système de « spiritualisation » pourrait enlever à l'Ecclésiaste les angles qu'il présente et auxquels il était naturel qu'on se heurtât. Serait-ce donc le prestige de Salomon qui, même sous un pseudonyme, aurait suffi pour ouvrir à son œuvre supposée la porte du recueil scripturaire? Cette thèse pourrait déjà mieux se soutenir ; mais le plus vraisemblable, c'est que l'Ecclésiaste a été jugé en dernier ressort sur son mot de la fin, et que le verdict, rendu sur ce passage-là, lui a été favorable. Jusqu'à un certain point, le cas du livre de Job présente quelque analogie avec celui de Kohéleth. Là aussi, des discussions ont lieu, serrées, véhémentes, passionnées; certaines paroles sont empreintes d'une extrême audace, il en est qui côtoient le blasphème; mais la dernière partie du livre vient apaiser ce tumulte, la note finale est une note pieuse. L'Ecclésiaste peut avoir été compris et apprécié de la même manière, avec moins de raison, il est vrai, car la conclusion de Job est voulue, préméditée, tandis que celle de l'Ecclésiaste n'est ni préparée, ni même prévue; elle surprend le lecteur. Mais, quoi qu'il en soit, elle peut avoir été, pour l'ensemble du livre, comme le pavillon qui couvre la marchandise, et cette déclaration finale peut avoir suffi pour faire accepter, en sa compagnie, beaucoup d'autres mots moins corrects.

Nous adoptons cette solution du problème de la canonicité de l'Ecclésiaste, en partant du fait que les rabbins juifs n'ont certainement pas mis en doute que l'épilogue fût du même auteur que le reste du livre. C'est pourtant là une question

Digitized by Google

qui se pose à nous et qu'il faut examiner. De nombreux critiques se demandent s'il ne convient pas de voir une adjonction, postérieure et due à une autre main, dans **12** 11-16, ou du moins dans les deux derniers versets 15-16 [1]. Il a déjà été observé ci-dessus que la péricope entière est placée dans une autre bouche que celle de Kohéleth lui-même, comme qui dirait dans celle d'un disciple recommandant aux lecteurs l'ouvrage de son maître. Cependant, en étudiant de près ces quelques lignes, on n'aboutit pas forcément à cette conclusion; on peut très bien les concevoir — du moins les v. 11-14, — comme un témoignage que l'auteur se rend à lui-même, et cela d'autant plus qu'après tout le personnage de Kohéleth n'est qu'une fiction, un porte-parole. L'écrivain arrivé au terme de son ouvrage, se sépare du sage qu'il a mis en scène et auquel il a prêté ses propres pensées, et le fait rentrer dans le silence en le couvrant de quelques fleurs. Pour ma part, les raisons qu'on a pu alléguer contre les v. 11-14 me paraissent insuffisantes.

Il n'en est pas de même des v. 15-16. Précisément parce que, avec le v. 14, le livre semble fini et bien fini, on éprouve une surprise instinctive en découvrant qu'on s'est trompé et qu'il faut encore entendre la « fin du discours ». Cette impression défavorable se dessine d'emblée chez le lecteur, par le seul fait qu'il est étonné de n'être pas déjà arrivé au point final : il l'éprouve avant même d'avoir nettement pris conscience du contenu de ce dernier alinéa, et elle ne fait que s'accentuer davantage lorsqu'il discerne la portée de cette conclusion, qui dépasse si sensiblement les prémisses formulées dans le corps de l'ouvrage. Je comprends très bien qu'on soit déconcerté par ce qui peut sembler une volte-face imprévue, une reculade de l'esprit hardi et sans préjugés qu'on a appris à connaître dans la personne de Kohéleth. Pourtant, je ne crois pas qu'il faille s'en tenir là et trancher, sans autre forme de procès, la question pendante. Il vaut la peine de reprendre

[1] Cette addition aurait été motivée, par exemple, par le désir de donner à une œuvre attribuée à Salomon une terminaison autre que : Tout est vanité. Peut-être aussi ne se serait-elle produite qu'en vue de faciliter et de légitimer l'introduction de l'Ecclésiaste dans le recueil scripturaire.

Digitized by Google

la lecture de l'ouvrage entier, de refaire à nouveau le chemin déjà parcouru, mais en ayant soin, cette fois, d'avoir l'oreille bien ouverte et l'œil attentif afin de ne laisser échapper aucun indice. Il est naturel qu'à première lecture on ait été surtout frappé par la note dominante des propos de l'Ecclésiaste; ce n'est pas impunément qu'on entend son refrain mélancolique, qu'on recueille ses observations amères, qu'on écoute l'énoncé de ses griefs multipliés. Sous l'influence de ses accents découragés, on s'attend, tout naturellement, à une conclusion toute négative. Mais qu'on recommence l'étude du livre en réservant davantage son jugement, et l'on verra peu à peu se former tout un groupe de passages convergeant vers le même but et préparant la sentence finale. En d'autres termes, on s'apercevra que la conclusion abrupte formulée dans les deux derniers versets n'est pas aussi inattendue qu'on l'a cru tout d'abord. Nous accordons volontiers qu'elle n'a pas été suffisamment préparée, qu'elle prend à l'improviste même le lecteur déjà renseigné, qu'elle ne découle pas logiquement de l'exposé antérieur: oui certes, mais elle a pourtant ses racines profondes dans le cœur et dans l'intelligence de cet être changeant et impressionnable, fait de contrastes et d'imprévu, que notre écrivain nous a appris à connaître — et à aimer — sous le nom de Kohéleth.

Les appréciations ci-dessus portent, je l'avoue sans peine, un caractère très subjectif. Il ne saurait guère en être autrement. Les nombreux auteurs que j'ai consultés se prononcent, sur le sujet qui nous occupe, les uns dans un sens, les autres différemment, et tous avancent des arguments à l'appui de leur point de vue. Je ne prétends pas contester la valeur de ces raisonnements, le poids des preuves alléguées. Mais il me semble que chacun — et moi comme les autres — se laisse en somme influencer par le plus ou moins d'attrait qu'a pour lui l'insaisissable personnalité de Kohéleth. Parmi ceux qui repoussent absolument les v. 15-16, il en est qui, en esprits logiques, proclament aussi la nécessité de rayer un certain nombre de passages épars dans l'ensemble du livre. Quels sont ces passages? Naturellement ceux qui,

Digitized by Google

d'une façon ou d'une autre, acheminent la parole finale, celle qu'on a déjà rejetée. Ce système est rigoureusement conséquent ; mais il donne à mon avis un résultat inattendu. L'ablation des passages déclarés suspects paraît, au premier abord, chose aisée et naturelle ; mais, quand on en vient au fait et au prendre, on s'aperçoit bientôt qu'il en va différemment et qu'on aboutit à une mutilation du texte. Tout bien considéré, nous nous croyons en droit de laisser à Kohéleth, en toute propriété, la conclusion contestée. Déjà l'étude de son livre nous l'avait révélé comme sujet aux inconséquences ; ses dernières paroles ne modifieront pas notre jugement à cet égard. Mais peut-être ce penseur avait-il pressenti que le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas.

V. Le livre d'Esther.

§ **373**. Le cinquième et dernier des livres appelés Meguilloth est, plus que les quatre précédents, uni par une relation très étroite avec la fête où l'on en donne publiquement lecture. Les Lamentations ne sont point, il est vrai, sans rapport avec le jeûne national où on les lit en public ; mais encore ne décrivent-elles pas l'origine de cette solennité, tandis que le livre d'Esther a précisément pour but de relater les circonstances qui donnèrent naissance à la fête de Pourim. Quant aux trois autres « Rouleaux », ils ne sont rattachés à trois fêtes de l'année religieuse juive que d'une façon artificielle.

Le livre d'Esther est donc, dans une certaine mesure, ce qu'on appelle un écrit de circonstance. Il raconte des faits, dans le but avoué de légitimer l'institution d'une fête. Il appartient par conséquent, d'une façon générale, au genre narratif, mais il en représente une forme particulière. S'il rapporte une série d'événements ayant trait aux destinées du peuple juif, ce n'est pas uniquement dans le but d'instruire ses lecteurs, c'est afin de donner une base solide à une coutume patriotique, et nous sommes en droit de considérer ce livre comme un écrit à thèse. Cette allégation étonnera peut-

Digitized by Google

être tel de mes lecteurs. Peut-être en effet trouvera-t-on tout naturel de voir le contemporain de quelque fait important s'en constituer le narrateur et recommander à la postérité de commémorer avec soin l'anniversaire d'un jour si glorieux et si propice. Où est dans ce cas la thèse? et de quel droit appliquerait-on à un pareil ouvrage le qualificatif d'écrit de circonstance? A ces questions je me bornerai à répondre pour le moment qu'il ne s'agit pas d'un écrit à peu près contemporain des faits rapportés, et que l'institution même de la fête de Pourim soulève, au point de vue historique, de notables difficultés. Il m'a semblé nécessaire d'indiquer sans retard l'existence de ces problèmes, mais il ne sera possible de les discuter qu'après avoir résumé le contenu de la narration.

Celle-ci se déroulant d'une façon continue, nous pourrions nous abstenir d'y introduire des divisions. Toutefois pour plus de clarté, nous distinguerons un prologue, cinq parties et une conclusion.

Prologue : 1.

§ **374.** Dès la première ligne l'auteur laisse entendre qu'il va parler d'un temps déjà fort éloigné. La façon même dont il présente à ses lecteurs le personnage d'Assuérus montre qu'il s'agit, pour lui et pour eux, d'une figure peu connue. Le nom d'Assuérus, que nous employons couramment, est l'adaptation gréco-latine du mot hébreu *Akhaschwerosch* (on connaît aussi en latin et en français la forme Ahasvérus, plus voisine de l'original). A son tour la forme hébraïque n'est que la transcription approximative du mot perse *Khsayarsa* et celui-ci, transporté directement en grec, a été rendu par Xerxès. Il s'agit donc dans le livre d'Esther du célèbre roi de Perse Xerxès Ier, celui-là même qui envahit la Grèce et dont la flotte subit une défaite éclatante à Salamine en 480. Il n'y a aucun doute à avoir sur l'identification de ce personnage : on a pu autrefois hésiter sur ce point, les Septante ont pu croire qu'il s'agissait d'un Artaxerxès, d'autres conjectures ont pu être émises, mais actuellement la

Digitized by Google

situation est parfaitement claire grâce au déchiffrement des inscriptions perses, assyriennes et égyptiennes. Dès 1864 Oppert a pu dire : « Un des premiers résultats de la lecture des inscriptions perses fut l'identification d'Assuérus à Xerxès. Cette conquête de la science ne fait plus l'ombre d'un doute ».

Tel est donc le souverain qu'on aperçoit au premier plan dans le livre d'Esther. Il nous est raconté que, dans la 3me année de son règne, il donna aux grands de son royaume une fête qui ne dura pas moins de 180 jours et que couronna un festin de 7 jours dans le palais royal. Le dernier jour, le roi, sous l'influence du vin, fit donner l'ordre à la reine Vasthi de comparaître en sa présence et de se montrer à ses sujets. La reine refusa. Très irrité, Assuérus consulta les plus hauts dignitaires du royaume ; sur le conseil de l'un d'entre eux il enleva à Vasthi la qualité de reine et décida de choisir une autre épouse à sa place. Un édit royal, publié dans tout le royaume, prescrivit aux femmes l'obéissance envers leurs maris.

Première partie : 2.

Le lecteur fait ici connaissance avec deux des principaux personnages du récit : le Juif Mardochée et sa proche parente et fille adoptive, Hadassa, aussi appelée Esther, orpheline de père et de mère, et douée d'une remarquable beauté. Cette jeune fille fut l'une de celles, en grand nombre, qu'on rassembla dans le palais par ordre du roi, pour les lui présenter successivement. Celle qui lui plairait le mieux deviendrait reine à la place de Vasthi ; les autres continueraient naturellement à faire partie du harem royal.

Il n'est pas dit, comme on se l'imagine volontiers, que Mardochée ait, de propos délibéré, cherché à introduire sa pupille parmi les futures épouses du roi. Il est dit simplement qu'Esther fut prise et conduite dans le palais. Son tuteur lui avait recommandé de ne pas faire connaître son origine et sa nationalité. Chaque jour, est-il ajouté, Mardochée se rendait au palais pour avoir des nouvelles d'Esther, indi-

Digitized by Google

rectement cela va sans dire. Chaque jeune fille n'était admise auprès du roi qu'au bout d'un an de séjour préalable au palais. Le tour d'Esther ne vint que dans la 7me année du règne d'Assuérus, au 10me mois. Elle plut au roi mieux que toutes les autres et fut couronnée reine à la place de Vasthi.

Voilà donc Esther revêtue de la dignité de reine. Quant à Mardochée, il se signala en ce même temps par un service éclatant rendu au roi. Ayant surpris un complot tramé par deux eunuques contre la personne d'Assuérus, il les dénonça par l'entremise d'Esther. Les deux coupables furent pendus et le souvenir de cet incident fut consigné dans les chroniques royales.

Seconde partie : 3.

Après Assuérus, Esther et Mardochée, notre récit a encore à nous faire faire connaissance avec le quatrième des principaux acteurs du drame, Haman, premier ministre d'Assuérus. Un conflit se prépare entre le tout puissant grand vizir et l'obscur Juif qu'est Mardochée. Celui-ci en effet se refuse à fléchir le genou et à se prosterner devant Haman, quoiqu'un semblable hommage à son égard fût expressément prescrit par un ordre royal. Irrité et avide de vengeance, Haman forme le projet non seulement de faire périr Mardochée, mais de détruire avec lui son peuple tout entier, « tous les Juifs qui se trouvaient dans tout le royaume d'Assuérus ». Il obtient du roi, auquel il offre à cet effet une somme considérable à verser dans le trésor royal, l'autorisation de lancer un édit, ordonnant l'extermination des Juifs. Cette mesure est communiquée dans toutes les provinces de l'empire dès le 1er mois de la 12me année du règne d'Assuérus ; mais son exécution est fixée à une échéance encore assez lointaine « le 13me jour du 12me mois, qui est le mois d'Adar ». Cette date est déterminée par un tirage au sort : « On jeta le *pour*, c'est-à-dire le sort, devant Haman pour chaque jour et pour chaque mois ».

Le récit ajoute qu'à l'ouïe de cette nouvelle la ville de Suse fut dans la consternation.

Digitized by Google

Troisième partie : 4 1-5 8.

§ **375.** Le narrateur décrit la désolation des Juifs. Mardochée, en particulier, vêtu d'un sac en signe de deuil, se présente devant le palais. Esther entre en communication avec lui ; elle est informée de ce qui se passe et sommée d'aller implorer auprès du roi la grâce du peuple juif. Une semblable démarche n'est pas sans risques : quiconque entre auprès du roi sans y avoir été appelé s'expose à la mort. Mardochée n'en insiste pas moins pour qu'Esther accomplisse son devoir : « Qui sait si ce n'est pas pour une occasion comme celle-ci que tu es parvenue à la royauté ? » La reine est persuadée ; elle invite ses coreligionnaires à jeûner pour elle pendant trois jours, elle-même en fait autant de son côté et, au bout de ce temps, parée de ses vêtements royaux, elle se présente devant le roi. Celui-ci, loin de s'irriter, l'accueille favorablement et, prévoyant sans doute une requête, la lui accorde par avance, « fût-ce la moitié du royaume ». Esther se borne à convier le roi à un festin pour le jour même ; elle y invite aussi Haman, et, durant le repas, le roi ayant renouvelé sa promesse d'accorder à la reine tout ce qu'elle lui demanderait, elle le prie de revenir le lendemain avec Haman : alors elle lui fera connaître son désir.

Quatrième partie : 5 9-6.

Haman, joyeux et fier de l'accueil qu'il a trouvé auprès d'Esther, est assombri soudain à la vue de Mardochée. Rentré chez lui, il se résout sur le conseil de sa femme et de ses amis à faire dresser sans délai une haute potence : dès le lendemain matin il demandera au roi d'y faire pendre Mardochée. Mais un incident, survenu pendant la nuit, déjoue ce projet. Assuérus, en proie à l'insomnie, se fait lire les annales de son propre règne. Il y trouve la mention du complot que Mardochée a fait avorter et constate que le dénonciateur n'a pas reçu de récompense. Haman ayant été, sur ces entrefaites, introduit devant le roi, celui-ci lui demande à brûle-pourpoint : « Que faut-il faire pour un homme que

Digitized by Google

le roi veut honorer ? » Persuadé qu'il s'agit de lui-même, Haman trace un programme fastueux. Grande est sa déconvenue en découvrant que le héros de la cérémonie sera non pas lui, mais son ennemi détesté, le Juif Mardochée. Pour comble d'humiliation il doit jouer un rôle important dans la glorification de son adversaire. Aussi retourne-t-il dans sa maison tout désolé. Là, sa femme et ses amis aggravent son chagrin, car ils voient dans ce qui s'est passé un funeste présage : « Si Mardochée, devant lequel tu as commencé de tomber, est de la race des Juifs, tu ne pourras rien contre lui, mais tu tomberas devant lui ».

Cinquième partie : 7-8.

Le festin du deuxième jour met en présence le roi, la reine et Haman. Assuérus renouvelle sa promesse d'exaucer la demande d'Esther. Celle-ci implore sa propre délivrance et celle de son peuple, et elle désigne Haman comme l'ennemi qu'elle redoute. Ce dernier, se sentant perdu, s'adresse en suppliant à Esther ; mais Assuérus croyant, ou feignant de croire, qu'Haman veut faire violence à la reine, le fait emmener au supplice. Haman est pendu à la potence que lui-même avait préparée pour Mardochée. En revanche, Mardochée, désormais reconnu comme proche parent de la reine, reçoit l'anneau royal repris à Haman. A la requête d'Esther, Assuérus fait écrire par son nouveau ministre des lettres révoquant l'édit antérieur : non seulement l'ordre de massacrer les Juifs est retiré, mais ceux-ci reçoivent l'autorisation de faire périr leurs ennemis « avec leurs petits enfants et leurs femmes », et cela au jour précédemment fixé, le 13 Adar. Le nouvel édit est promulgué dans tout l'empire, et en particulier dans la capitale. A Suse et ailleurs, de grandes réjouissances ont lieu, surtout parmi les Juifs. D'autres gens, est-il ajouté, « se firent Juifs, car la crainte des Juifs les avait saisis ».

Conclusion : 9-10.

Au mois d'Adar, au jour convenu, les massacres ont lieu : « Les Juifs frappèrent à coups d'épée tous leurs ennemis, ils les tuèrent et les firent périr ». Dans Suse même, 500 hommes

Digitized by Google

sont égorgés et, de plus, les dix fils d'Haman. Ce chiffre ayant été porté à la connaissance du roi et de la reine, Assuérus, sur la demande d'Esther, prolonge d'un jour l'autorisation accordée aux Juifs de Suse, et ceux-ci en profitent pour tuer encore 300 hommes le lendemain, 14 Adar. Dans les provinces, le nombre des victimes du 13 Adar s'élève à 75 000. Il est expressément relevé que nulle part les Juifs ne se livrèrent au pillage. Au lendemain du carnage, « les Juifs se reposèrent », et firent du 14 Adar « un jour de festin et de joie » ; le texte ajoute que cet usage s'est perpétué chez les Juifs de la campagne. Quant à ceux de la capitale, ce fut le 15 Adar qui devint leur jour de fête.

Les deux péricopes suivantes (**9** 20-28 et 29-32) rapportent, parallèlement l'une à l'autre, comment Mardochée écrivit à tous les Juifs de l'empire pour leur prescrire la célébration du 14 et du 15 Adar, instituant ainsi d'une façon solennelle et irrévocable la fête de Pourim. La deuxième péricope, plus brève, attribue l'envoi de la circulaire officielle à Esther autant et plus qu'à Mardochée. Nous examinerons plus loin la question que soulève la présence simultanée de ces deux passages, qui semblent faire double emploi.

Enfin, le livre se termine (**10** 1-3) par quelques lignes exaltant la puissance de Mardochée et relevant avec éloges tout le bien qu'il fit à son peuple.

§ **376.** Le récit que nous venons de résumer présente un réel intérêt : les principaux caractères sont bien dessinés, les événements s'enchaînent les uns aux autres, les péripéties sont adroitement amenées. Il n'y a pas lieu de s'étonner si les figures d'Esther, d'Haman, de Mardochée ont pris du relief et acquis de la notoriété. Cela tient au talent avec lequel l'auteur a mis en scène ses personnages et a décrit leurs faits et gestes. Je me range, pour ma part, sans hésiter, au nombre de ceux qui considèrent le livre d'Esther comme une œuvre habilement composée et dénotant chez son auteur des aptitudes littéraires et dramatiques. J'ai peine à comprendre que d'autres critiques s'expriment d'une façon si dédaigneuse sur le compte de notre écrivain, lui reprochant sa gaucherie et son manque de sens artistique.

Digitized by Google

Cet auteur n'est pas Mardochée, comme l'ont cru naïvement Clément d'Alexandrie, Aben Esra et d'autres, se fondant sur une fausse interprétation de 9 20, passage qui a une tout autre signification et ne s'applique nullement à la composition du livre. Il est aisé de voir, au contraire, que l'écrivain ne saurait être ni l'un des principaux acteurs, ni même un contemporain quelconque des faits rapportés. En effet, le règne d'Assuérus-Xerxès est décrit dans des termes qui trahissent une époque sensiblement plus récente. On peut faire la même remarque sur la façon dont il est parlé de Mardochée, et sur le témoignage rendu à la perpétuation de la fête de Pourim. Dans un autre domaine, il faut aussi noter, dans le vocabulaire du livre d'Esther, un grand nombre de termes empruntés à la langue perse ; l'hébreu d'Esther présente de fréquents araméismes et appartient manifestement à une époque tardive, celle du Chroniste, de l'Ecclésiaste et de Daniel. Pour tous ces motifs, il ne faut pas songer à placer la composition de ce livre au ve siècle — saint Augustin l'attribuait à Esdras en personne. Il faut descendre plus bas, au moins jusque vers la fin de la domination perse, et peut-être jusqu'après Alexandre, à l'époque grecque, au IIIe siècle. Certains critiques assignent à Esther une date de composition encore plus récente, la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., après les luttes héroïques des Maccabées. On fait valoir, à l'appui de ce point de vue, que le Siracide, dans sa célèbre énumération des grands personnages d'Israël, ne mentionne pas plus Esther et Mardochée qu'il ne nomme Daniel. Toutefois, cet argument, d'un grand poids quand il s'agit d'un livre écrit en Palestine, comme c'est le cas de Daniel, perd beaucoup de sa valeur s'il s'agit d'un ouvrage composé au sein des colonies juives de la Babylonie, et qui ne se serait introduit en Judée qu'à un moment relativement postérieur.

Or, il ne faut pas perdre de vue que les divers problèmes concernant le livre d'Esther — époque, but, crédibilité, etc., — sont en tous points solidaires de ceux qui se rattachent à la fête du Pourim. Si cette dernière était connue parmi les Juifs et régulièrement célébrée par eux dès le temps présumé de son institution, il semblerait qu'on dût en trouver certaines

Digitized by Google

traces. Or nous en rencontrons la première mention historique, en dehors du livre d'Esther lui-même, dans un ouvrage composé peu avant ou peu après l'ère chrétienne, à savoir le IIe livre des Maccabées (15 36), où le 14 Adar est désigné comme ἡ μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα, le jour de Mardochée (littéralement : la journée mardochéenne)[1]. Plus tard, la fête de Pourim a pris une très grande importance au sein du judaïsme; mais, comme on le voit, l'obscurité plane sur les trois ou quatre siècles qui ont suivi la date présumée des événements qu'elle est destinée à commémorer. On comprendra aisément que, dans de pareilles conditions, la célébration tardive de cette solennité ne puisse pas être considérée comme assurant l'historicité des faits racontés dans le livre d'Esther, et que toute la question doive être examinée en elle-même.

La personnalité d'Assuérus, telle qu'elle nous est décrite, correspond assez bien aux données que l'histoire profane fournit sur Xerxès, roi fastueux, d'un caractère plutôt faible que méchant, subissant aisément l'ascendant de ses conseillers et particulièrement sensible aux influences féminines. Nous ne possédons, en dehors du livre d'Esther, aucun renseignement sur Haman et Mardochée, ministres successifs du grand roi. La grande faveur dont jouit Haman, sa brusque disgrâce, la prospérité soudaine de son rival, tout cela est conforme aux mœurs des cours orientales. Les considérations de naissance, de condition sociale et de nationalité n'empêchent personne d'arriver aux postes les plus élevés, pour peu qu'ils attirent sur eux l'attention bienveillante du monarque omnipotent. Là, plus qu'ailleurs encore, la roche Tarpéienne est voisine

[1] Ce passage, après avoir rapporté la victoire de Juda Maccabée sur le général syrien Nicanor, ajoute que, pour commémorer ce glorieux triomphe, il fut résolu d'en fêter désormais l'anniversaire « le 13 Adar, la veille du jour de Mardochée ». Cela prouve seulement que « le jour de Mardochée » était connu à l'époque où fut écrit II Maccabées. On n'en saurait inférer qu'il en fût déjà de même lors de la défaite de Nicanor par Juda (161 av. J.-C.), d'autant plus que dans le récit parallèle de I Macc. 7 49 il est bien question de l'institution de la fête du 13 Adar, mais il n'est point parlé du « jour de Mardochée ». Or il ne faut pas oublier que I Maccabées l'emporte infiniment sur II Maccabées, au double point de vue de l'ancienneté et de la valeur historique.

Digitized by Google

du Capitole. Ainsi les aventures d'Haman et de Mardochée n'ont en elles-mêmes rien d'invraisemblable; il n'en résulte pas qu'elles soient vraies. Il faut examiner d'autres points.

Le roi Xerxès a eu pour femme la reine Amestris, au tempérament énergique, autoritaire. Ce que nous savons d'elle, au point de vue biographique et chronologique, empêche de l'identifier soit avec Vasthi, soit avec Esther. Et d'autre part on ne saurait trouver dans la carrière de Xerxès le temps suffisant pour y placer successivement Vasthi, Esther et Amestris. Resterait, il est vrai, la ressource de ne considérer ni Vasthi, ni Esther, comme ayant été « la reine » en titre, cette qualité demeurant en tout temps la prérogative d'Amestris. Mais le récit biblique ne se prête guère à cette supposition; non seulement il emploie le mot de reine pour Vasthi et pour Esther, mais le rôle qu'il attribue à cette dernière dépasse sensiblement celui d'une simple favorite. Si l'on tient donc, en présence de cette difficulté, à recourir à l'hypothèse ci-dessus, il faut concéder que le narrateur biblique a quelque peu forcé les couleurs.

§ **377**. Il semblerait, puisque le livre d'Esther se propose formellement de justifier et de recommander la fête de Pourim, que les faits concernant cette institution et sa désignation officielle dussent être présentés de la façon la plus claire. Il faut bien constater que tel n'est pas le cas. Premièrement, il a été impossible jusqu'ici aux philologues les plus compétents de trouver dans la langue perse un terme signifiant « sort » et qui ressemblât de près ou de loin au mot *pour*. Ensuite, le récit ne parvient pas à nous faire comprendre d'une façon satisfaisante l'intervention du sort (*pour*), et moins encore celle des sorts (*pourim*), alors qu'il s'agit pour Haman de se venger des Juifs et d'organiser le massacre. On a l'impression que les incidents rapportés à ce propos sont mis en rapport, que bien que mal, d'une façon artificielle et forcée, avec un mot particulier qu'il fallait à tout prix placer dans la narration. Enfin, le décret d'Assuérus, sollicité et obtenu par Haman, est bien extraordinaire en lui-même, indépendamment de la question du sort. Rappelons qu'il s'agit d'ordonner le massacre d'une fraction considérable des sujets du roi. Là

Digitized by Google

n'est pas l'invraisemblance : de douloureux événements, de date encore récente, sont là pour nous apprendre qu'un souverain peut vouer à la mort toute une population habitant ses Etats. Mais ce qui surprend, ce qui semble en contradiction avec le but poursuivi par Haman, c'est l'échéance si lointaine fixée par l'édit. Celui-ci est rendu au 1er mois, et c'est au 12me mois seulement que les Juifs seront exterminés. Si ce long délai pouvait être interprété comme une atténuation, s'il était destiné à permettre et à encourager l'émigration des futures victimes, on pourrait à la rigueur s'expliquer cette mesure singulière. Mais cette supposition est en désaccord avec le dessein d'Haman, qui se propose non pas l'exode, mais l'extermination d'une nation détestée.

Donc, aux divers points de vue que nous venons d'indiquer, l'intervention du sort paraît immotivée; il n'en résulte, pour l'histoire d'Esther, aucun avantage, aucun éclaircissement. Même si l'on pouvait supprimer, sans autre, la mention du tirage au sort et de ses conséquences, on peut dire que le récit y gagnerait en vraisemblance et en clarté. Mais il s'en faut de beaucoup que tel soit le point de vue adopté par l'auteur du livre. Il attache au contraire une importance majeure à tout ce qui concerne la fête du mois d'Adar et le nom qu'elle porte. Il en parle une première fois dans **3** 7-15; il y revient dans **8** 9-14 et dans la conclusion (**9**). A ce propos nous devons examiner la question des deux morceaux parallèles **9** 20-28 et 29-32. Ils font trop évidemment double emploi pour qu'on puisse les considérer tous deux comme faisant également partie de l'ouvrage original, quoiqu'on ait essayé de les raccorder l'un à l'autre en introduisant dans **9** 29 l'expression « une seconde fois »[1]. Nous avons probablement affaire là à deux recensions à peu près équivalentes, mais de dimensions inégales; elles formaient sans doute, tantôt l'une, tantôt l'autre, la conclusion du livre dans divers

[1] Au surplus, voici la traduction littérale de ce verset : « Et la reine, fille d'Abikhaïl, et Mardochée le Juif écrivirent avec toute autorité pour mettre en vigueur cette seconde lettre de Pourim ». Le qualificatif « seconde » pourrait être employé ici en opposition à la « première lettre de Pourim », celle d'Haman (**3** 12-15).

Digitized by Google

manuscrits; elles auront été réunies et placées bout à bout, de façon à donner à l'ouvrage sa forme actuelle. En tout cas, nous ne saurions nous ranger à l'opinion de ceux qui traitent ces deux péricopes comme étant, l'une et l'autre, des adjonctions postérieures. L'une au moins est nécessaire pour donner au livre son couronnement.

A part les difficultés déjà signalées, relatives à la personnalité de la reine Esther et à l'emploi du tirage au sort, on a relevé d'autres invraisemblances dans la narration. Je dois avouer que celles-ci ne me frappent guère. Ainsi, on a critiqué le fait qu'après avoir accordé à Haman la destruction du peuple juif, Assuérus semble en avoir perdu tout souvenir lorsque Esther lui communique enfin son secret. Ainsi encore, on a noté certaines inconséquences apparentes dans l'attitude des divers personnages. Mais tout cela tient à la forme de la narration et non pas au fond même des événements racontés. Or, ce qui est en cause, ce n'est pas l'historicité des détails, des menus incidents, des conversations échangées, etc. Il est inévitable que, dans un récit tel que celui-ci, rédigé longtemps après les événements eux-mêmes, la main du narrateur se fasse sentir dans la façon de présenter les faits, de décrire les personnages, de rapporter leurs paroles et leurs actions. Le seul point qui importe et qu'on peut discuter, c'est l'historicité des faits essentiels et fondamentaux. Quelques légères contradictions ou improbabilités dans le récit ne sont pas de nature à la compromettre. Par conséquent les auteurs qui envisagent le livre d'Esther comme relatant des faits réels n'ont affaire, en fait d'objections sérieuses, qu'aux deux considérations tirées de la qualité de reine attribuée à Esther et de l'emploi du sort. Peut-être ces difficultés ne sont-elles pas insurmontables; dans ce cas, ceux qui nient l'historicité iraient trop loin en déclarant, sur les bases posées jusqu'ici, que le livre d'Esther ne peut être qu'une fiction, une sorte de roman à tendance. Mais d'autre part les partisans de l'historicité se feraient étrangement illusion si, après avoir pu établir que le récit n'est ni inadmissible, ni même invraisemblable, ils concluaient de là à la réalité historique des faits rapportés. Autre chose est de prouver la possibilité d'un

Digitized by Google

événement, autre chose de démontrer qu'il a véritablement eu lieu.

§ **378.** Il est toutefois un autre élément de la question qui doit attirer notre attention. De récents travaux, poursuivis avec autant de sagacité que d'érudition, ont manifesté, d'une façon toujours plus claire et plus complète, l'importance de la civilisation babylonienne et son influence sur le peuple hébreu. On a été conduit à remarquer que les noms des deux principaux personnages du livre d'Esther, celui de Mardochée et celui d'Esther elle-même, présentaient l'analogie la plus marquée avec ceux de deux divinités babyloniennes de premier rang, le dieu Mardouk et la déesse Istar. Pour Esther, il est vrai, on pourrait indiquer une autre étymologie : un mot perse, de même signification et de même origine que nos mots astre, étoile (*stella*), *star*, *stern;* mais la ressemblance avec Istar est pour le moins aussi frappante. Quant au nom de Mardochée, il n'y a, en fait, pas d'autre étymologie à lui assigner que Mardouk, et l'on ne s'était peut-être pas assez étonné jusqu'ici de ce fait étrange : un Juif, type et protagoniste de sa race, portant un nom emprunté à un dieu païen.

Or voici la théorie que nous proposent certains savants modernes et qu'ils fondent, entre autres, sur les deux noms propres en question. La fête que les Juifs célèbrent sous le nom de Pourim aurait sa première origine dans une fête babylonienne célébrée, au moment du changement de l'année, en l'honneur du dieu Mardouk et de la déesse Istar [1]. Il s'agirait donc d'un emprunt, plus ou moins inconscient et graduel, que les Juifs déportés dans les provinces de la Babylonie et de la Perse auraient fait aux usages de la population environnante. Naturellement, ils en auraient adapté les données à leurs conceptions strictement monothéistes. Il n'aurait plus été question de dieux ni de déesses. Les souvenirs que la fête était destinée à commémorer se trouvaient du coup transportés sur une scène terrestre. Ainsi aurait pris naissance, sous forme de tradition orale, la narration qui

[1] Il ne serait même pas impossible de retrouver dans les données mythologiques babyloniennes l'origine du nom d'Haman et du rôle hostile qui lui est attribué.

Digitized by Google

plus tard aurait été rédigée telle que nous la possédons dans le livre d'Esther.

Nous ne songeons pas à contester l'intérêt que présentent ces observations, basées sur des textes antiques. La similitude des noms est à coup sûr remarquable et suggestive. Il est d'ailleurs incontestable que la célébration de certaines fêtes s'est perpétuée en maint pays, en se transmettant d'une race et d'une religion à l'autre, et en revêtant successivement des significations toutes différentes : on conservait l'usage, on modifiait le motif allégué. Quelque chose d'analogue peut s'être passé pour la fête, primitivement babylonienne et païenne, qui serait devenue le Pourim du peuple hébreu. Il faut toutefois reconnaître que les champions de cette théorie, très explicites tant qu'il s'agit d'exposer l'origine babylonienne de cette coutume, se montrent beaucoup moins à même de faire comprendre par quelles transitions l'usage juif a pris naissance. Nous irons plus loin : il nous semble, par analogie avec d'autres phénomènes similaires, que, pour avoir pu changer de sens et de destination, l'antique fête de Mardouk et d'Istar devrait avoir été rattachée à quelque fait positif et déterminé, qui ait eu du retentissement et entraîné des conséquences sérieuses et durables. Ainsi, la théorie assyriologique susmentionnée pourrait être admise comme fondée : il n'en résulterait pas l'impossibilité de croire que, sous le règne d'un roi de Perse, les Juifs habitant ses Etats aient été l'objet d'une éclatante délivrance. Le souvenir et la commémoration de cet événement se seraient confondus, plus ou moins rapidement, avec des notions d'un autre ordre, provenant du milieu ambiant, et procédant, en dernière analyse, de la mythologie babylonienne. Ainsi s'expliquerait peut-être le nom de Pourim, et l'on comprendrait pourquoi l'écrivain juif du livre d'Esther n'a pu réussir qu'avec peine à lui faire jouer un rôle plausible dans son récit.

Cet écrivain paraît avoir composé son ouvrage vers la fin de la domination perse, ou même plus probablement au cours du IIIe siècle av. J.-C. Mais cet écrit peut être resté, pendant un temps assez prolongé, entre les mains de Juifs habitant une région située loin du littoral méditerranéen. La connais-

Digitized by Google

sance que l'auteur déploie des usages et de la terminologie perses, ainsi que de la topographie des palais de Suse, paraît prouver qu'il vivait dans le voisinage de cette ville. Le but de son écrit aurait donc été de sanctionner définitivement l'usage déjà en vigueur de fêter Pourim. Plus tard, son livre aurait pénétré chez les Juifs palestiniens et alexandrins, et s'y serait accrédité. Toutefois, son admission au rang des Ketoubim ne s'est pas faite sans tiraillements. Il y a eu de l'opposition, qui s'est perpétuée dans la synagogue et dans l'Eglise, et dont on trouve des traces en plus d'une occasion. Le N. T. ne cite jamais Esther, en sorte qu'on ne peut savoir si Jésus et ses apôtres classaient déjà ce livre parmi les écrits sacrés de l'A. T. Ce n'est du reste pas la question d'historicité qui s'est posée à cette époque-là ; c'est une autre question, plus grave encore, relative au caractère religieux et moral du livre d'Esther. Le moment est venu pour nous d'aborder à son tour cette face de notre sujet.

§ **379.** Le premier fait à signaler, c'est que le nom de Dieu est totalement absent du livre d'Esther : il n'y est pas prononcé une seule fois. Cette omission paraît d'autant plus singulière qu'elle est en contradiction complète avec les habitudes constantes de l'historiographie israélite en tout temps. Cette remarque s'impose, quel que soit l'âge des livres bibliques que l'on consulte : qu'on prenne les écrits historiques les plus anciens du recueil des Nebiim, ou bien les narrations qui figurent parmi les livres dits apocryphes, on constate le même phénomène. Partout le nom de Dieu intervient avec fréquence, l'action de Dieu est mise au premier plan, et c'est là, comme on le reconnaît généralement, un des traits qui caractérisent les historiens sacrés. Il est intéressant d'observer que cette tendance est tout spécialement accentuée dans celui des ouvrages bibliques qui, par l'époque qui l'a vu naître, se rapproche le plus du livre d'Esther : l'œuvre du Chroniste. Nous ne nous étonnons point lorsque dans un livre, même dans un livre historique, appartenant à la littérature classique des Grecs ou des Latins, ou à quelqu'une des littératures modernes, il n'est fait aucune mention de la Divinité. Mais quand nous remarquons cette particularité

Digitized by Google

dans un livre historique hébreu, notre surprise est légitime, surtout quand nous voyons ce livre figurer dans le recueil officiel des Saintes Ecritures.

Faut-il considérer ce silence extraordinaire à l'égard du nom de Dieu comme volontaire ou fortuit? La question est embarrassante, et l'on ne peut y répondre avec assurance. Il est possible, en effet, que l'écrivain, tout préoccupé des personnages qu'il met en scène, de leurs projets, de leurs paroles, de leurs actes, ait poursuivi son récit sans songer une seule fois à faire remonter plus haut que les hommes l'origine des événements racontés. Mais on ne saurait non plus se refuser à admettre qu'il ait pu y avoir de sa part préméditation, et qu'il ait expressément voulu, pour un motif ou pour un autre, s'abstenir systématiquement de mettre Dieu en cause.

Dans le premier cas, cette abstention pour ainsi dire inconsciente dénoterait chez l'auteur et dans son entourage une indifférence religieuse à peu près complète; le sentiment national aurait survécu à la piété. On ne peut pas dire que cette hypothèse soit inadmissible; il ne serait d'ailleurs pas nécessaire d'étendre cette appréciation au judaïsme dans sa totalité; il suffirait que, dans tel pays, dans tel milieu donné, la tournure générale des esprits eût été celle que nous venons de dire. Ailleurs, à Jérusalem par exemple, il pouvait en être tout autrement.

Dans l'autre supposition, c'est-à-dire si l'omission du nom de Dieu est consciente et voulue, il faut tâcher de deviner le motif qui a pu guider l'écrivain. Certains rabbins d'autrefois et quelques auteurs modernes ont cherché à éclaircir ce mystère en soutenant que l'écrivain avait agi ainsi sous l'action de l'Esprit de Dieu, sans mesurer lui-même la portée de son acte. Cette prétendue solution ne fait que déplacer la difficulté. Une autre explication qui a été mise en avant, c'est que le livre d'Esther était destiné à être lu publiquement au jour des Pourim, que cette fête, joyeuse et bruyante, amenait ou risquait d'amener certains excès, et qu'il ne fallait pas compromettre le saint nom de Dieu dans des scènes regrettables. Il me semble difficile d'accepter ce point de vue.

Digitized by Google

En effet, j'admets volontiers qu'Esther ait été écrit pour justifier et recommander la célébration des Pourim; mais de là à affirmer que l'auteur pouvait prévoir qu'on lirait son œuvre en public à la fête en question, il y a loin. En outre, il eût été préférable de chercher à imprimer un caractère plus digne à cette solennité, en la rendant plus religieuse, au lieu de se résigner d'emblée à la voir donner naissance à des abus.

Somme toute, le fait subsiste, le livre d'Esther ne renferme pas le nom de Dieu, on en ignore le motif, et les essais tentés dans le but de le découvrir ne donnent pas de résultats satisfaisants.

Pour prouver que, malgré le grave déficit qui vient d'être signalé, le livre d'Esther n'est pas complètement en dehors de toute idée religieuse, on a fait ressortir deux ou trois détails. On a fait remarquer, par exemple, qu'il est question dans **4** 15-16 d'un jeûne de trois jours, observé par Esther et par ses suivantes, et auquel Mardochée et les Juifs de Suse sont invités à s'associer. Cette observation est fondée; mais il faut qu'un récit soit bien pauvre en éléments religieux pour que la mention occasionnelle d'un rite accompli doive être enregistrée précieusement.

On a fait valoir également que Mardochée refuse péremptoirement de se prosterner devant Haman, par suite d'un scrupule religieux, dit-on. Cette interprétation se trouve déjà indiquée dans la prière de Mardochée, l'une des adjonctions apocryphes dont il sera parlé plus loin. On y lit entre autres ceci : « Tu sais, Seigneur, que ce n'est pas par arrogance, orgueil ou ambition que j'ai agi quand je n'ai pas voulu me prosterner devant cet insolent Haman.... Mais je l'ai fait pour ne pas rendre à un homme un honneur plus grand qu'à Dieu, et je ne me prosternerai que devant toi seul, Seigneur ». Mais rien ne prouve que l'auteur du livre ait attribué ce mobile à Mardochée. En effet, les Juifs ne considéraient point comme interdit de rendre aux souverains et aux grands dignitaires l'hommage généralement usité dans les pays d'Orient. Le refus de Mardochée a son origine dans ses sentiments personnels à l'égard d'Haman; le texte n'indique nulle part le contraire. On peut remarquer d'ailleurs que

Digitized by Google

Saül, David, Joab, Salomon, Elisée, Daniel acceptent sans scrupules qu'on se prosterne devant eux (I Sam. **24** 9, **25** 23, 41, II Sam. **9** 6, 8, **14** 4, 22, 33, **18** 21, 28, **19** 18, **24** 20, I Rois **1** 16, 23, 31, 53, II Rois **2** 15, **4** 37, Dan. **2** 46), et qu'Esther elle-même se jette aux pieds d'Assuérus (**8** 3). A ces exemples, on pourrait en ajouter nombre d'autres, tirés des récits patriarcaux.

Enfin et surtout, on a mis en relief une parole de Mardochée, dans un de ses messages à Esther (**4** 14) : « Si tu te tais maintenant, le secours et la délivrance surgiront d'autre part pour les Juifs... » « D'autre part », ou plus littéralement, « d'un autre lieu » : n'y a-t-il pas là, a-t-on dit, une façon voilée de désigner Dieu ? A l'appui de cette interprétation, on a fait observer que dans le langage talmudique l'expression « le Lieu » se rencontrait comme dénomination de la Divinité, de même qu'ailleurs, dans Daniel et dans d'autres écrits, « le Ciel » est pris dans le même sens. Mais, pour commencer par le dernier fait allégué, il prouve seulement que les rabbins donnaient déjà au passage d'Esther l'interprétation que nous discutons. Et quant au fond même de la question, si « un autre lieu » signifiait Dieu, il faudrait en conclure ceci : si Esther, appelée dans des conditions si extraordinaires à être reine de Perse, fait son devoir et profite de sa situation pour sauver son peuple, cela ne vient pas de Dieu ; si au contraire elle se dérobe, alors la délivrance viendra de Dieu. Il suffit, me semble-t-il, d'énoncer cette conséquence forcée du point de vue en question pour en démontrer le caractère précaire et insoutenable. Je veux bien accorder que les paroles de Mardochée dans **4** 14 impliquent une croyance à l'intervention de la Providence divine ; elle me paraît en particulier attestée par les mots : « Qui sait si ce n'est pas pour un temps comme celui-ci que tu es parvenue à la royauté ? » Mais on ne peut envisager les mots « d'un autre lieu » comme désignant Dieu d'une façon détournée ; ils s'appliquent à un moyen humain, comme du reste l'emploi de l'adjectif « autre » le dénote suffisamment.

§ **380.** Ainsi, les indices positifs d'une foi religieuse se réduisent à très peu de chose dans le livre d'Esther. Mais,

Digitized by Google

ce qui est bien plus significatif encore que leur peu d'importance et même que l'omission du nom de Dieu, c'est l'absence du sentiment religieux là où il devrait, tout naturellement, se manifester sans détours. Qu'est-ce que l'histoire racontée dans le livre d'Esther? C'est celle d'une délivrance inespérée et merveilleuse, accordée au peuple juif dans les conditions les plus inattendues et, tranchons le mot, les plus invraisemblables. Si jamais un livre devait renfermer des paroles de gratitude, c'est bien celui-là. Comment le contesterait-on, surtout si l'on se rappelle qu'il a l'honneur de figurer parmi les livres saints? On s'attendrait à bon droit à ce qu'il finît par un hymne d'actions de grâces, par la glorification du nom de Dieu, et, au lieu de cela, il se termine par un panégyrique de Mardochée.

Nous ne sommes pas les premiers, nous les lecteurs modernes du livre d'Esther, à ressentir péniblement cette absence totale de sentiment religieux. Déjà certains Juifs des temps anciens, antérieurs à l'ère chrétienne, ont éprouvé une impression analogue, et ont cherché, selon leurs moyens, à remédier à cet état de choses peu satisfaisant à leurs yeux. De ce besoin sont nées les *Adjonctions au livre d'Esther*, insérées dans la version grecque, et qu'on trouve dans le recueil des livres dits apocryphes. Dans les Septante le livre commence par un songe de Mardochée, qui précède le ch. **1**. Une seconde adjonction, placée après **3** 13, donne le texte de l'écrit d'Haman mentionné dans **3** 12-13. Puis viennent une prière de Mardochée et une prière d'Esther, faisant suite à **4** 17. En quatrième lieu, la scène entre Esther et Assuérus au commencement du ch. **5** reçoit dans le texte grec des développements plus considérables que dans l'hébreu. Cinquièmement les Septante donnent (après **8** 12) le texte de l'édit de Mardochée mentionné dans **8** 9. En dernier lieu, on trouve à la fin du livre l'explication du rêve de Mardochée, c'est-à-dire du premier des morceaux additionnels susmentionnés.

Ces adjonctions, à l'exception de la première et de la dernière, ne sont que de simples extensions des données fournies par l'original hébreu. Seuls, le songe de Mardochée et son interprétation introduisent un élément nouveau. On peut

Digitized by Google

discuter, comme nous le verrons en parlant des Apocryphes, sur l'origine, la date et le but de ces additions; mais ce qui est certain et digne de remarque, c'est qu'elles sont manifestement empreintes d'un caractère religieux, à l'exception toutefois de la seconde d'entre elles, l'édit d'Haman, ce qui n'a rien de surprenant. Le premier et le dernier morceaux encadrent le livre de façon à faire résonner hautement la note religieuse au point de départ et au point d'arrivée. La quatrième et la cinquième adjonctions portent le même caractère, à un moindre degré, mais pourtant assez nettement. Enfin et surtout la prière de Mardochée et celle d'Esther, qui forment la troisième addition et qui sont intercalées dans l'histoire au moment le plus tragique, après la promulgation de l'édit d'extermination, projettent sur l'ensemble du livre le reflet des sentiments élevés et pieux qu'elles expriment. Ces deux prières sont belles et touchantes, en particulier celle d'Esther.

Quand on lit ces passages additionnels, soit pris isolément, soit fondus dans le texte même d'une traduction d'Esther, on respire une tout autre atmosphère que lorqu'on lit Esther dans l'hébreu original ou dans une version protestante. En effet, on retrouve alors quelque chose des impressions que produit habituellement la lecture des livres narratifs de l'A. T. Or, quoique nos Bibles ne renferment pas les additions à Esther et que beaucoup de nos coreligionnaires en ignorent peut-être l'existence, celles-ci n'en ont pas moins exercé une action, indirecte mais très réelle, sur la façon dont le livre est compris et apprécié. On le lit en sous-entendant la pensée religieuse, qui en réalité y fait défaut, mais que les adjonctions apocryphes ont cherché à y introduire.

Pour le public lettré de langue française, une autre circonstance n'a pas été sans influence au même point de vue. Nous voulons parler de l'*Esther* de Racine. Le grand poète connaissait l'histoire de son héroïne d'après le texte catholique romain renfermant les fragments apocryphes; ces derniers ont été pour lui une source d'inspiration; il les a amplement utilisés, comme il est facile de s'en convaincre. Il a encore accentué et développé, de son propre chef, l'élément

Digitized by Google

religieux dans sa tragédie. Celle-ci est devenue de la sorte, pour tous ceux qui la lisent ou qui en recueillent les échos, une œuvre édifiante, tout imprégnée de foi et de sentiments pieux. L'attrait même qu'a pour nous cette lecture doit nous rendre attentifs au fait qu'une distinction s'impose entre l'*Esther* de Racine et l'écrit hébreu du même nom. Ce dernier se fait précisément remarquer par l'absence de l'élément religieux qui abonde dans l'œuvre dramatique. Il importe en outre de noter que les auteurs des adjonctions apocryphes ont, par le seul fait qu'ils les ont composées, montré en toute simplicité qu'ils sentaient et déploraient ce qu'on pourrait appeler la neutralité religieuse du livre hébreu d'Esther.

§ **381**. Si maintenant nous cherchons, après avoir étudié Esther au point de vue religieux, à procéder à un examen semblable au point de vue moral, nous aboutissons à des résultats qui ne peuvent davantage nous satisfaire. Il n'est pas exagéré de dire que la haine et la vengeance occupent une large place dans le récit. Haman n'est pas le seul à éprouver ces mauvais sentiments; Mardochée, Esther, tous les Juifs de l'empire perse en sont animés et leur donnent libre carrière.

Le narrateur ne célèbre pas seulement la délivrance de sa nation échappant à une extermination qui semblait inévitable; il décrit aussi avec complaisance la cruelle revanche que prend le peuple juif, autorisé par un despote oriental à massacrer ses ennemis et usant largement de la permission. Deux détails aggravent encore la très pénible impression laissée par ce récit. C'est d'une part, dans l'édit rédigé par Mardochée au nom d'Assuérus, la stipulation que les Juifs pourront faire périr leurs adversaires « avec leurs petits enfants et leurs femmes » (**8** 11). C'est ensuite l'insistance déployée par Esther : elle ne se contente pas d'un jour de carnage dans Suse, ayant pour résultat la mort de 500 hommes, elle en réclame un second, et elle l'obtient, et 300 hommes de plus périssent. En outre, il ne lui suffit pas que les dix fils d'Haman aient été égorgés; il faut encore que leurs dix cadavres soient ignominieusement exposés sur le gibet.

Digitized by Google

Pour atténuer l'horreur qu'inspirent ces mesures sanguinaires, on a essayé de faire valoir l'argument suivant : les Juifs, a-t-on dit, n'ont point été encouragés, invités ou simplement autorisés, par l'édit de Mardochée, à attaquer et à tuer qui bon leur semblerait, mais seulement à « défendre leur vie » et à faire périr « ceux qui prendraient les armes pour les attaquer » (8 11). Ce décret royal leur a donc prescrit une attitude purement défensive. Mais quand on lit, au chapitre suivant, la description des événements qui se passèrent le 13 Adar, on s'aperçoit aisément qu'il ne s'agit pas du cas de légitime défense : les Juifs profitent de la faveur gouvernementale et des pleins pouvoirs qui leur ont été octroyés, et se défont à coups d'épée de tous leurs ennemis. Rien n'indique que ceux-ci aient commis en ce jour le moindre acte offensif ou provocateur. La prolongation du massacre, le 14 Adar, dans la ville de Suse, montre clairement que les Juifs ont usé de la permission obtenue non seulement pour se préserver, mais pour satisfaire leur ressentiment (voir d'ailleurs 8 13).

Il est triste de rencontrer dans le recueil même des écrits bibliques de l'ancienne alliance, un livre qui favorise aussi ouvertement le penchant à la vengeance, naturel au cœur de l'homme. Le livre d'Esther se met ainsi en opposition directe, non seulement avec les principes de l'Evangile, mais aussi avec maints passages de l'A. T., proscrivant les sentiments de rancune et les actes vindicatifs, et recommandant au contraire de pardonner les injures et de rendre le bien pour le mal. Dans ces conditions, il n'est point indifférent de constater, comme il a déjà été dit, que le silence du N. T. permet de penser que peut-être, aux yeux de Jésus et de ses disciples, Esther n'était pas canonique. Certains docteurs des premiers siècles de l'Eglise, tels que Méliton de Sardes et Grégoire de Naziance, l'ont omis dans la liste des livres bibliques, et Athanase l'a rangé parmi les écrits deutérocanoniques [1]. Luther s'est exprimé sur le compte du livre d'Esther avec son énergie accoutumée, peut-être même, pensera-t-on, avec une

[1] C'est, chose curieuse, ce qu'a fait également, au XVIe siècle, un théologien catholique romain, Sixte de Sienne.

Digitized by Google

raideur exceptionnelle. « A mon avis, dit-il, le livre d'Esther, quoiqu'on le place dans le Canon, est plus digne que n'importe quel autre de n'y pas figurer. » Ailleurs, parlant de II Maccabées et d'Esther, il s'écrie : « Je déteste tellement ces deux livres que je voudrais qu'ils n'existassent pas. Je trouve qu'ils judaïsent à l'excès et qu'ils sont pleins de sottise païenne. »

Ce jugement sévère du grand réformateur est assurément de nature à nous impressionner et à nous suggérer de sérieuses réserves à l'égard du livre en question. Celui-ci est certainement, parmi les écrits de l'A. T., l'un de ceux qui s'éloignent le plus de l'esprit de l'Evangile et qui fournissent le moins d'aliment spirituel à l'âme chrétienne. Il serait imprudent d'y chercher des modèles à suivre. Il convient également de se défier des interprétations qui transforment en types les personnages de ce récit ; présenter Esther devant Assuérus comme un symbole de l'Eglise ou du croyant devant Dieu, c'est faire jouer à celui-ci un rôle compromettant. Même des théologiens très conservateurs, tels que Hævernick et Keil, avouent franchement, à propos de l'histoire d'Esther, qu'il ne faut pas dépeindre les caractères comme meilleurs qu'ils ne sont en réalité. Ewald a dit, de son côté, qu'en passant d'autres livres de l'A. T. à celui d'Esther, « on tombe du ciel sur la terre ».

Chez les Juifs, nous constatons à l'égard du livre d'Esther une attitude toute différente. Une fois qu'ils l'eurent admis dans le recueil des Saintes Ecritures, il devint bientôt leur écrit favori. On l'appelait « le rouleau » (« la meguilla ») par excellence. Les hésitations dont on trouve quelques traces dans le Talmud à propos d'Esther ne portent pas tant sur le livre lui-même que sur la manière de célébrer la fête de Pourim. Le célèbre docteur juif du XIIe siècle, Moïse Maïmonide, a pu dire que « dans les temps messianiques tous les Nebiim et tous les Ketoubim seront abolis, sauf Esther qui est aussi éternel que la Thora et qui ne sera jamais détruit »[1].

[1] La grande popularité du livre d'Esther est attestée par l'existence d'un nombre insolite de midrasch et de traductions araméennes de cet écrit

Digitized by Google

Toutefois, nous n'avons pas le droit de nous étonner, et encore moins de nous scandaliser, en constatant la faveur spéciale accordée à ce livre par la nation juive. Les persécutions que celle-ci a endurées et l'oppression qu'on lui a fait subir de tout temps expliquent surabondamment le succès obtenu par un livre qui montre, pour une fois, les juifs victorieux et prospères. C'est comme la revanche typique de toutes les infortunes, de toutes les injustices dont ils ont été les victimes, et c'est aussi comme le gage anticipé d'un affranchissement futur. Certes, le livre d'Esther n'oriente pas ses lecteurs vers l'idéal, vers le pardon, la charité et la miséricorde. Les passions auxquelles il fait appel ont quelque chose de très humain, de très terrestre. L'Evangile nous inculque de tout autres leçons. Mais il serait inique, de la part des chrétiens d'aujourd'hui, descendants des persécuteurs du moyen âge, de reprocher aux persécutés et à leur postérité d'avoir goûté une âpre consolation en lisant et relisant le récit de la défaite d'Haman et du triomphe de Mardochée. Reconnaissons de bonne foi qu'il est humiliant pour la chrétienté d'avoir perpétué, à l'égard des juifs, l'ère des oppressions, inaugurées par les Assyriens et les Babyloniens, continuées par les Perses, les Syriens, les Romains. Mais ne leur envions pas, et surtout n'allons pas leur emprunter, les satisfactions trompeuses et malsaines que procure l'esprit de vengeance.

Le livre d'Esther nous fait connaître, d'une façon plus accentuée, un sentiment qui n'est point étranger à d'autres parties de l'A. T. Les psaumes dits d'imprécations et de vengeance en fournissent une manifestation ; d'autres passages n'en sont pas non plus exempts. Ce qui est grave, c'est que de telles aspirations se trouvent alliées et intimement combinées avec la piété, la confiance en Dieu, la fidélité au devoir, le dévouement, le patriotisme, comme c'est le cas, en partie tout au moins, pour l'auteur du livre, et, d'une façon plus complète, pour ses lecteurs, en particulier pour ceux qui

biblique. Et de nos jours encore la prédilection que les juifs éprouvent pour ce livre est démontrée par le fait qu'on rencontre, en Occident comme en Orient, des rouleaux d'Esther en beaucoup plus grand nombre que ceux de n'importe quelle autre portion de l'A. T.

Digitized by Google

ont rédigé les additions apocryphes et les ont insérées dans le récit. L'histoire de l'Eglise chrétienne ne fournit que trop d'exemples d'alliages semblables à celui-là. Il importe qu'à l'inverse de l'exemple donné par Mardochée et ses coreligionnaires, il soit proclamé toujours plus hautement que la vengeance, même la plus motivée au regard des hommes, est contraire à la volonté de Dieu.

Digitized by Google

CHAPITRE V

Le livre de Daniel.

§ **382**. Deux faits, de la plus haute importance pour quiconque se propose d'étudier le livre de Daniel, me semblent devoir être relevés dès le début, parce qu'ils risquent de passer inaperçus de tous ceux qui lisent leur Bible dans une traduction et ne se servent pas de l'original hébreu.

En premier lieu, le livre de Daniel qui, dans toutes les versions bibliques, à partir de celle des Septante jusqu'aux plus modernes, se trouve classé parmi les prophètes, occupe en réalité une tout autre place dans l'A. T. hébreu. Il y est rangé, comme nos lecteurs ont déjà été amenés à s'en apercevoir, parmi les Ketoubim ou Hagiographes. On comprend parfaitement le motif qui a valu au livre de Daniel d'être communément mis au rang des prophètes : cela s'explique par la nature et par le contenu de cet ouvrage, surtout si l'on tient compte de l'évolution qui s'est produite dans la conception du prophétisme. Sans doute, on peut discerner une notable différence entre cet écrit et ceux des anciens prophètes; il ne leur est pas, à proprement parler, semblable, mais il en est tout au moins dérivé et appartient en somme au même groupe. Aussi, pour peu qu'on se laissât diriger, dans l'arrangement des livres bibliques, par des considérations tirées du caractère et du genre littéraire des écrits, on devait tout naturellement rattacher Daniel au recueil des prophètes. C'est ce qu'ont fait les Alexandrins, et à leur suite

Digitized by Google

toutes les fractions de l'Eglise chrétienne. Les Juifs palestiniens, qui ont le privilège de l'antériorité et qui représentent la pure tradition synagogale, ont procédé différemment. Ce n'est pourtant pas qu'ils fussent indifférents aux raisons tirées de la nature des livres : la preuve qu'ils en tenaient compte nous est fournie en plus d'un endroit par le groupement des livres bibliques tel qu'il est sorti de leurs mains.

Si donc Daniel, malgré ses affinités avec les prophètes, n'a pas été agrégé aux Nebiim, il faut qu'il y ait eu pour cela des raisons décisives et d'un autre ordre. Or, le seul domaine où l'on puisse les chercher et les trouver avec quelque vraisemblance, c'est celui de l'histoire, de la chronologie. Dans le cas où le livre de Daniel eût existé au moment où fut clos le recueil des Nebiim, il y serait certainement entré. Le fait qu'il en est autrement nous porte donc à conclure que sa composition doit être postérieure à celle de tous les ouvrages qui constituent la collection des écrits prophétiques. Or, parmi ces derniers, il en est qui sont notoirement plus récents que le retour de l'exil ; tel est le cas, aux yeux de tous les théologiens sans exception, des prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, celui-ci étant le contemporain de Néhémie et ayant vécu dans la seconde moitié du ve siècle ; nous avons en outre de sérieuses raisons pour admettre que d'autres morceaux prophétiques — Es. **24-27**, Zach. **9-14**, Joël, Jonas, etc., — sont tout aussi jeunes, si ce n'est plus jeunes encore. On voit les conséquences qui en découlent pour Daniel.

La seconde circonstance à laquelle nous avons fait allusion en commençant est également très significative et échappe encore plus aisément aux lecteurs qui emploient une traduction. Il s'agit du caractère mixte que présente, au point de vue de la langue, le livre de Daniel, écrit moitié en hébreu et moitié en araméen. Ce phénomène, il est vrai, n'est pas unique en son genre : nous en retrouverons l'analogue dans le livre d'Esdras, et, là aussi, nous nous heurterons à de sérieuses difficultés pour expliquer le brusque passage d'un idiome à l'autre. Toutefois, pour Esdras, il est un fait qui, s'il ne rend pas compte de toutes les particularités, donne du moins généralement parlant la clé de la situation : c'est que

Digitized by Google

ce livre, écrit en hébreu, a été composé en utilisant des documents araméens, incorporés tels quels dans l'ouvrage. Il n'en est pas de même de Daniel, où l'alternance des langues ne peut aucunement se justifier par l'emploi supposé de sources hétérogènes.

La structure du livre est en effet des plus simples : il se compose de deux parties, dont la première (**1-6**) renferme des narrations, et la seconde (**7-12**) des visions. Si la division linguistique correspondait à ces deux parties, la solution du problème serait probablement plus aisée à découvrir. Mais il n'en est point ainsi, loin de là. La narration commence en hébreu avec le ch. **1** et se poursuit dans la même langue jusqu'à **2** 4a inclusivement, c'est-à-dire jusqu'aux mots : « Et les Chaldéens parlèrent au roi en araméen ». Là cesse l'hébreu, et dès la phrase suivante (4b : « O roi, vis à jamais ! ») l'araméen est employé jusqu'à la fin du ch. **7**. Avec le ch. **8** l'hébreu reprend et va jusqu'à la fin du livre. On voit à quel point il y a peu coïncidence entre la division du livre basée sur le contenu et celle qui résulte du partage des langues. Le début de la portion narrative est en hébreu, et cela est vrai non seulement du ch. **1**, qui est une sorte d'introduction biographique générale, mais encore des premières lignes du récit suivant. D'autre part, la vision du ch. **7**, qui se rattache pourtant de la façon la plus étroite à celles qui suivent dans les ch. **8-12**, n'est point, comme ces dernières, décrite en hébreu, mais bien en araméen, et se rapproche par là des chapitres narratifs qui précèdent (**2** 4b-**6**), avec lesquels elle n'a pas, à d'autres égards, d'affinités particulières.

La situation que crée au livre de Daniel cette dualité linguistique défie toutes les tentatives qu'on peut faire pour en donner une explication généralement acceptable et satisfaisante. Les uns estiment que l'auteur du livre, quel qu'il soit, doit être tenu pour responsable de cette bigarrure de langues. Il est pourtant difficile de concevoir un écrivain rédigeant de propos délibéré un livre d'une contexture aussi bizarre. Les autres préfèrent croire que, dans l'histoire de cet ouvrage, il est survenu quelque péripétie, à la suite de laquelle il a revêtu la forme sous laquelle il nous est parvenu. On peut

Digitized by Google

faire à ce propos diverses hypothèses ; nous aurons l'occasion de les examiner plus loin, lorsque nous reviendrons sur ce sujet des deux langues de Daniel. Il y aura lieu également de définir plus tard les caractères que présentent l'hébreu et l'araméen employés dans cet écrit, et de tirer de ces faits les conséquences qu'ils comportent.

§ **383**. Le personnage de Daniel est-il nommé dans l'A. T. ailleurs que dans le livre qui porte son nom? A cette question il est difficile de répondre par un oui ou par un non catégorique. En effet, si les écrits bibliques, notamment ceux qui traitent de l'époque exilique et ceux qui appartiennent à un temps postérieur, sont totalement muets sur le compte de Daniel, il est du moins un livre prophétique du VIe siècle qui semble le mentionner, et cela à plus d'une reprise. Pour Ezéchiel, Daniel est le nom d'un homme remarquable à la fois par sa justice (Ez. **14** 14, 20) et par sa sagesse (**28** 3) exceptionnelles et incomparables. Ce témoignage éclatant paraît devoir être d'un grand poids. Mais quand on examine de plus près le contexte et la chronologie, on est pris de quelques hésitations. En effet, d'après le livre même de Daniel, son héros aurait été un contemporain du prophète Ezéchiel, vraisemblablement plus jeune que lui de quelques années. Dans ces conditions, n'est-il pas extraordinaire, incroyable qu'Ezéchiel puisse célébrer, dans deux prophéties — l'une assurément, l'autre presque certainement, — antérieures à la ruine de Jérusalem en 586, les mérites hors ligne d'un tout jeune homme, presque d'un adolescent? n'est-il pas singulier qu'il le suppose connu du roi de Tyr (**28** 3)? n'est-il pas étrange surtout qu'il le cite (**14** 14, 20) entre Noé et Job, hommes appartenant à un passé lointain et ne faisant pas partie à proprement parler de la nation israélite? Si nous ne possédions pas le livre de Daniel, nul sans doute ne songerait à voir dans le Daniel d'Ezéchiel autre chose qu'un ancêtre très antique, ayant laissé dans la tradition populaire le souvenir d'un juste et d'un sage de grand renom. On le voit, les citations d'Ezéchiel ne projettent pas sur le principal personnage du livre de Daniel toute la lumière qu'on aurait pu espérer à première vue.

Digitized by Google

Nous en sommes donc réduits aux données du livre. Celui-ci nous présente son héros comme un jeune Judéen, sinon de race royale, du moins de haute naissance. Jeune garçon, il fut déporté de Jérusalem à Babylone par Nébucadnetsar et placé par celui-ci, à sa cour, dans une sorte d'école de pages, avec trois de ses compatriotes et amis. Il en sort avec une instruction dont il fournit de brillantes preuves, et, grâce à l'interprétation qu'il donne d'un songe royal, il arrive à occuper sous Nébucadnetsar une fonction des plus élevées. Il la conserve longtemps, à travers diverses vicissitudes, et jusque sous les règnes de Darius le Mède et de Cyrus.

Nous l'avons à dessein désigné comme le héros et non pas comme l'auteur du livre qui porte son nom. En effet, il n'est dit nulle part qu'il l'ait écrit lui-même. Il est constamment parlé de lui à la troisième personne; il est vrai que dans les visions des ch. **7** ss., il s'exprime fréquemment à la première personne; mais ces discours placés dans sa bouche sont précédés (**7** 1, **10** 1) de préambules à la troisième personne, de nature à différencier clairement le rédacteur d'avec Daniel lui-même. Ainsi, on peut dire qu'à propos de ce livre la question d'authenticité ne se pose pas à proprement parler. Théoriquement tout au moins, on pourrait soutenir la complète historicité de l'ouvrage sans en attribuer la composition à Daniel en personne. En pratique, toutefois, on ne fait guère cette distinction, et ceux qui pensent pouvoir trouver dans le livre de Daniel un fidèle écho d'événements survenus au VIe siècle et d'expériences faites par Daniel lui-même, admettent, au moins implicitement, qu'il a écrit de sa propre main ou inspiré directement à quelque contemporain sa propre biographie. Avant de pouvoir discuter et trancher cette question d'auteur et d'historicité, nous devons d'abord procéder à l'analyse de l'ouvrage.

Première partie: Narrations (1-6).

1re subdivision: 1.

§ **384.** Nébucadnetsar ayant, dans la troisième année de Jéhojakim, pris Jérusalem, déporté le roi, et déposé à Baby-

Digitized by Google

lone les vases sacrés du temple de Yahvé, fit choix de quelques jeunes gens, bien doués au double point de vue physique et intellectuel, et appartenant soit à la maison royale, soit à la noblesse, pour leur faire donner, pendant trois ans, une éducation soignée. Parmi eux figuraient Daniel, Hanania, Mischaël et Azaria, auxquels le chef des eunuques donna d'autres noms, à savoir Beltschatsar, Schadrac, Méschac et Abed-Négo. Ces quatre jeunes gens résolurent de refuser le vin et les viandes dont on voulait les nourrir et qui provenaient de la table royale; ils se contentèrent d'eau et de légumes, et ne s'en portèrent que mieux. Ils firent aussi des progrès exceptionnels dans leurs études, dépassant leurs condisciples, et se montrant supérieurs « à tous les magiciens et astrologues du royaume ». Le texte relève expressément (17) que « Daniel expliquait toutes les visions et tous les songes », et ajoute en terminant (21): « Et Daniel fut (c'est-à-dire vécut ou conserva cette position) jusqu'à la première année du roi Cyrus ».

2me subdivision : 2.

Dans la seconde année de son règne, Nébucadnetsar a un songe, et convoque tous ses sages, non seulement pour leur en demander l'explication, mais encore pour en obtenir la reconstitution, lui-même l'ayant oublié. Impuissants à satisfaire de pareilles exigences, « tous les sages de Babylone » sont condamnés à mort. Daniel et ses amis sont compris dans cette sentence. Grâce au capitaine des gardes, Arioc, Daniel obtient une audience du roi et lui raconte son songe: Nébucadnetsar a vu une statue colossale, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds de fer et d'argile. Une pierre vient la frapper et la mettre en pièces, puis cette pierre grandit et remplit la terre. Les quatre parties de la statue représentent quatre royaumes, Nébucadnetsar lui-même étant la tête d'or. La pierre figure un nouveau royaume, qui anéantira tous les autres et durera éternellement. A l'ouïe de cette interprétation, Nébucadnetsar comble Daniel d'honneurs, le prépose à la province de Babylone et

Digitized by Google

en fait le chef suprême de tous les sages. Les trois amis de Daniel ont leur part de ces faveurs.

3me subdivision : 3.

Dans ce récit, il n'est pas question de Daniel, mais uniquement de ses trois compagnons qui désobéissent à un ordre formel du roi Nébucadnetsar, imposant à tous ses sujets l'obligation d'adorer une statue d'or qu'il a dressée. Ils s'exposent ainsi au châtiment stipulé à l'avance contre tout récalcitrant : on les jette dans une fournaise ardente. Mais ils échappent au feu ; le roi, qui les a vus au milieu des flammes en compagnie d'un quatrième homme, « dont la figure ressemblait à celle d'un fils des dieux », les rappelle à lui et rend hommage à leur Dieu.

4me subdivision : 4.

Tandis que les trois chapitres précédents revêtent la forme de récits, celui-ci [1] se présente comme une proclamation de Nébucadnetsar, faisant connaître ce qui lui est arrivé. Il a fait un songe, dans lequel il a aperçu un arbre énorme et superbe ; puis il l'a vu abattu et humilié, privé de « son cœur d'homme », en échange duquel il reçoit « un cœur de bête », et « sept temps passeront sur lui ». Daniel a interprété ce songe comme figurant la propre destinée du roi, qui doit perdre la raison temporairement, et être privé de sa royauté. Cette prédiction s'est accomplie : en punition de son orgueil, le roi a été banni et a vécu dans la démence. Guéri maintenant et restauré sur son trône, il a « béni le Très-Haut », dont il a éprouvé la puissance.

5me subdivision : 5.

Du règne de Nébucadnetsar nous passons à celui du « roi Belschatsar ». Celui-ci, dans un grand festin, fait apporter « les vases d'or et d'argent que son père Nébucadnetsar avait

[1] Dans la Bible hébraïque, les trois versets qui forment le début du ch. 4 de nos versions sont encore rattachés au ch. 3, et le ch. 4 ne commence qu'avec ces mots : « Moi, Nébucadnetsar, je vivais tranquille.... ». La division adoptée dans les traductions est infiniment préférable.

Digitized by Google

enlevés du temple de Jérusalem ». Pendant que le roi et ses commensaux boivent, en célébrant leurs faux dieux, une main mystérieuse écrit des mots sur la muraille. Aucun des sages ne peut lire l'écriture et en donner l'explication. La reine, étant survenue, signale l'existence de Daniel et propose de le faire appeler. Il est introduit, et après avoir rappelé les faits rapportés au ch. **4**, il donne l'explication des mots énigmatiques, prédisant au roi la fin de son règne et la division de son royaume, donné aux Mèdes et aux Perses. Belschatsar confère à Daniel les honneurs et la haute charge promis à quiconque interpréterait l'inscription. « Cette même nuit, Belschatsar, roi des Chaldéens, fut tué. Et Darius le Mède s'empara du royaume, étant âgé de soixante-deux ans ».

6me subdivision : 6.

Darius a préposé 120 satrapes aux provinces de son royaume; au-dessus d'eux se trouvent trois fonctionnaires suprêmes dont est Daniel. Celui-ci éclipse si complètement tous les autres dignitaires que « le roi pensait à l'établir sur tout le royaume ». Jaloux, ses collègues et ses subordonnés, quoique obligés de rendre témoignage à son intégrité, cherchent à le perdre dans l'esprit du roi. Darius, à leur instigation, ordonne que, durant trente jours, ses sujets ne devront adresser qu'à lui seul leur adoration et leurs prières. Naturellement Daniel ne cesse pas pour cela d'invoquer son Dieu à genoux, trois fois par jour, les fenêtres ouvertes du côté de Jérusalem. Il est dénoncé, condamné et jeté dans la fosse aux lions. Darius, qui n'a pris ces mesures rigoureuses qu'à contre-cœur, se rend à la fosse dès le lendemain matin, et y trouve Daniel vivant. Le roi l'en fait aussitôt retirer et y fait jeter à sa place ses accusateurs avec leurs familles; les lions les dévorent à l'instant. Puis Darius publie un édit prescrivant, dans tout son royaume, de révérer le Dieu de Daniel. « Daniel, ajoute le dernier verset, prospéra sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus le Perse. »

Digitized by Google

Seconde partie: Visions (7-12).

1re subdivision: 7.

§ **385.** Un bref préambule (1-2a) présente (à la troisième personne) Daniel comme ayant eu un songe dans la première année de Belschatsar, et l'ayant rédigé par écrit de la façon suivante. Avec 2b la narration passe à la première personne. Daniel a vu quatre grands animaux sortant de la mer, un lion, un ours, un léopard et un quatrième, différent des autres et exceptionnellement effrayant. Ce dernier a dix cornes; puis il lui en naît une onzième, qui a « des yeux comme des yeux d'homme et une bouche parlant avec arrogance ». Daniel voit encore un vieillard[1] sur son trône, entouré d'innombrables serviteurs et présidant un tribunal. Le quatrième animal est tué et brûlé; les trois autres animaux sont simplement privés de leur puissance. Alors apparaît sur les nuées « quelqu'un de semblable à un fils d'homme », il se présente devant le vieillard et reçoit la domination universelle et éternelle. Daniel, troublé et effrayé, s'approche « de l'un de ceux qui étaient là », et obtient de lui l'interprétation de la vision. Les quatre animaux sont quatre rois; après eux, « les saints du Très-Haut recevront le royaume ». A une demande ultérieure d'informations plus précises sur le quatrième animal et sur ses cornes, il est donné une réponse détaillée, spécialement à propos de la onzième corne, un roi qui « opprimera les saints du Très-Haut »; ceux-ci seront « livrés entre ses mains pendant un temps, des temps et la moitié d'un temps » (25). Puis sa domination lui sera ôtée, et un règne éternel commencera pour « le peuple des saints du Très-Haut ».

[1] Littéralement « un ancien de jours » ou « un ancien en jours », c'est-à-dire tout simplement un vieillard (sans l'article défini). Quand il en est parlé de nouveau aux v. 13 et 22, il y a naturellement *le* vieillard, parce qu'il en a déjà été question. Nos traductions ordinaires (la Bible annotée fait exception) ont rendu cette expression, aussi bien au v. 9 qu'aux v. 13 et 22, par les mots « l'ancien des jours », et cette formule, à laquelle on trouve quelque chose de solennel et de mystérieux, a acquis droit de cité dans un certain langage théologico-mystique.

Digitized by Google

2me subdivision : 8.

Le récit de cette seconde vision est placé tout entier dans la bouche de Daniel, sans préambule à la troisième personne. Il raconte que, dans la troisième année du règne du roi Belschatsar, il se trouva transporté en esprit à Suse. Là, il vit le combat acharné qui se livra entre un bélier et un bouc; ce dernier remporta la victoire. Ensuite la grande corne dont il était armé se brisa et fut remplacée par quatre autres. De l'une de celles-ci sortit une petite corne qui bientôt grandit, et dont le rôle historique est décrit avec des détails nombreux et précis (9-14); c'est le pendant du passage similaire dans la vision précédente. Il est parlé dans ce tableau du sacrifice perpétuel et du sanctuaire. « La corne, est-il dit, jette la vérité par terre », et la durée de la période pendant laquelle l'oppression s'exerce est fixée à « 2300 soirs et matins ». Daniel étant préoccupé et désireux de comprendre cette vision, « Gabriel » la lui interprète. Le bélier représente « les rois des Mèdes et des Perses »; quant au bouc, c'est « le roi de Javan ». La première grande corne, c'est « le premier roi »; les quatre suivantes sont « quatre royaumes », succédant à ce premier souverain, mais doués d'une force moindre. Enfin la petite corne figure un roi, sensiblement plus tardif, qui sera puissant, prospère et arrogant, combattra « le peuple des saints », et sera finalement brisé.

3me subdivision : 9.

Ce chapitre ne décrit pas à proprement parler une vision, ou du moins celle-ci se réduit à une apparition de Gabriel, qui s'approche de Daniel pour dissiper ses incertitudes. Celles-ci ont été exposées dès le début du chapitre, sans préambule à la troisième personne. Daniel a raconté son embarras en présence du fait, constaté par lui d'après « les livres », que Jérusalem devait demeurer en ruines 70 ans, selon la parole de Jérémie. Le trouble de Daniel doit avoir été causé, quoique le texte ne le dise pas explicitement, par le retard apporté dans l'accomplissement des promesses de restauration, et il faut en conclure que pour le narrateur

Digitized by Google

l'échéance des 70 ans était atteinte ou même dépassée dans « la première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, lequel était devenu roi du royaume des Chaldéens » (**9** 1). Gabriel donne la solution du problème en expliquant que les 70 ans sont en réalité 70 semaines d'années. Celles-ci doivent se diviser comme suit : 7 semaines jusqu'à l'apparition d'un « oint-chef », puis 62 semaines jusqu'à ce qu'un oint soit retranché, enfin une semaine terminale, au milieu de laquelle le sacrifice et l'oblation seront suspendus. Telle est la donnée de ce chapitre, si du moins nous nous en tenons à ses éléments originaux, à savoir aux v. 1-3 et 21-27. Dans sa partie médiane (4-20) a été inséré un morceau, primitivement, semble-t-il, étranger au texte et contenant une belle prière d'humiliation et de repentance, placée dans la bouche de Daniel.

4me subdivision : 10-12.

Comme au début du ch. **7**, nous trouvons ici (**10** 1) une phrase introduisant Daniel à la troisième personne, et indiquant la troisième année de Cyrus comme date de la vision qui va être rapportée. En fait, ici comme au chapitre précédent, l'élément visionnaire consiste uniquement dans l'apparition à Daniel d'un être mystérieux, décrit, il est vrai, d'une façon plus circonstanciée que Gabriel au ch. **9**. Ce personnage d'ailleurs n'agit pas ; il se borne à parler, et expose, après de longs préliminaires, ce qu'on pourrait appeler un tableau détaillé des vicissitudes à venir. Il se présente en outre lui-même comme ayant eu à lutter avec « le chef du royaume de Perse » pendant 21 jours, et il faut rapprocher de cette donnée l'assertion de **10** 2, d'après laquelle Daniel a passé trois semaines dans le deuil et le jeûne avant d'obtenir la vision. Dans la lutte, l'interlocuteur de Daniel dit avoir été secouru par « Mikaël, l'un des premiers chefs » (**10** 13), et celui-ci reparaît plus loin encore (21).

Le tableau des temps futurs commence avec **11** 2. Il y aura, est-il dit, encore quatre rois de Perse. Puis surgira un roi (Alexandre-le-Grand), extrêmement puissant, après lequel il y aura partage de son royaume. Le roi du Midi (Egypte,

Digitized by Google

dynastie des Ptolémées) aura pour rival « un de ses généraux », désigné plus loin comme roi du Nord (Syrie, dynastie des Séleucides). A partir du v. 6, on voit défiler toute une série de personnages et d'événements : Ptolémée II Philadelphe et Antiochus II Théos, concluant en 249 une alliance accompagnée d'un mariage, puis Séleucus II (6b), Ptolémée III Evergète (7), l'armistice de 239 (8), Séleucus III (10a), Antiochus III le-Grand (10b) au printemps de 218, Ptolémée IV Philopator (11, 14) et la bataille de Raphia en 217, le retour offensif d'Antiochus-le-Grand en 203 (13, 15), son arrivée en Judée (« le plus beau des pays », 16), les fiançailles de sa fille Cléopâtre avec Ptolémée V Epiphane en 198 (17), l'intervention de Lucius Scipion l'Asiatique et la bataille de Magnésie en 190 (18), la mort d'Antiochus-le-Grand en 187 (19), l'avènement de Séleucus IV (187-175), l'envoi d'Héliodore à Jérusalem (« la gloire du royaume », 20a), le meurtre de Séleucus IV (20b). Avec le v. 21 commence la narration détaillée du règne d'Antiochus V Epiphane, de ses campagnes contre l'Egypte (y compris l'incident connu de l'ambassade romaine de Popilius Lénas, 30) et surtout des persécutions qu'il fit subir aux Juifs. Le v. 45 fait une brève allusion à sa mort.

Alors (**12** 1) « se lèvera Mikaël, le grand chef ». Un temps de détresse sera suivi d'un temps de délivrance. Beaucoup de morts ressusciteront (2-3). Le récit de Daniel se termine par un tableau : il contemple encore deux autres hommes venant se joindre à son interlocuteur, et il entend une exhortation finale. Trois indications chronologiques sont énoncées dans ce dernier passage : « un temps, des temps et la moitié d'un temps » (7 ; comp. **7** 25), 1290 jours (11), 1335 jours (12).

§ **386**. Le coup d'œil que nous venons de jeter sur le contenu du livre de Daniel a suffi pour montrer à quel point cet ouvrage diffère de tous les autres écrits bibliques sans exception. Même des morceaux tels que les visions d'Ezéchiel et de Zacharie, auxquelles Daniel se rattache dans une certaine mesure, sont loin de présenter les mêmes caractères. Daniel marque donc une étape dans l'histoire religieuse du judaïsme : dérivé de l'ancien prophétisme, il inaugure une phase nouvelle, celle des apocalypses. On comprend donc combien il

Digitized by Google

est important de déterminer d'une façon claire et concluante à quelle date et dans quelles conditions a pris naissance cet ouvrage, qui n'est pas seulement intéressant par lui-même, mais qui l'est encore comme premier représentant de toute une branche de la littérature religieuse.

A première vue il semble que le livre de Daniel doive être un fruit de la période exilique, de celle-là même où, d'après ses propres données, a vécu son héros. Même si l'on admet la distinction, qu'en droit il est légitime de faire, entre Daniel et son biographe, il ne vient pas à la pensée du lecteur de séparer par un long intervalle l'époque où les événements se sont passés et celle où le livre a été rédigé. La tradition juive et chrétienne a toujours considéré le livre de Daniel comme ayant été sinon écrit, du moins inspiré par Daniel en personne. La question qui se pose est donc bien en fait analogue à une question d'authenticité ; c'est celle, pour employer le terme technique en usage, de la « daniélicité » du livre. Les théologiens qui y donnent une réponse affirmative n'hésitent pas à accepter la discussion sur ce terrain-là : ils soutiennent que l'ouvrage a été rédigé sous l'influence de Daniel, avec l'autorité que lui donnait son expérience personnelle, et par conséquent en Babylonie, dans la seconde moitié du VIe siècle av. J.-C.

Telle est la thèse qu'il va falloir examiner et discuter. Il serait puéril de ne pas dire tout de suite qu'avec l'immense majorité des hébraïsants modernes, nous la considérons comme fausse, et que nous nous rangeons à l'opinion à peu près unanime de ces mêmes savants, d'après laquelle le livre de Daniel a vu le jour sous Antiochus Epiphane, en Palestine.

Si le livre de Daniel datait du VIe siècle, il y aurait lieu de s'attendre à rencontrer dans ses pages une connaissance exacte et approfondie de l'époque où Daniel est censé avoir vécu et agi. D'autre part, toutes les portions de l'ouvrage relatives à des temps postérieurs apparaîtraient comme des prédictions, et porteraient uniformément le cachet de l'inspiration prophétique. L'examen du livre ne répond point à ces conditions : on peut au contraire y faire les constatations suivantes.

Digitized by Google

Les données relatives au VIe siècle dénotent à maintes reprises l'imperfection des connaissances de l'auteur. Celui-ci commet des inexactitudes, des erreurs dont serait préservé un contemporain des événements, et spécialement un homme qui, comme Daniel, occuperait une haute situation et ne saurait être mal renseigné.

Quant aux temps postérieurs au VIe siècle, il y a lieu, au point de vue du livre de Daniel, de distinguer quatre périodes. La première va du règne de Cyrus jusqu'à la chute de l'empire perse; la seconde, d'Alexandre-le-Grand jusqu'à l'avènement d'Antiochus Epiphane; la troisième embrasse les années du règne de ce dernier monarque; la quatrième enfin comprend les temps ultérieurs dans leur ensemble. Or, pour la première de ces quatre périodes, l'auteur du livre de Daniel ne possède manifestement que les informations les plus rudimentaires, et c'est à peine s'il y fait allusion çà et là. Pour la deuxième, il est déjà beaucoup mieux renseigné: la personnalité d'Alexandre lui est connue, ainsi qu'après sa mort le partage de son empire; il est au courant de l'histoire des Séleucides et des Ptolémées et la retrace même (**11** 5-20) d'une façon circonstanciée, en omettant tout nom propre, mais en indiquant les faits avec précision. Puis, quand il arrive à la troisième période, il déploie des connaissances encore bien plus approfondies, il relate, trait après trait, les faits et gestes d'Antiochus Epiphane, et fait revivre, plus que toute autre, cette individualité caractéristique. Avec la fin de ce règne, un changement marqué s'accomplit dans les allures de notre écrivain, et pour ce que nous avons appelé la quatrième période, les contours redeviennent tout à fait vagues, les termes employés sont très généraux et élastiques; on entre évidemment sur un terrain tout différent de celui où l'auteur se mouvait précédemment avec tant d'aisance.

Ces constatations, tout lecteur peut les faire en parcourant avec attention les pages du livre de Daniel. Nous allons maintenant relever les points particuliers sur lesquels nous fondons les appréciations ci-dessus.

§ **387**. Qu'en est-il de la connaissance qu'avait l'auteur du livre touchant les événements du VIe siècle? Dès la pre-

Digitized by Google

mière ligne de son écrit, nous rencontrons une impossibilité chronologique. En effet, d'après le texte de Daniel, Nébucadnetsar serait venu à Jérusalem[1] et l'aurait assiégée dans la 3me année de Jéhojakim. Or la bataille de Karkémisch, qui ouvrit à Nébucadnetsar, par la défaite de Néco, le chemin des régions à l'ouest de l'Euphrate, n'a eu lieu que dans la 4me année de Jéhojakim (604). Il ne peut donc être question d'un siège et d'une prise de Jérusalem dans la 3me année (605). Mais ni la Bible, ni aucun autre document ne parlent non plus d'une venue du vainqueur babylonien à Jérusalem au cours de la 4me ou 5me année de Jéhojakim, c'est-à-dire peu après Karkémisch. La chronologie traditionnelle, en inscrivant à cette date-là une « première prise de Jérusalem », a simplement obéi au désir de sauvegarder l'exactitude de la donnée de Dan. **1** 1, et encore n'a-t-elle pu réussir complètement, puisque le texte porte la 3me année. Les indications précises et détaillées du livre de Jérémie (voir en particulier **25** et **36**) enlèvent toute vraisemblance à l'hypothèse d'une prise de Jérusalem en 604 ou 603. Il y a lieu de croire, au contraire, qu'après avoir battu le roi d'Egypte à Karkémisch, Nébucadnetsar fut rappelé en Babylonie par la mort de son père Nabopolassar et que, retenu par les nouveaux devoirs résultant de son avènement au trône, il ne put pas reprendre de sitôt la route d'occident. Le livre des Rois ne mentionne aucunement que Jérusalem soit tombée aux mains des Babyloniens une première fois, avant qu'elle succombât en 597 sous Jéconias. Mais ce même livre nous donne la clé de l'erreur commise par Dan. **1** 1. Nous y lisons en effet (II Rois **24** 1) que Jéhojakim fut assujetti à Nébucadnetsar pendant trois ans, et qu'ensuite il se révolta. Ces trois ans ne coïncident pas avec les trois premières, mais plutôt avec les trois dernières années du règne de Jéhojakim ; l'auteur de Daniel s'y est trompé, et il semblerait en outre qu'il a été influencé par II Chron. **36** 6-7. Ce dernier passage est en effet le seul

[1] Segond et la Bible annotée traduisent « marcha contre Jérusalem », expression qui ne rend pas le sens de l'original, et qui permet au lecteur bénévole d'admettre que Nébucadnetsar, s'étant mis en campagne dans la 3me année, n'arriva pourtant que plus tard sous les murs de Jérusalem.

Digitized by Google

texte biblique, avec celui de Daniel, qui parle d'une capture de Jéhojakim, lié de chaînes pour être conduit à Babylone; c'est aussi le seul qui rapporte l'enlèvement des vases du temple comme ayant eu lieu déjà sous Jéhojakim. Les livres de Jérémie et des Rois donnent sur ces deux points de tout autres résultats. Nous aboutissons donc à la conclusion que l'auteur du livre de Daniel doit avoir connu et utilisé l'œuvre du Chroniste; cela n'est point pour nous surprendre, mais ne s'accorde nullement avec l'opinion traditionnelle,

Une autre difficulté chronologique concerne le règne de Nébucadnetsar. Celui-ci, d'après Dan. **1** 1, 3, 5, 8, 10, 13, était déjà roi de Babylone quand Daniel et ses compagnons furent déportés, puis confiés pour leur éducation au chef des eunuques. Le temps fixé pour leurs études est de trois ans (5); lorsqu'il est révolu (18), le roi les examine, et continue par la suite à les consulter (20). Or l'incident rapporté au chapitre suivant, le songe du roi interprété par Daniel, est placé par le narrateur dans « la 2me année du règne de Nébucadnetsar ». A cette inconséquence chronologique vient d'ailleurs s'ajouter le fait remarquable que Daniel d'après **2** 25 ss. paraît être un inconnu pour le roi; comment cela se concilie-t-il avec **1** 18-20?

Le nom même de Nébucadnetsar, comme nous l'avons vu plus haut (I, p. 486 et 531), apparaît dans l'A. T. avec deux orthographes différentes: l'une, juste et conforme à l'original babylonien, se rencontre dans Ezéchiel et dans la plupart des passages de Jérémie; l'autre, déformée par le changement d'*r* en *n* (Nébucadnetsar au lieu de Nébucadretsar), est employée occasionnellement dans Jérémie, et toujours dans les Rois, les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther; c'est aussi, malheureusement, celle qui a prévalu dans les langues modernes. Or, s'il était un écrivain qui dût se servir uniquement de la forme correcte, ce serait à coup sûr l'auteur du livre de Daniel, s'il était un contemporain du roi Nébucadnetsar. Tout au contraire, l'orthographe fautive est la seule qu'on rencontre sous sa plume. Il commet au surplus une erreur analogue, peut-être même plus grave, en donnant à Azaria (**1** 7, **3** 12 ss.) le surnom d'Abed-Négo (serviteur de

Digitized by Google

« Négo »), alors que le nom bien connu du dieu babylonien en question est Nébo (comp. Es. **46** 1 et les nombreux noms propres tels que Nébucadnetsar, etc.)[1].

Il convient encore de signaler l'emploi particulier qui est fait du terme de Chaldéens. Ce mot qui, dans les autres livres de l'A. T., est une dénomination politique et désigne les Babyloniens, revêt une signification différente dans le livre de Daniel. Au lieu d'indiquer une nationalité, il caractérise une profession ou, si l'on veut, une caste particulière: les « chaldéens » figurent à côté des magiciens, des sorciers, des enchanteurs, des sages et des devins (**2** 2, 4, 10, **4** 7, **5** 7, 11). Les seuls passages où il s'agisse des Chaldéens au sens national sont **5** 30 et **9** 1; on peut toutefois encore y ajouter **1** 4 et **3** 8 où l'une et l'autre interprétations sont admissibles. L'emploi de cette appellation au sens professionnel serait pour le moins étrange en Babylonie même, dans un temps où l'empire chaldéen était encore florissant ou venait à peine de succomber.

En fait de rois babyloniens, le livre de Daniel en connaît deux : Nébucadnetsar et Belschatsar. Il ignore le fils et successeur de Nébucadnetsar, Evil-Mérodac, pourtant mentionné dans la Bible (II Rois **25** 27, Jér. **52** 31) et qui fut le dernier souverain de la dynastie fondée par Nabopolassar. Après lui vinrent successivement deux usurpateurs, également étrangers à Daniel, et dont le deuxième, Nabonède (Nabu-nahid), fut le dernier roi babylonien. Qu'est-ce donc que Belschatsar? Ce n'est pas, il faut le reconnaître, un roi de Babylone. Ce n'est pas non plus un personnage fictif. C'est, à ce que révèlent clairement les inscriptions cunéiformes, le fils de Nabonède; il n'a jamais occupé le trône, mais il a joué un certain rôle sous le règne de son père, qui d'ailleurs lui a survécu. Il est impossible de nier que le livre de Daniel (**5**) en fait le fils et successeur de Nébucadnetsar; il y a là une

[1] Pour que l'auteur de Daniel fût innocent de cette méprise, il faudrait admettre que Négo est une correction volontaire, due peut-être à un lecteur ou à un copiste postérieur; celui-ci aurait cherché à éviter qu'un Juif pieux fût qualifié de serviteur d'un dieu païen. Cette supposition n'est toutefois guère vraisemblable.

Digitized by Google

confusion. Il en fait également un roi, et parle (**7** 1, **8** 1) de la première et de la troisième année de son règne pour dater deux des visions de Daniel. D'autre part, étant données les hautes fonctions confiées à Daniel et sa grande notoriété, le récit qui fait de lui un inconnu pour Belschatsar a quelque chose d'incohérent. On a eu recours, pour aplanir toutes ces difficultés, à une hypothèse d'après laquelle Nabonède aurait épousé, pour se rattacher, par alliance tout au moins, à l'ancienne dynastie, une fille (ou petite-fille) de Nébucadnetsar; celui-ci se trouverait ainsi, non pas le père, il est vrai, mais le grand-père (ou l'arrière-grand-père) de Belschatsar. Sans être absolument inadmissible, cette théorie est pourtant bien sujette à caution, et ne répond pas, au surplus, au sens le plus naturel de la narration [1].

§ **388.** Quant aux faits et gestes des rois de Babylone, ou du moins des deux rois dont il a la connaissance, l'auteur de Daniel possède-t-il des informations quelque peu abondantes, et enregistre-t-il quelque incident important, quelque mesure notable caractérisant leur règne? Tout bien examiné, ses renseignements se réduisent à ceci, que Nébucadnetsar avait fait de sa capitale Babylone une ville grande et magnifique, et que pendant sept ans il fut privé de sa raison et de son pouvoir royal. Le premier point est si universellement connu qu'il n'est point nécessaire, pour en parler, de posséder une initiation particulière. Quant au second, il est fort extraordinaire et n'est confirmé par aucun autre témoignage. Il est vrai qu'on a récemment découvert un texte cunéiforme, d'après lequel le roi Nabonède aurait été pendant une partie de son règne entravé par la maladie. Mais, même si tel est

[1] Du fait que Belschatsar promet à Daniel et lui accorde « la troisième place dans le gouvernement du royaume » (**5** 7, 16, 29), et non pas la deuxième (comp. Gen. **41** 40, Esth. **10** 3), on a inféré que l'écrivain connaissait l'existence du roi Nabonède et considérait Belschatsar comme associé à la royauté de son père. Mais le texte dit simplement : « Il commandera dans le royaume comme troisième »; or **6** 1-2 nous montre, sous le règne suivant, l'empire divisé en nombreuses provinces et placé sous la juridiction de trois chefs suprêmes, dont est Daniel. Le sens de la promesse de Belschatsar peut donc être, selon la traduction d'Ostervald (non revisé): « Il dominera sur le tiers du royaume ».

Digitized by Google

bien le sens de ce document, il n'y est fait mention ni d'aliénation mentale, ni d'une durée de sept ans; et la confusion établie entre Nébucadnetsar et Nabonède suffirait à écarter la possibilité d'un témoignage contemporain.

Quant aux autres actes attribués à Nébucadnetsar par le livre de Daniel, ils sont dépourvus de toute portée historique et n'ont qu'un caractère occasionnel : telle l'érection de la statue d'or (**3**). Au reste, la proscription, même momentanée, de tout autre culte que celui rendu à une idole unique ne cadre guère avec les faits connus concernant le polythéisme babylonien. D'autre part, l'hommage rendu par Nébucadnetsar à Yahvé (**2** 47, **3** 29, **4** 2-3, 34-37) a beau être très explicite : il n'en demeure pas moins purement platonique, sans effet quelconque, et soulève par là-même les doutes les plus sérieux.

Immédiatement après la mort de Belschatsar, « Darius, le Mède, s'empara du royaume, étant âgé de soixante-deux ans » (**5** 30-31). Au ch. **6**, ce « roi Darius » est mis en scène dans l'histoire de Daniel jeté dans la fosse aux lions; la vision du ch. **9** est datée de « la première année de Darius, fils d'Assuérus, de la race des Mèdes, qui avait été fait roi sur le royaume des Chaldéens » (1; voir aussi **11** 1). Ce personnage est totalement inconnu dans l'histoire. Les documents de l'époque attestent que le conquérant de Babylone, le vainqueur de Nabonède, le roi du nouvel empire fut d'emblée Cyrus. L'hypothèse au moyen de laquelle on se plaisait, naguère encore, à identifier Darius le Mède avec un oncle de Cyrus, Cyaxare II, roi des Mèdes, dont parle la Cyropédie, ne saurait être maintenue, car ce personnage (d'ailleurs donné comme fils d'Astyage et non d'Assuérus) paraît lui aussi être purement fictif; le célèbre ouvrage de Xénophon participe pour le moins autant de la nature du roman que de celle de l'histoire. On peut sans doute chercher à démêler l'origine de Darius le Mède en supposant qu'un général de Cyrus ou un gouverneur établi par lui a été transformé par la tradition en un monarque autonome, prédécesseur de Cyrus sur le trône de Babylone. Mais alors même qu'on recueillerait quelques indices dans ce sens, il ne pourrait être question

Digitized by Google

d'attribuer la rédaction du récit à un témoin des événements. Il est fort possible, au surplus, qu'il se soit produit ici une confusion avec Darius Ier, fils d'Hystaspe; c'est en effet ce roi qui a procédé à la réorganisation des satrapies que Dan. **6** 1 attribue à Darius le Mède. Le nom de son fils (Assuérus = Xerxès) serait alors devenu celui de son père.

Mède ou Perse, Darius peut-il avoir imposé à ses sujets l'obligation de l'adorer lui seul? le culte du souverain lui-même, durant son règne, n'est-il pas une notion étrangère à ces temps et à cette civilisation? Nous n'insisterons pas sur les difficultés que présente la structure de la fosse aux lions, assez petite pour qu'on puisse la fermer au moyen d'une pierre scellée, et cependant assez grande pour qu'on y jette à la fois des familles entières. Nous nous bornerons à indiquer d'un mot que le manifeste du roi Darius à l'adresse de Yahvé (**6** 25-27) doit être apprécié de la même façon que les paroles analogues attribuées plus haut à Nébucadnetsar. Mais nous relèverons plus particulièrement dans ce ch. **6**, comme déjà dans le ch. **1** et plus loin dans le ch. **10**, la trace d'observances juives certainement moins anciennes que l'époque de l'exil. Ainsi, au ch. **1**, le devoir de s'abstenir des mets et du vin venant de la table royale, parce que ce serait une souillure ; au ch. **10** 2-3, un deuil célébré en se privant de viande, de vin et d'onction d'huile; au ch. **6**, la coutume de prier trois fois par jour et de se tourner à cet effet du côté de Jérusalem. Rien dans les livres même les plus récents de l'A. T. n'autorise à penser que ces notions ne soient pas propres au judaïsme tardif. Des expressions poétiques, comme celles de I Rois **8** 38, 44, 48, Ps. **28** 2, **55** 18, ne peuvent pas être considérées comme prouvant l'existence de coutumes rituelles; tout au plus peut-on y voir le point de départ d'habitudes changées plus tard en règles à une époque cérémonialiste. En revanche, le rigorisme déployé par Daniel et ses compagnons ne s'accorde guère avec le fait qu'ils sont agrégés au corps des sages de Babylone, ce qui suppose une certaine initiation, difficile à concevoir sans la participation à des rites païens; la conscience juive des récipiendaires d'une part, la tradition régnant au sein de la corporation d'autre part, tout devait

Digitized by Google

s'opposer à ce que les nouveaux venus fussent admis dans la confrérie. Ils en font pourtant si bien partie qu'une sentence de mort ayant été rendue contre elle, ils en sont aussi atteints.

§ **389**. L'examen auquel nous venons de nous livrer est certainement peu favorable à la conception traditionnelle d'après laquelle le livre de Daniel daterait du VIe siècle. Son auteur ne se révèle point comme connaissant d'une façon suffisamment exacte les événements de l'époque à laquelle il est censé appartenir. Voyons maintenant en quels termes il parle des temps postérieurs au VIe siècle, et reprenons à cet effet la division en quatre périodes que nous avons indiquée précédemment (II, p. 273).

1. Les deux siècles de la monarchie perse (538-332) passent presque totalement inaperçus. Dans les visions des ch. **2** et **7**, on voit, il est vrai, intervenir la représentation symbolique de cette puissance. A la tête d'or, qui est Nébucadnetsar, et d'une façon plus générale l'empire babylonien, succèdent la poitrine et les bras d'argent, c'est-à-dire l'empire mède [1], puis le ventre et les cuisses d'airain, c'est-à-dire l'empire perse. De même, après le lion aux ailes d'aigle qui figure Babylone, apparaissent un ours, la Médie, et un léopard, la Perse. Mais ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux descriptions l'intérêt ne s'attache à ces premières étapes du récit; ce ne sont en quelque sorte que des préliminaires, et c'est pour la quatrième monarchie qu'on réserve les détails circonstanciés.

La Médie et la Perse reparaissent au ch. **8** sous la forme d'un bélier, « qui frappait de ses cornes à l'occident, au nord et au midi; aucun animal ne pouvait lui résister, et il n'y

[1] Le livre de Daniel attribue à la Médie un rôle important, quoique inférieur à ceux de la Babylonie et de la Perse. Il n'est pas aisé, vu l'insuffisance de nos connaissances relatives aux Mèdes et à leur puissance, de comprendre la place, excessive à nos yeux, qui est faite à cet empire, dont l'action ne semble pas avoir été grande, du moins à partir du VIe siècle. On a surtout de la peine à s'expliquer pourquoi il intervient chronologiquement entre Babylone et la Perse, alors que, dans la succession des faits historiques, il ne semble pas qu'il y ait moyen d'opérer cette interposition.

Digitized by Google

avait personne pour délivrer ses victimes, il faisait ce qu'il voulait et il devint puissant » (4). Des deux cornes de ce bélier, l'une, survenue en second lieu et plus haute que la première, représente la Perse, et l'autre la Médie. De même, dans **2** 39, il est fait allusion à l'infériorité de la deuxième puissance, et l'ours de **7** 5 n'est pas présenté comme aussi redoutable que le léopard.

Enfin dans **11** 2 se trouve un passage relatif à la Perse. Après Cyrus, il doit y avoir encore trois rois (sans doute Cambyse, Smerdis et Darius Ier), puis un quatrième, d'une richesse exceptionnelle, qui « soulèvera tout contre le royaume de Javan ». Dans ce dernier on reconnaît Xerxès, l'auteur de la grande expédition contre la Grèce qui aboutit à la défaite de Salamine (480). Mais il paraît être considéré comme le dernier roi de Perse, car, immédiatement après lui, vient (3) la mention d'Alexandre. Une confusion s'est donc établie entre Xerxès et Darius III Codoman. L'homonymie de celui-ci avec le père de Xerxès, Darius Ier, y est peut-être pour quelque chose, d'autant plus que Darius Ier a aussi guerroyé contre les Grecs et s'est fait battre à Marathon (490).

On le voit, les données du livre de Daniel sur la période perse sont très peu abondantes et non exemptes d'obscurités, si ce n'est d'erreurs.

2. Avec l'apparition d'Alexandre-le-Grand, le livre de Daniel aborde un terrain qui lui est mieux connu et un sujet qui attire à un plus haut degré son attention. Il décrit les jambes et les pieds de la statue (**2**) un peu plus longuement qu'il ne l'a fait pour le reste de la vision. Il consacre une peinture plus circonstanciée au quatrième animal (**7**). Enfin nous retrouvons encore la puissance grecque explicitement figurée par le bouc du ch. **8**. A côté de ces images, nous lisons dans **11** 5-20 un véritable résumé historique des événements survenus depuis le partage de l'empire d'Alexandre jusqu'à l'avènement d'Antiochus Epiphane. Toutefois deux des royaumes issus de la grande conquête macédonienne sont entièrement laissés de côté ; seuls ceux des Ptolémées et des Séleucides entrent en ligne de compte et tout l'intérêt se concentre sur eux. Les annales des deux dynasties se déroulent parallèlement, avec

Digitized by Google

leurs conflits sans cesse renaissants et leurs alliances momentanées; la puissance romaine fait aussi son apparition. L'analyse de ce morceau, telle qu'elle a été donnée plus haut, montre à quel point la narration est circonstanciée; encore avons-nous dû abréger, et par conséquent omettre plusieurs traits que le texte fait ressortir. La seule chose qui manque, ce sont les noms propres, mais il n'est point malaisé de les rétablir partout. Tout ce récit est naturellement rédigé au futur; mais on sent en le lisant que c'est là une forme purement conventionnelle et que l'écrivain relate, avec minutie et en connaissance de cause, des faits qui pour lui appartiennent déjà au passé.

Ainsi, après avoir laissé voir, à propos du VIe siècle, qu'il se mouvait sur un terrain qui lui était peu familier, et après avoir montré que l'époque de la domination perse ne lui était que vaguement connue, l'auteur du livre de Daniel se révèle comme étant remarquablement orienté et renseigné quant à la période qui va de la mort d'Alexandre à l'an 175 av. J.-C.

§ **390**. 3. Nous touchons à l'époque sur laquelle se porte avec le plus d'intensité l'attention du livre de Daniel : le règne d'Antiochus Epiphane. C'est ce prince qui est figuré, indiscutablement, par la « petite corne » de **8** 9-14; c'est lui qui est « le roi impudent et artificieux » de **8** 23-25. C'est aussi lui, pensons-nous avec de nombreux exégètes, qui est représenté d'une façon tout à fait analogue par la « petite corne » de **7** 8, 20-21, 24-26. Les efforts faits par quelques théologiens pour différencier ces deux chapitres **7** et **8**, en admettant que la corne du ch. **8** est Antiochus Epiphane, mais que celle du ch. **7** a une tout autre signification, apparaissent comme une tentative désespérée. Les deux visions traitent manifestement le même thème; celle du ch. **8** reprend et développe celle du ch. **7**, sinon en entier, du moins dans une de ses principales parties, de même que celle du ch. **7**, à son tour, reproduisait sous une forme différente celle du ch. **2**.

Il nous semble impossible de maintenir l'ancienne conception traditionnelle, d'après laquelle la quatrième monarchie

Digitized by Google

des ch. 2 et 7 était l'empire romain, la puissance grecque étant alors figurée par le troisième animal et par le ventre et les cuisses d'airain. Rome n'apparaît pas dans le tableau des quatre monarchies de Daniel; tout ce qui concerne la quatrième s'adapte trop exactement à Alexandre, à ses successeurs et à Antiochus Epiphane en particulier pour qu'on puisse attribuer un autre sens à ces descriptions. L'écrivain connaît par le menu les événements de la carrière d'Epiphane: 11 21-45 constitue une véritable chronique de ce règne. De tous les actes imputés au roi persécuteur des Juifs, ceux que le livre de Daniel met le plus en relief sont la suppression du sacrifice quotidien et l'érection d'une idole païenne dans le temple de Jérusalem. C'est cette dernière qu'il désigne par l'expression célèbre: « l'abomination du dévastateur »; ces mots renferment probablement une allusion par assonance au nom phénicien du « Baal des cieux ».

Le moment où, par ordre de l'oppresseur, le culte de Yahvé fut suspendu et la statue du faux dieu dressée dans le sanctuaire, marque, dans Daniel, le point de départ d'une période nettement déterminée, dont il est fait plusieurs fois mention et à laquelle se rapportent divers calculs plus ou moins difficiles à interpréter. A cette catégorie appartient la demi-semaine (d'années) de 9 27 pendant laquelle « le dévastateur commettra les choses les plus abominables », et fera en particulier « cesser le sacrifice et l'offrande ». Cette durée de trois ans et demi est probablement aussi celle qu'implique l'expression énigmatique deux fois employée (7 25, 12 7): « un temps, des temps et la moitié d'un temps », pour peu qu'il soit légitime de l'interpréter par: un an, deux ans et la moitié d'un an [1]. Ce qui encourage à rapprocher ces deux

[1] Peut-être devrait-on lire dans le texte même le duel au lieu du pluriel, « deux temps » au lieu de « des temps ». Dans ce cas, l'interprétation ne présenterait plus de difficultés, le mot « temps » pouvant aisément être pris pour l'équivalent d'année.— Il est intéressant de noter que l'expression en question trouve un parallèle inattendu dans les mots de l'inscription mystérieuse du ch. 5, si du moins l'on peut admettre l'explication qui en a été récemment proposée. Ces mots signifieraient: « une mine, deux mines et la moitié d'une mine ». Il s'agirait, bien entendu, du sens littéral et im-

Digitized by Google

passages du précédent, c'est qu'ils ont trait aussi à la période pendant laquelle « les saints » (ou « le peuple saint ») sont à la merci de leur adversaire. Joignons-y encore l'indication fournie par **8** 14, relative également au temps qui s'écoule entre la profanation du sanctuaire et sa purification; il est fixé à « 2300 soirs et matins ». Ce terme insolite signifie-t-il 2300 jours? Dans ce cas, il équivaudrait à environ 6 ans et 4 mois, et n'aurait pas de rapport avec les données enregistrées-ci desus. Mais il n'est pas improbable qu'il faille décomposer la somme, compter à part les soirs et les matins, en sorte qu'il s'agirait de 1150 jours au total, autrement dit de 3 ans et 2 mois; ce chiffre, sans être identique à 3 ans et demi, n'en diffère que peu. Il rappelle aussi les deux dernières valeurs numériques qu'il reste à relever dans Dan. **12** 11 et 12: 1290 jours et 1335 jours. Le point de départ est encore ici le moment où cesse le sacrifice et où se dresse l'idole abominable. Or ces données ne s'écartent pas sensiblement de 3 ans et demi; si elles diffèrent entre elles de 45 jours, cette divergence, ainsi que les autres fluctuations constatées précédemment, a probablement sa raison d'être dans la façon d'établir le point d'arrivée ou le point de départ.

Nous savons que le temple a été purifié et rendu à sa destination normale le 25 Kislev de l'an 165. Cette date est de 3 ans et 10 jours postérieure à l'érection d'un autel païen sur l'autel des holocaustes, le 15 Kislev 168. Donc, sans qu'il y ait accord parfait entre les données de l'histoire et celles du livre de Daniel, lesquelles varient d'ailleurs légèrement entre elles, on peut affirmer sans hésitation que c'est bien la période de la persécution d'Antiochus Epiphane qui tient une si large place dans les préoccupations du livre de Daniel. Cela étant, le compte des 70 semaines d'années, tel qu'il est établi dans **9** 24-27, doit être compris comme aboutissant aux années 168-165. Le point de départ peut être placé, soit à la date de la ruine de Jérusalem (586), soit à celle, quelque peu antérieure, où Jérémie avait prédit cet événement. L'onction d'un chef, au bout de 7 semaines, a sans doute

médiat de cette phrase; son sens symbolique, que les sages sont impuissants à démêler et que Daniel révèle, demeure réservé et intact.

Digitized by Google

trait à Cyrus. L'oint retranché du v. 26 paraît être le grand prêtre Onias III, assassiné en 172; cet événement forme le début de la dernière semaine qui se termine en 165 et dont le milieu tombe sur 168. Il faut reconnaître que de Cyrus à Onias il s'est écoulé seulement 366 ans, tandis que les 62 semaines comporteraient 434 ans; il n'y a pas moyen de faire disparaître ce désaccord, et on ne peut point l'expliquer autrement qu'en faisant valoir l'imperfection des connaissances chronologiques à l'époque où vivait l'auteur du livre de Daniel.

4. Avec la fin du règne d'Epiphane, après la mention de sa mort, il se produit un changement à vue. Notre auteur, qui écrivait jusqu'ici avec la précision d'un historiographe, transforme soudainement ses allures, renonce à toute description circonstanciée, et se borne à tracer, à grands traits et d'une façon sommaire, le tableau des perspectives messianiques. Il décrit avec une ferme assurance l'avènement d'une monarchie nouvelle, foncièrement différente de tous les royaumes antérieurs. Elle est symbolisée au ch. 2 par la pierre qui, trait caractéristique, « se détache sans le secours d'aucune main », et, après avoir frappé la statue et l'avoir réduite en poudre, « devient une grande montagne et remplit toute la terre ». C'est là un royaume suscité par le Dieu des cieux et destiné à une durée éternelle, tandis que tous les autres auront disparu. Au ch. 7 le contraste entre ce royaume futur et les puissances de la terre est encore accentué par le fait que celles-ci sont figurées par des animaux, tandis que celui-là a pour représentant « quelqu'un de semblable à un fils d'homme ». Les animaux sortent de la mer : ils viennent d'en bas. Le « fils d'homme » arrive sur les nuées du ciel : il est d'en haut. Après la destruction du quatrième animal, « le peuple des saints du Très-Haut » reçoit « le règne, la domination et la grandeur de tous les royaumes qui sont sous les cieux ». Ce règne « est un règne éternel et tous les dominateurs le serviront et lui obéiront ». Enfin, au ch. 12, il est parlé d'une crise terrible, où Mikaël jouera un rôle important; le salut est promis à ceux qui, appartenant au peuple de Dieu, « seront trouvés inscrits dans le livre ». Le

Digitized by Google

même passage annonce la résurrection de morts en grand nombre : « Les uns se réveilleront pour la vie éternelle, et les autres pour l'opprobre, pour la honte éternelle. »

Evidemment, ce triomphe futur et même imminent du « peuple des saints » est un article de foi pour l'auteur du livre de Daniel ; il s'y attend fermement et l'entrevoit déjà à l'horizon prochain. Mais, si l'on compare la façon toute générale et imprécise dont il en parle avec les nombreux détails qu'il a fournis sur l'époque des Séleucides et notamment sur le règne d'Epiphane, le contraste est trop frappant pour n'être pas explicable par une cause historique. En d'autres termes, quoique le livre de Daniel parle uniformément au futur de tous les événements postérieurs au VIe siècle, l'examen de son contenu amène à tracer une ligne de démarcation à un point déterminé de la succession des événements rapportés, et cela précisément à l'issue du règne d'Antiochus Epiphane. Ce qui est présenté comme devant suivre cette date, l'auteur ne le sait pas par expérience, c'est encore pour lui l'avenir. Mais quant à tout ce qui précède, il a beau le décrire au futur, la façon même dont il s'exprime trahit la connaissance qu'il possède d'événements déjà accomplis et révèle de sa part l'emploi d'un procédé littéraire : la transposition de l'histoire du passé sous forme de perspectives à venir. De toutes ces considérations, la conclusion suivante nous paraît se dégager et s'imposer : le livre de Daniel a été rédigé à la fin du règne d'Antiochus V Epiphane. Son auteur est manifestement un Juif vivant en Palestine.

§ **391**. Jusqu'à quel point ce résultat de la critique historique est-il confirmé par l'étude du livre au point de vue linguistique ? Le livre étant écrit en deux langues différentes, il faut examiner séparément ce qui concerne l'araméen et l'hébreu.

Nous sommes loin de l'époque où l'on pouvait présenter l'alternance des deux idiomes comme une preuve en faveur de la daniélicité. Alors, on pouvait croire et affirmer que cette dualité linguistique était précisément un indice caractéristique du VIe siècle et de la cour de Babylone. On considérait l'araméen comme la langue propre des Babyloniens ; on

Digitized by Google

en était si bien persuadé qu'on donnait à la langue araméenne le nom de langue chaldéenne, et cette dénomination trompeuse était si fortement implantée et si généralement usitée depuis le temps de saint Jérôme qu'on n'a pas encore pu réussir à la déraciner complètement. On trouvait donc tout naturel que Daniel employât indifféremment deux langues qu'il devait manier avec une égale aisance, l'une parce qu'il était Juif de naissance, l'autre parce qu'il était versé dans toute la science des sages de Babylone, des « chaldéens ». A vrai dire, cette circonstance n'expliquait pas pourquoi Daniel avait écrit ou fait écrire telle portion déterminée de son livre en hébreu, telle autre en araméen, et non pas l'inverse, ni surtout pourquoi il passait brusquement d'une langue à l'autre. Mais quoi qu'il en fût de ces questions, on avait, ou plutôt on s'imaginait avoir une solution générale du problème. Le déchiffrement des textes cunéiformes, l'une des plus admirables conquêtes scientifiques du XIXe siècle, a bouleversé tout ce système. Il a été établi, de la façon la plus certaine, qu'il y avait une langue babylonienne, qui était à la fois la langue officielle et la langue courante au temps de Nébucadnetsar et de ses successeurs; on possède des documents publics et privés écrits dans cet idiome et que les assyriologues lisent avec sûreté. C'était là la langue dont devait forcément se servir tout homme occupant une fonction à Babylone, quelles que fussent d'ailleurs son origine et sa nationalité propres. L'argumentation dont usaient, il y a un demi-siècle ou plus, les théologiens traditionnalistes ne peut donc plus être rééditée légitimement par leurs successeurs.

On a cru pouvoir, en échange, soutenir la thèse que l'araméen était, déjà au VIe siècle et même encore plus tôt, la langue internationale, celle qu'on employait d'un pays à l'autre, dans les relations et correspondances diplomatiques, et qu'elle jouait ce rôle dans toute l'Asie occidentale, des bords de la Méditerranée jusqu'à ceux du Tigre et de l'Euphrate. On allègue à l'appui de cette assertion II Rois **18** 26 (= Es. **36** 11). Mais, fût-elle démontrée juste, et l'araméen fût-il en effet connu et parlé à Babylone au VIe siècle à côté de la langue nationale, cela ne justifie à aucun degré son

Digitized by Google

emploi dans le livre de Daniel. Au surplus, il y a araméen et araméen. Le dialecte parlé en Mésopotamie diffère de celui qui avait cours en Syrie et jusqu'en Palestine ; les philologues distinguent avec raison l'araméen oriental et l'araméen occidental. C'est au premier que, pour cadrer avec l'hypothèse traditionnelle, devrait appartenir le texte araméen du livre de Daniel ; en fait, et sans aucun doute, il se rattache au second, dont il offre les caractères spécifiques. Donc, au point de vue linguistique, les probabilités sont pour que les portions araméennes de Daniel aient été écrites en Palestine et non en Babylonie. Quant à leur âge vraisemblable, on ne saurait fixer aucun terme positif à leur composition : elles peuvent dater d'un siècle quelconque, du VIe jusqu'au Ier av. J.-C.

Pour les parties hébraïques du livre de Daniel, il en est autrement : elles sont écrites dans une langue qui porte des traces manifestes de postériorité. Ce n'est pas avec Jérémie, Ezéchiel, le Second Esaïe, les portions les plus récentes du livre des Rois qu'elles présentent de l'affinité ; ce n'est pas, en d'autres termes, avec la littérature exilique du VIe siècle. Ce n'est pas non plus avec les écrits d'Aggée ou de Zacharie, ni même avec le Troisième Esaïe, le livre de Malachie et les « Mémoires » d'Esdras et de Néhémie : c'est avec les livres plus tardifs encore, les Chroniques, Esther, l'Ecclésiaste. L'hébreu du livre de Daniel en fait donc un ouvrage postérieur au VIe siècle et qui se rapproche tout particulièrement des écrits bibliques composés au IIIe siècle ou même, comme l'Ecclésiaste, au IIe. La découverte récente du texte original hébreu de l'Ecclésiastique (livre de Jésus, fils de Sirach) ne contredit en rien cette appréciation.

§ **392**. Indépendamment des motifs tirés des caractères que présentent l'araméen et l'hébreu du livre de Daniel, il faut encore tenir compte, pour épuiser l'argument linguistique, des mots empruntés à des langues étrangères, au perse et au grec. On rencontre dans Daniel une quinzaine de mots perses, et s'il en est parmi eux qui peuvent à la rigueur se comprendre à titre d'emprunts utiles pour combler certaines lacunes du vocabulaire, il en est d'autres dont l'adoption ne peut s'expliquer que par un contact prolongé et une péné-

Digitized by Google

tration graduelle et lente. Au surplus, même pour la première catégorie, le temps voulu fait matériellement défaut. D'après le livre de Daniel, la carrière de son héros, déjà fort longue, n'aurait guère dépassé l'avènement de Cyrus (**10** 1; voir d'autre part **1** 21), c'est-à-dire l'assujettissement de Babylone et de ses provinces vassales à la domination perse. Les livres hébreux du VIe siècle ne renferment pas de locutions perses, et l'on n'en rencontre pas non plus dans les tablettes babyloniennes datant des règnes de Nébucadnetsar et de ses successeurs. On en trouve en revanche, sensiblement plus tard, dans les Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther. Si le livre de Daniel était du VIe siècle et qu'il eût été écrit dans les conditions où il nous montre son héros, ce n'est pas la langue perse, c'est bien plutôt la langue babylonienne dont on devrait retrouver la trace et l'influence dans ses pages. Remarquons encore que les mots empruntés au perse se présentent tout aussi bien et même en plus grand nombre dans les portions araméennes que dans les portions hébraïques.

En second lieu, il faut signaler dans Daniel la présence de mots grecs. Il est fait mention au ch. **3**, à plusieurs reprises (5, 7, 10, 15), d'instruments de musique, au nombre de quatre, et il en est deux, si ce n'est trois, dont l'appellation araméenne est empruntée au vocabulaire grec. Pour le quatrième, la sambuque (en araméen *sabbeka*, en grec *σαμβύκη*), les rôles sont probablement intervertis, la Grèce a emprunté à l'Orient cet instrument et son nom. Peut-être en est-il de même pour l'araméen *kitharos* et le grec *κίθαρις*, cithare? On ne saurait affirmer avec certitude de quel côté est la priorité. Mais pour les deux termes araméens *psanterim* et *soumponya*, il est indubitable qu'ils reproduisent simplement les mots grecs *ψαλτήριον* (psaltérion) et *συμφωνία* (symphonie), dont l'un est un dérivé, régulièrement formé, du verbe grec *ψάλλω*, et dont l'autre est un composé dans lequel entrent une racine et une préposition grecques. Il s'est trouvé, il est vrai, des auteurs assez hardis pour soutenir ce qui est insoutenable, à savoir l'origine sémitique de ces expressions. L'immense majorité des traditionnalistes ne recourent pourtant pas à cette hypothèse désespérée; ils essaient d'établir que ces instru-

Digitized by Google

ments de musique, avec leur désignation hellénique, avaient déjà pénétré en Babylonie et y avaient acquis droit de cité, dans les mœurs et dans la langue, dès le milieu du VIe siècle. La connaissance que nous possédons des rapports existant à cette date entre l'Orient et le monde grec ne permet guère d'admettre qu'il en ait été ainsi. C'est la conquête d'Alexandre-le-Grand qui a introduit en Orient la musique grecque et ses instruments. Au surplus le terme grec *συμφωνία* n'a pas désigné originairement un instrument de musique, et n'a reçu ce sens que postérieurement; on le trouve pour la première fois employé de cette manière dans les écrits de Polybe, et, chose curieuse, à propos du règne d'Antiochus Epiphane. A ces termes musicaux il convient d'ajouter encore un autre mot qui se rencontre dans Dan. 5 29, 3 4, le verbe *keraz* et son dérivé le substantif *karoz*, qui signifient « proclamer » et « héraut, » et qui semblent ne pouvoir s'expliquer que par le grec *κηρύσσω*, *κῆρυξ*.

La conclusion qui se dégage de l'examen du livre de Daniel au point de vue linguistique ne saurait être mieux formulée qu'en empruntant à Driver les quelques lignes par lesquelles il termine son exposé de la question, exposé fait de main de maître avec l'incontestable compétence que possède, en ce domaine spécialement, l'éminent professeur d'Oxford. « Le verdict rendu par le livre de Daniel, au point de vue de la langue, est parfaitement clair, dit-il. Les mots perses présupposent une époque postérieure à celle où l'empire perse a été définitivement établi; les mots grecs réclament une date plus tardive que la conquête de la Palestine par Alexandre (332); l'hébreu du livre confirme cette donnée et l'araméen autorise à l'admettre. Etant donné ce que nous savons actuellement, voilà ce que nous pouvons et devons affirmer; toutefois, l'emploi du mot *συμφωνία* comme nom d'instrument porterait à descendre quelque peu plus bas dans la période grecque. »

Ainsi, par des voies différentes, on aboutit au même résultat. Le livre de Daniel apparaît, au double point de vue de son contenu et de sa forme, comme un produit du temps où la Judée subissait la domination grecque, et, pour pré-

Digitized by Google

ciser davantage, comme une œuvre composée vers la fin du règne d'Antiochus Epiphane, alors que la persécution religieuse, infligée par ce roi aux Juifs fidèles, battait encore son plein. Si l'on considère attentivement les termes que l'écrivain emploie pour décrire cette phase critique, on arrive à conclure qu'il entrevoyait comme prochaines la fin des malheurs de son peuple, la purification du temple, la restauration du culte, la mort du tyran. Peut-être même l'oppression avait-elle déjà cessé; quelques commentateurs sont enclins à croire qu'Antiochus avait déjà expiré lors de la rédaction finale de l'ouvrage. En tout état de cause, le temps où le livre a été écrit peut être fixé d'une manière assez précise: la purification du temple par Judas Maccabée (comp. I Macc. **4** 42-58) a eu lieu en décembre 165; la mort d'Antiochus environ un an plus tard, vers la fin de 164. Il y a peu de livres bibliques dont la date puisse être déterminée avec autant de netteté.

§ **393**. La question de la date de composition n'est naturellement pas la seule ou la dernière qui se pose. Un autre problème surgit aussitôt. Si le livre de Daniel a été écrit à l'époque et dans les conditions indiquées ci-dessus, quel a été le but de l'auteur? comment devons-nous nous représenter les mobiles qui l'ont poussé? dans quelle mesure a-t-il peut-être utilisé des matériaux déjà existants? Si l'on envisage le résultat auquel tendent, l'une après l'autre, les narrations et les visions de Daniel, on discerne sans peine leur caractère commun : toutes, elles visent à affermir la foi à l'intervention toute-puissante et libératrice de Dieu; toutes, elles présentent comme certaines et prochaines la délivrance, la victoire et la glorification de la nation élue. Plusieurs d'entre elles y ajoutent des exemples remarquables de fidélité, de résistance à la tyrannie païenne, et montrent la récompense assurée aux serviteurs inébranlables du vrai Dieu.

Si l'on songe à l'intensité des souffrances qu'a traversées le peuple juif au temps d'Epiphane, on concevra sans peine qu'un écrivain pieux et fervent se soit proposé pour tâche de ranimer le courage et d'affermir la foi de ses compagnons d'infortune en leur rappelant des souvenirs bien faits pour

Digitized by Google

atteindre ce but. Nous employons à dessein le verbe rappeler; en d'autres termes, il nous paraît certain que l'auteur a recueilli et reproduit des traditions qui, du moins quant à leur substance, étaient pour lui de l'histoire, et devaient être aussi de l'histoire pour ses lecteurs. Autrement, c'est-à-dire s'il fallait se représenter l'auteur de Daniel comme forgeant de toutes pièces les diverses parties de son livre, cette œuvre deviendrait incompréhensible, soit au point de vue littéraire, soit au point de vue psychologique. Toutefois, l'écrivain ne s'est pas senti gêné, dans l'accomplissement de sa tâche, par un attachement servile à la lettre d'une tradition sans doute quelque peu flottante; il ne s'est pas fait faute de développer le thème primitif, de l'amplifier, de l'embellir et de le dramatiser. Il a fait œuvre de littérateur en même temps qu'il faisait œuvre de consolateur et de prédicateur. Le talent, ou pour mieux dire la conviction, la chaleur, l'âme qu'il faut lui reconnaître et qui caractérisent son livre, ont fait le succès de celui-ci, non seulement au sein du judaïsme persécuté, mais encore auprès d'autres hommes, d'autres races et d'autres communautés, en butte aux menaces et en proie aux mauvais traitements.

Pour ceux que l'examen critique, poursuivi avec méthode et sincérité, force à conclure, peut-être non sans regret, à la non-historicité des faits rapportés dans le livre de Daniel et des personnages mis en scène, il n'est plus possible de s'appuyer en sécurité sur ces récits comme s'il s'agissait de textes sûrement documentés; mais, en revanche, ils peuvent trouver une source d'édification et d'encouragement dans l'attitude pieuse et héroïque des Juifs contemporains d'Antiochus Epiphane; les véritables héros du livre sont ses destinataires, ses lecteurs, et, ajoutons-le, en première ligne, son auteur, à la bonne foi duquel nous croyons fermement, et qui a donné, pour sa part, un bel exemple de confiance, de patience et de sérénité au milieu des plus redoutables épreuves. Alors même qu'il s'est trompé en prenant pour historiques des données que nous ne pouvons plus considérer comme telles, il ne lui est assurément pas venu à la pensée d'induire autrui en erreur: il a cherché à fortifier

Digitized by Google

l'espérance et la foi de ses compatriotes en les engageant à se nourrir, à sa suite, des salutaires exemples empruntés au passé de leur peuple et à une autre époque de douleurs.

L'état actuel de nos connaissances nous empêche de démêler quels peuvent être, dans les récits du livre de Daniel, les éléments constituant la donnée originaire. Le nom même de Daniel et ceux de ses trois amis peuvent-ils être envisagés comme ceux de Juifs ayant vécu au temps de la déportation? Les textes d'Ezéchiel, étudiés plus haut, n'autorisent pas à tirer une conclusion affirmative sur ce point, et d'autre part il convient de noter que les quatre noms en question se rencontrent, assez proches l'un de l'autre, dans Néh. **8** 4 (Mischaël), **10** 2 (Azaria), 6 (Daniel), 23 (Hanania), ce qui peut fort bien n'être qu'une coïncidence fortuite. Il ne serait point impossible, en ce qui concerne telles des scènes décrites dans Daniel — par exemple la grande statue, l'arbre gigantesque, les trois Hébreux dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions, la vision des quatre animaux et très particulièrement celle de l'inscription mystérieuse, — qu'on dût supposer, à la base ou à l'appui de la tradition orale, l'existence d'une représentation graphique, de quelque bas-relief de provenance babylonienne, prêtant à une interprétation conforme aux passages susmentionnés. De là à admettre soit l'originalité et l'authenticité de ces sculptures, soit la justesse des explications traditionnelles, il y a encore un pas, et même un pas considérable. Mais, de toute façon, cette hypothèse, intéressante par elle-même aussi bien que par ses conséquences éventuelles, mérite d'être signalée.

§ **394**. Jusqu'ici, nous avons toujours supposé implicitement que nous avions affaire à un auteur unique. La question d'une dualité ou d'une pluralité d'écrivains mérite pourtant d'être posée et elle l'a été en effet. On a émis l'idée que le contenu du livre pouvait être divisé et attribué à deux mains différentes; puis, renchérissant encore sur cette hypothèse, on a cru pouvoir discerner jusqu'à neuf collaborateurs distincts. Laissant de côté ces dernières suppositions, qui ont quelque chose de fantaisiste et d'exagéré, bornons-nous à examiner l'éventualité de deux auteurs.

Digitized by Google

A première vue, certains faits paraîtraient militer dans ce sens. Ainsi, en première ligne, la rédaction du livre en deux langues différentes; ainsi encore le frappant parallélisme que l'on constate entre telle et telle portion : le ch. 2 et le ch. 7 développent le même thème sous deux formes différentes, le ch. 3 et le ch. 6 décrivent deux situations semblables et inculquent la même leçon. Ces répétitions, a-t-on pu dire, sont invraisemblables de la part d'un seul et même écrivain. Il nous semble au contraire que l'étroite parenté de ces pages entre elles et leur concordance jusque dans les détails témoignent bien plus fortement en faveur de leur composition par le même homme. Nous avons vu les prophètes d'Israël reprendre à nouveau des sujets déjà traités, les présenter sous un angle un peu différent, et employer à cet effet d'autres images, d'autres paraboles. L'argument tiré des deux langues paraît au premier abord plus sérieux, plus décisif. Mais qu'on y regarde de près, et l'on s'apercevra bientôt qu'en supposant deux auteurs on ne résout pas le problème linguistique. Il est inadmissible que le changement d'idiome dans 2 4 dénote un changement d'écrivain, puisqu'il se produit dans le corps même d'un récit. Outre cette objection, si grosse, si insurmontable qu'elle suffirait à elle seule, on peut encore faire remarquer de quelle façon singulière la matière du livre se répartirait entre les deux prétendus auteurs. A l'un viendraient échoir le ch. 1, qui forme l'introduction de la partie narrative, et puis les cinq derniers chapitres, consacrés aux visions. Le second aurait pour sa part les récits des ch. 2-6, dépouillés de leur préambule naturel et nécessaire (1), et la vision du ch. 7; il demeurerait ainsi responsable des parallélismes ou répétitions indiquées plus haut, 2 et 7, 3 et 6. Le problème des deux langues n'est aucunement résolu par l'hypothèse de deux auteurs; il subsiste en son entier.

Ce qui d'ailleurs domine toute la situation, c'est, en dépit des faits extérieurs que nous venons d'examiner, l'homogénéité du livre de Daniel, son unité d'inspiration et d'expression. Ce phénomène est si accentué qu'on en retrouve la preuve au travers même de la diversité des langues : la partie araméenne et la partie hébraïque offrent de nombreuses et

Digitized by Google

incontestables ressemblances. Il est en outre frappant de voir à quel point les différentes parties de l'ouvrage s'appellent l'une l'autre, se présupposent et se complètent. Aussi la théorie de Reuss, d'après laquelle les diverses portions du livre, œuvres d'un même auteur, auraient été rédigées comme qui dirait par tranches successives, répandues à titre de morceaux détachés et rassemblées plus tard seulement en volume, est-elle généralement abandonnée. Elle pouvait se justifier par le désir d'expliquer certaines légères fluctuations dans la chronologie de l'auteur, dans l'attitude qu'il adopte et dans les sentiments qu'il exprime. Mais il n'est pas besoin d'y recourir pour avoir la clé de ces légères nuances : il suffit d'admettre que la rédaction du livre ait duré quelques mois, durant une période très mouvementée où des faits nouveaux se succédaient rapidement.

Le seul passage de quelque étendue auquel on puisse assigner, avec de sérieux motifs à l'appui, une origine différente du reste, c'est **9** 4-20, l'admirable prière placée dans la bouche de Daniel. Elle présente l'aspect d'un développement ultérieur, d'un complément introduit après coup dans le texte ; son auteur, s'inspirant des données des v. 1-3, aurait cherché à reconstituer la prière que le récit mentionnait sans en énoncer le contenu. Ce serait un cas parallèle à celui des adjonctions extra-canoniques au livre d'Esther[1], à celui des Chroniques (la Prière de Manassé)[2] et au livre de Daniel lui-même, avec cette différence que **9** 4-20 ayant été rédigé et conservé en hébreu a trouvé accès définitif dans le texte.

Il se peut en outre que **1** 20-21 et **12** 11-12 doivent être considérés comme des interpolations.

Quant aux adjonctions non admises dans l'A. T. hébreu, l'occasion d'en parler se présentera d'elle-même quand nous étudierons les livres dits apocryphes (§ **436**). Bornons-nous ici à énoncer leurs titres, en y joignant une remarque sur le rôle qu'on leur a assigné. En premier lieu, nous avons *la Prière d'Azaria* et *le Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise;* puis *l'Histoire de Susanne;* enfin les deux épi-

[1] Voir plus haut, II, p. 253, et plus bas, § **435**.
[2] Voir plus bas, §§ **417** et **437**.

Digitized by Google

sodes intitulés *Bel et le dragon*. Les deux premiers de ces morceaux offrent une réelle analogie avec la prière de Daniel dans **9** 4-20; ils paraissent avoir été composés par des lecteurs du ch. **3**, lesquels, intéressés et inspirés par cette narration, auraient cherché à traduire les sentiments éprouvés soit par Azaria, soit par les trois amis réunis. Toutefois, un examen plus attentif semble indiquer que ces deux poèmes avaient primitivement une autre destination et qu'ils n'ont été appropriés qu'après coup au rôle qui leur a été dévolu par la suite, à savoir de combler une lacune apparente dans la narration (entre **3** 23 et **3** 24). Quant aux trois autres récits, ils sont destinés à faire ressortir l'éclatante sagesse de Daniel, aussi bien dans son enfance (Susanne) qu'à la cour de Babylone. Le dernier de ces morceaux y ajoute une reproduction, modifiée dans ses détails, de l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions.

§ **395**. Le livre de Daniel n'a exercé aucune influence qu'on puisse constater sur les écrits bibliques appartenant aux temps postexiliques, et cette circonstance vient encore à l'appui de la solution déjà plus d'une fois énoncée ci-dessus quant à la date de sa composition. Il faut descendre beaucoup plus bas dans l'histoire de la littérature juive pour trouver des traces de l'action puissante que ce livre a eue; elles sont nombreuses et très apparentes, soit dans les apocalypses du judaïsme, soit dans les écrits du N. T.[1] et des auteurs chrétiens. Comment serait-il possible qu'un ouvrage, appelé à agir plus tard avec tant de force sur la pensée et les sentiments de la postérité, ait pu demeurer sans effet aucun sur les prophètes et les psalmistes des temps postexiliques, et en général sur tous les écrivains de cette époque? La seule réponse admissible

[1] Il y a dans le N. T. fort peu de citations expresses de Daniel. Tels passages, comme Matth. **10** 23, **16** 27, I Cor. **6** 2, II Thess. **2** 3, Hébr. **11** 33, I Pierre **1** 10-11, qu'on cite volontiers à propos de Daniel et qui présentent certains rapports avec ce livre, ne constituent pourtant pas des emprunts directs. D'autre part, il faut mentionner Matth. **24** 15, où (contrairement au parallèle Luc **21** 20) le « prophète Daniel » est formellement nommé à propos de « l'abomination de la désolation ». L'influence de Daniel se fait aussi sentir dans Matth. **24** 30, **26** 64, et d'une façon toute particulière dans l'Apocalypse.

Digitized by Google

paraît être qu'il n'existait pas, et qu'il n'a pris naissance qu'au temps d'Epiphane.

Un témoignage datant du IIe siècle av. J.-C. vient corroborer ce jugement. C'est celui du Siracide qui, écrivant vers 190 av. J.-C., dresse une liste très complète de tous les hommes de Dieu qui ont marqué dans l'histoire israélite; il les passe en revue en les caractérisant chacun à son tour. Or il est très frappant de voir que Daniel ne figure pas dans le nombre. Il est vrai de dire que l'argument *a silentio* a toujours quelque chose de précaire; il faut pourtant reconnaître que, dans le cas particulier, dans une énumération détaillée, l'omission d'un nom si important a une portée considérable.

Un autre indice, qui ne manque pas de valeur, peut être tiré du fait que Dan. 9 2 mentionne « les livres », désignant par là sans doute le recueil des écrits sacrés. Or, qu'il s'agisse là de la Thora ou des Nebiim, suivant l'interprétation adoptée [1], l'emploi d'une semblable expression dénote à coup sûr une date sensiblement postérieure au VIe siècle.

Nous sommes forcé de reconnaître qu'on ne possède pas encore actuellement une solution satisfaisante du problème des deux langues. Ni la théorie traditionnelle de la daniélicité, ni l'hypothèse d'une dualité ou d'une pluralité d'auteurs ne réussissent, nous l'avons vu, à rendre raison de ce phénomène. Dans le système, généralement admis de nos jours, auquel nous nous rattachons et qui place la rédaction du livre sous Antiochus Epiphane, on cherche à expliquer diversement ce caractère singulier de l'ouvrage.

Les uns ont supposé que le livre avait été écrit primitivement en araméen et qu'on avait ensuite entrepris de le

[1] On voit ordinairement dans la mention des « livres » celle du recueil des prophètes, la suite du verset faisant allusion à une prophétie de Jérémie. Mais d'après une autre explication « les livres » seraient le Pentateuque, et le passage visé Lév. 26 18-33, qui montre le châtiment septuplé en cas d'impénitence. Dans ce cas, la phrase de Daniel signifierait, non pas qu'il a appris la durée de l'épreuve infligée à Jérusalem, mais qu'il a découvert pourquoi et comment cette durée a été prolongée. Du reste, d'après l'une et l'autre interprétation, le texte implique l'existence d'un recueil, « les livres »; or la Thora n'a pu être constituée définitivement avant l'an 400 au plus tôt, et les Nebiim plus tardivement encore.

Digitized by Google

traduire en hébreu ; mais, arrivé à 2 4a, le traducteur se serait lassé, ou bien il aurait été brusquement interrompu dans son travail. Le difficile, dans cette supposition, serait de faire comprendre pourquoi les ch. 8-12 sont en hébreu : le traducteur aurait-il donc commencé sa tâche par la fin, puis repris le commencement, et finalement laissé son œuvre inachevée? C'est fort invraisemblable.

D'autres, et en plus grand nombre, ont essayé de la combinaison suivante. A leur avis, il faudrait admettre qu'il existait du livre de Daniel un original et une traduction; une partie de l'original aurait été égarée, et remplacée, faute de mieux, par la partie équivalente de la traduction; le reste de celle-ci se serait à son tour perdu. Sur cette base, les opinions se divisent de nouveau, suivant qu'on envisage l'araméen comme l'original et l'hébreu comme la traduction, ou bien l'inverse. A priori, le reste de l'A. T. étant en langue hébraïque, il semblerait plus naturel de penser que Daniel a été écrit originairement tout entier en hébreu ; mais à posteriori, c'est-à-dire après un examen attentif et comparatif des deux idiomes, on est amené à conclure plutôt dans le sens opposé. Si nous pouvions nous ranger à cet essai d'explication, nous préférerions à coup sûr voir dans l'araméen le texte primitif, et nous dirions que le manuscrit en cause avait été mutilé par le commencement et par la fin. On peut citer des cas analogues dans divers domaines ; telles œuvres de l'antiquité ne nous sont parvenues dans leur texte original que d'une façon incomplète, et nous y pourvoyons au moyen d'emprunts faits à d'anciennes versions. Mais il est une objection très grave à cette séduisante hypothèse. Le changement d'idiome dans 2 4 ne se produit pas à un endroit quelconque; il intervient au moment précis où les « chaldéens » prennent la parole. Or l'auteur du livre peut très bien avoir cru, comme la théologie traditionnelle l'a admis jusqu'au milieu du XIXe siècle, que l'araméen était la langue propre des sages de Babylone. Introduisant ces personnages sur la scène, il place dans leur bouche les mots mêmes que selon lui ils ont prononcés. Seulement — et ici surgit une difficulté nouvelle, — la suite du récit est égale-

Digitized by Google

ment en araméen, sans motif concevable. On le voit, de quelque façon qu'on aborde le problème, les tentatives faites pour aboutir à un résultat positif viennent toujours se heurter à de nouveaux obstacles.

On a recouru récemment à une autre hypothèse encore. Le livre, a-t-on supposé, ayant été écrit en araméen, on aurait éprouvé des scrupules, au moment de l'introduire dans le recueil des Ecritures, à honorer de la sorte un écrit complètement étranger à la langue habituelle de l'A. T. Alors, pour l'hébraïser au moins en partie, on en aurait traduit le début et la fin. Mais pourquoi, répliquera-t-on, choisir à cet effet ici une portion brève, là toute une série de cinq chapitres? pourquoi ne pas traduire l'ouvrage entier? On demeure en proie aux incertitudes, on est en face de l'arbitraire. A ce compte-là, invraisemblance pour invraisemblance, on pourrait imputer le changement de langue à la fantaisie de l'auteur lui-même; du moment qu'il est impossible de discerner les motifs et qu'il faut se résigner à constater les effets, nous n'avons rien de décisif à opposer à ceux aux yeux desquels c'est l'écrivain en personne qui a écrit alternativement dans les deux langues usitées de son temps [1].

§ **396.** La première attaque contre la daniélicité a été formulée dès le IIIe siècle de l'ère chrétienne par le fameux adversaire du christianisme, le néoplatonicien Porphyre, qui n'hésita pas à affirmer que le livre de Daniel avait été composé sous le règne d'Epiphane. Il s'est écoulé bien des siècles avant que d'autres voix se fissent entendre dans le même sens. Ce n'est guère qu'à la fin du XVIIIe siècle que ce point de vue a commencé à se répandre; au XIXe, il a gagné beaucoup de terrain, et les découvertes archéologiques et linguistiques des cinquante dernières années lui ont été favorables. Les partisans de la donnée traditionnelle se font de plus en

[1] Le mot *aramit*, « en araméen, en langue araméenne », dans 2 4a, a été parfois considéré comme une glose marginale qui se serait glissée dans le texte; ce mot ne viendrait donc pas de l'auteur lui-même. Cette hypothèse s'impose à ceux qui envisagent le changement d'idiome comme accidentel. Mais la construction de la phrase porterait plutôt à croire que le mot en question est dû à l'écrivain en personne.

Digitized by Google

plus rares. En présence des faits nombreux que nous avons relevés, les positions qu'ils sont appelés à défendre deviennent toujours plus intenables. Il vaut infiniment mieux accepter résolument et sans appréhension les résultats auxquels conduit l'examen du livre, qu'on envisage ce dernier au point de vue historique, littéraire ou simplement linguistique. En le reconnaissant pour un produit du IIe siècle, nons avons du même coup la clé de la place qu'il occupe dans la Bible hébraïque. Lors de sa rédaction, le recueil des Nebiim était clos, ainsi que l'atteste le témoignage du Siracide. En conséquence, lorsque Daniel acquit le droit de cité dans la collection des Saintes Ecritures, il fallut l'agréger aux Ketoubim. Ainsi s'explique tout naturellement, sur le terrain de l'histoire, un fait qui autrement soulèverait une grosse difficulté. Pour la surmonter, les théologiens fidèles à la tradition étaient contraints d'avoir recours à de singulières théories sur la différence, qualitative ou quantitative, de l'inspiration, de son mode ou de son degré, dans les Nebiim et dans les Ketoubim. On comprendra sans peine qu'il fallût, pour établir cette hiérarchie, de grands efforts d'imagination et des prodiges de subtilité [1].

Avec la conception traditionnelle du livre de Daniel tombent aussi les systèmes d'interprétation qu'on lui appliquait. Cet écrit biblique n'a été que trop souvent et trop longtemps employé à satisfaire la curiosité de certains esprits désireux de connaître l'avenir. En faisant de l'empire romain la quatrième monarchie terrestre représentée dans le livre de Daniel, on étendait son horizon bien au delà d'Antiochus Epiphane; pour l'étendre encore davantage, jusqu'à nos jours et même plus loin, il suffisait de proclamer que l'empire romain dure encore, divisé en dix royaumes, selon le nombre des orteils de la statue et des cornes du quatrième animal. Dès lors, l'écroulement de la statue, l'anéantissement

[1] Un commentateur traditionnaliste, Kranichfeld, pense que le livre de Daniel n'a pas trouvé place dans les Nebiim parce qu'il a été tenu en suspicion jusqu'à ce que les événements contemporains d'Antiochus Epiphane lui eussent donné une sanction éclatante. Schrader le remercie ironiquement de cet aveu implicite.

Digitized by Google

de la quatrième monarchie, l'avènement du « fils d'homme », tout cela appartient encore au futur, à un futur qu'on peut rêver prochain, imminent. Le livre de Daniel, ainsi interprété, annonce directement le second avènement du Sauveur. Quant à la venue de Jésus-Christ sur la terre, il y a dix-neuf siècles, c'est là sans doute un incident tellement secondaire et insignifiant qu'on peut le passer sous silence dans un système exégétique qui se dit pourtant chrétien et qui prétend même à ce titre d'une façon toute spéciale [1].

Pour nous, qui ne pouvons pas utiliser le livre de Daniel comme un révélateur de l'histoire future de l'humanité, nous ne méconnaissons pas pour cela son importance dans le développement religieux du judaïsme et l'action profonde et durable qu'il a exercée. Nons n'avons pas, il est vrai, de témoignages directs, dans les livres des Maccabées [2] par exemple, prouvant l'influence fortifiante et bienfaisante de cet écrit sur les martyrs et les héros de l'époque troublée à laquelle il a pris naissance. Mais nous savons du moins quel essor a pris à ce moment décisif la foi des Juifs persécutés. Nous connaissons la patience et la fermeté dont ils ont fait preuve, et la victoire qu'ils ont fini par remporter. Le livre de Daniel ne saurait, selon toute apparence, être demeuré étranger à ce résultat.

Puis, dès les générations suivantes, le judaïsme a reçu du livre de Daniel une impulsion et une orientation nouvelles. Dans la politique religieuse de l'époque, sous les rois hasmonéens comme plus tard en face de l'autorité romaine, les traces en sont indiscutables. Et dans la littérature un genre nouveau est apparu, celui des apocalypses, dont Daniel est

[1] Il est juste d'observer qu'on peut croire à la daniélicité du livre sans interpréter la quatrième monarchie comme étant autre chose que la puissance gréco-syrienne. Jérôme, qui ne doutait pas de la justesse de l'opinion traditionnelle relative à l'auteur du livre et à la date de sa composition, a dit à propos de **11** 36-45 : « A supposer qu'il s'agisse ici d'Antiochus, en quoi cela nuit-il à notre religion? » Puissent nos lecteurs s'inspirer de cette sage parole et l'appliquer d'une façon générale au livre de Daniel!

[2] I Macc. **1** 54 parle de « l'abomination de la désolation » (comp. Dan. **9** 27, **11** 31, **12** 11); toutefois il se peut que cette locution fût courante en ce temps-là et qu'il n'y ait pas citation proprement dite.

Digitized by Google

le premier représentant et le modèle. La portée de ce mouvement au sein de la nation juive a été considérable. Un programme des espérances théocratiques a été dressé; une ligne de conduite a été tracée et suivie. Il est à remarquer à ce propos que les principes posés par le livre de Daniel à l'adresse des fidèles persécutés et malheureux sont ceux de la soumission passive et de l'attente patiente et confiante. Il n'est pas parlé d'efforts à faire, de combats à soutenir, de résistances à opposer. Pourtant, à l'époque où écrivait l'auteur de Daniel, très peu avant la délivrance, la réaction à main armée avait commencé à se produire: les Maccabées étaient entrés en campagne, l'agitation insurrectionnelle se propageait. Or, dans cet écrit, il n'y est pas fait la moindre allusion; les exemples proposés aux lecteurs sont ceux d'hommes pieux s'en remettant absolument et uniquement à l'intervention d'en haut. La chute de la statue, la ruine de la quatrième monarchie sont dues à l'action divine; aucune « main d'homme » ne participe à l'action libératrice. Ainsi le livre de Daniel n'a inspiré et favorisé à aucun degré les entreprises des zélateurs qui, à réitérées fois, et particulièrement sous la domination romaine, ont recouru aux armes et à la révolte pour secouer le joug étranger.

Ce caractère du livre mérite d'être relevé. Il importe de le connaître à un double point de vue. D'abord, parce que l'on apprend ainsi à discerner le mot d'ordre auquel a obéi toute une fraction du judaïsme, notamment les Hassidéens; d'une façon générale, et en dépit de certaines inconséquences occasionnelles, ceux-ci ont observé cette règle et n'ont pas entrepris de conquérir par eux-mêmes l'indépendance qu'ils désiraient ardemment. En second lieu, il est intéressant de noter l'attitude prise sur ce terrain par le livre de Daniel en regard de ce qu'on peut appeler l'idée centrale et dominante de sa théologie, à savoir l'absolue souveraineté de Dieu. Telle est en effet la pensée maîtresse de cet écrit, et ainsi s'explique la préoccupation qui le remplit d'un bout à l'autre, celle de montrer l'inanité et la fragilité des puissances terrestres et leur assujettissement complet à la volonté du maître de l'univers. Dans un sens, il est vrai, le livre de Daniel est juif,

Digitized by Google

très juif; il tient infiniment aux doctrines et aux pratiques du judaïsme; il leur attribue une haute valeur; la nation sainte, le pays qu'elle habite, la ville qui en est le centre, tout cela a un prix extrême aux yeux de l'auteur. D'autre part, son horizon est très étendu, son regard embrasse le monde entier, tel qu'il lui était connu; il parcourt le temps aussi bien que l'espace pour décrire les jugements de Dieu, l'écroulement successif des diverses puissances terrestres, le triomphe final du pouvoir céleste.

Deux doctrines particulières qui, dans la littérature canonique des Hébreux, font leur première et leur unique apparition dans Daniel sont en étroite corrélation avec le point de vue fondamental énoncé ci-dessus. C'est en premier lieu la résurrection des morts (**12** 2-3). En effet, la victoire finale de Dieu devant être universelle, il faut qu'elle soit remportée aussi sur la mort. En outre, les croyants, étant appelés à tout supporter avec patience et bon espoir et devant recevoir en fin de compte une rémunération proportionnée à leurs épreuves, ne sauraient être privés par la mort de la participation aux bénédictions et aux joies futures. En second lieu, l'angélologie a sa place marquée dans le livre de Daniel, qui, seul des écrivains canoniques, désigne les anges par des noms : Gabriel, le révélateur et l'exécuteur des ordres divins, qui est en même temps l'intermédiaire entre Dieu et ses serviteurs, et Mikaël, l'ange gardien, le champion d'Israël. On sait quelle extension prit par la suite dans la théologie juive la doctrine des anges, et quelle nombreuse nomenclature on créa pour les désigner. A cet égard, Daniel constitue un point de départ. On ne trouve pas encore chez lui de longs développements et d'abondants détails. Mais les principales notions s'y rencontrent déjà. A côté de Mikaël, le défenseur attitré du peuple juif, on voit surgir également les protecteurs célestes et officiels de la Perse et de Javan (**10** 20).

§ **397**. Parmi les écrits de l'A. T., le livre de Daniel est un de ceux à propos desquels les travaux de la théologie moderne ont abouti à un résultat tout autre que l'opinion traditionnelle. Non seulement la date de sa composition a été reportée à une époque sensiblement plus récente, mais la

Digitized by Google

conception même du livre a été transformée. Ce n'est plus, comme on le croyait, la prédiction détaillée d'une longue série d'événements historiques ; c'est un écrit de circonstance, poursuivant un but pratique nettement déterminé et revêtant un caractère religieux et non pas didactique. Ce n'est pas à dire que l'auteur, voulant avant tout exhorter, encourager et fortifier ses contemporains, n'ait pas aussi quelque chose à leur enseigner. Mais ce n'est qu'un des caractères secondaires de son œuvre. Il faut donc renoncer à intervertir les rôles et à voir en Daniel, comme on l'a fait si longtemps, un professeur d'histoire générale, ayant ceci de particulier qu'il aurait traité de l'avenir au lieu de raconter le passé. Aussi bien n'y a-t-il rien de plus fantaisiste et de plus contradictoire que les divers systèmes d'interprétation péniblement échafaudés pour harmoniser l'histoire de l'empire romain, du moyen âge et des temps modernes avec les soi-disant données contenues, pense-t-on, dans le livre de Daniel.

L'auteur nous apparaît à la fois comme un patriote, un croyant et un penseur. Après avoir polémisé contre l'opinion traditionnelle, parce qu'il fallait bien l'examiner et la réfuter, nous devons chercher à en faire abstraction, et à nous représenter notre écrivain dans le milieu auquel il appartient et sur lequel il se propose d'agir. Il fait partie d'un très petit peuple, soumis depuis de longs siècles à des dominations étrangères ; l'état présent est pire que ceux qui l'ont précédé ; une ère de persécutions s'est ouverte ; un tyran puissant vise à anéantir la nationalité juive et, dans ce but, s'attaque en première ligne à la religion. En présence de si grands dangers, n'est-il pas admirable de voir l'assurance avec laquelle ce Juif inconnu proclame le triomphe certain de la bonne cause ? Sa foi dans le Dieu de ses pères lui dicte des paroles d'espérance sereine. Bien plus, il ne se borne pas à entrevoir la délivrance de son peuple qui, au milieu de grands Etats sans cesse en rivalité et en guerre, formerait comme un îlot paisible préservé des attaques du dehors. Son ambition est plus haute ou, pour mieux dire, sa confiance dans la puissance divine est illimitée : le règne du Très-Haut doit s'étendre dans l'univers entier sur les débris épars des plus formidables monarchies de la terre. La leçon salutaire que l'auteur de

Digitized by Google

Daniel a donnée aux hommes de son peuple et de son temps conserve sa valeur au travers des âges.

N'y a-t-il pourtant pas un point faible dans la position qu'a prise notre auteur? la fiction à laquelle il a eu recours n'est-elle pas de nature à le discréditer? n'a-t-il pas trompé ses contemporains en leur présentant des faits déjà passés comme s'ils avaient été prédits dès longtemps par un sage appartenant à une génération déjà lointaine?

Il faut le reconnaître, la question est embarrassante. Remarquons toutefois que l'écrivain du livre de Daniel ne saurait être considéré comme ayant inventé de toutes pièces le personnage de son héros, les grands traits de sa biographie, non plus que les idées essentielles de ses visions. Tout cela, par des voies que nous sommes incapables de déterminer, lui était parvenu sous forme de traditions, probablement orales, peut-être aussi écrites. Il s'y était sans doute ajouté maints embellissements; il s'y était glissé certaines erreurs. Le rôle de notre anonyme a été de réunir et de systématiser tous ces éléments, et d'en faire un livre, plein d'à propos, d'actualité, et en même temps d'une portée qui dépassait de beaucoup un moment déterminé. S'il a présenté à ses lecteurs comme réels et historiques des faits qui ne l'étaient peut-être pas du tout ou seulement en partie, c'est que lui-même les acceptait comme tels. Sa sincérité, sa bonne foi ne doivent pas être mises en doute. Il importe d'ailleurs de ne pas oublier qu'en ces temps anciens les compositions littéraires n'étaient pas assujetties aux mêmes règles que de nos jours. Les écrivains usaient librement et en bonne conscience de certains procédés, sans soulever d'opposition au sein de leur entourage; la rigueur que nous réclamons en ce domaine n'était point alors à l'ordre du jour. Il convient donc de faire usage de notre sens historique pour apprécier équitablement les actes et les méthodes de jadis[1].

[1] Il y aurait encore quelques mots à dire sur les traductions grecques du livre de Daniel et sur la singulière destinée qu'a eue celle des Septante; mais il vaut mieux réserver ce sujet pour le moment où nous traiterons des versions grecques de l'A. T. dans leur ensemble.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

Les livres d'Esdras-Néhémie et des Chroniques.

§ **398.** Le recueil des Ketoubim renferme en dernier lieu les livres d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Dans l'ancienne Bible hébraïque, Esdras et Néhémie ne formaient qu'un livre, et le livre des Chroniques n'était point partagé en deux, jusqu'à ce que, vers le commencement du XVIe siècle, on eût introduit dans les éditions imprimées de l'A. T. les divisions en usage dans la version des Septante et dans les diverses Bibles de la chrétienté [1]. Celles-ci en effet traitent Esdras et Néhémie comme deux ouvrages distincts, et elles font pour les Chroniques ce qu'elles ont fait pour Samuel et pour les Rois. Nous verrons en temps et lieu ce qui s'est passé pour Esdras et Néhémie. Quant aux Chroniques, la dimension de l'ouvrage a occasionné sa division, et il faut reconnaître que la coupure a été faite au bon endroit: le « premier livre » des Chroniques s'arrête avec la fin du règne de David, le « second » s'ouvre avec le règne de Salomon.

La différence que nous venons de signaler entre la Bible

[1] Les notes des massorètes sur le texte d'Esdras et de Néhémie se trouvent toutes réunies en un seul bloc après le second de ces livres; de même celles qui sont relatives aux Chroniques ne sont point divisées. Une indication rabbinique désigne I 27 5 comme étant le verset du milieu du livre, ce qui prouve bien que l'on considérait comme une unité ce qui plus tard fut à tort envisagé comme deux livres distincts.

Digitized by Google

hébraïque et les nôtres n'est point la seule. A la suite des Alexandrins, l'Eglise chrétienne a pris l'habitude de placer les Chroniques, Esdras et Néhémie immédiatement après le livre des Rois, dans la série qu'on a coutume d'appeler les livres historiques de l'A. T. Dans le canon hébreu ces mêmes ouvrages sont classés parmi les Ketoubim. Cette divergence, qui est en rapport avec les deux conceptions différentes que les Juifs de Palestine et ceux d'Egypte ont eues au sujet du recueil biblique, n'a rien qui puisse nous surprendre. Mais elle se complique du fait, bizarre et imprévu, qu'ici les livres en question se suivent dans l'ordre chronologique normal (Chroniques, Esdras, Néhémie), tandis que là ceux qui relatent les faits les plus récents (Esdras et Néhémie) précèdent celui qui est consacré aux temps plus anciens (Chroniques). L'interversion, extraordinaire et en apparence injustifiable, qu'a opérée l'A. T. hébreu est d'autant plus étonnante que, comme nous le verrons, les Chroniques, Esdras et Néhémie ne formaient originairement qu'un seul ouvrage, dont les parties se suivaient selon l'ordre naturel de la chronologie. Pour s'en convaincre, il n'est pas même nécessaire de recourir aux nombreux et valables arguments fournis par la comparaison des méthodes employées, de la tendance, de la date probable, du caractère présumé de l'auteur, etc. ; il suffit de constater que le livre des Chroniques se poursuit, sans arrêt marqué, dans le livre d'Esdras, en sorte que la même péricope se trouve actuellement former à la fois la fin de l'un (II Chron. **36** 22-23) et le commencement de l'autre (Esdr. **1** 1-3).

Il y a donc là un problème d'histoire littéraire des plus curieux. La meilleure solution qu'on puisse en proposer consiste à admettre que la seconde partie de l'ouvrage a été détachée de la première et incorporée dans le recueil des livres saints parce qu'elle y comblait une lacune, aucun autre livre biblique ne racontant les destinées de la communauté juive après l'exil. La première partie, au contraire, aurait été mise de côté comme faisant double emploi avec Samuel et les Rois. Plus tard cependant on serait revenu sur cette décision et on aurait laissé, en fin de compte, la moitié initiale

Digitized by Google

de l'œuvre rejoindre la moitié terminale, sans les replacer dans leur ordre primitif. Ainsi la place anormale qu'occupent les Chroniques, après un autre écrit qui est en fait leur continuation, nous fournirait un indice des oscillations survenues dans l'histoire de la formation du recueil des Ketoubim.

Si nous nous en tenions strictement à l'ordre des livres dans la Bible hébraïque, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici dans le présent ouvrage, il faudrait traiter d'abord Esdras et Néhémie et renvoyer à plus tard l'étude des Chroniques. On comprendra sans peine que nous nous sentions le droit et même le devoir de dévier ici de notre ligne de conduite habituelle. Si nous nous y décidons, ce n'est pourtant pas parce que la Bible grecque, latine ou française nous en donne l'exemple; c'est bien plutôt parce que, en faisant ainsi, nous revenons à l'état primitif des textes et à l'intention de l'auteur.

Non seulement nous analyserons en premier le livre des Chroniques, mais encore nous étudierons et discuterons les questions qui se posent à son sujet avant d'aborder l'analyse et l'examen d'Esdras et de Néhémie.

I. Le livre des Chroniques.

§ **399**. Dans l'A. T. hébreu et dans la littérature juive extra-biblique, le titre de ce livre porte les mots que nous avons déjà vus figurer dans celui des deux sources si fréquemment citées par le livre des Rois et que nous avons traduits par «livre des Annales» ou «des Chroniques». C'est dire que la nomenclature adoptée sur ce point par les Bibles modernes est tout à fait conforme à l'hébreu. Ce n'est pourtant pas qu'on soit arrivé à ce résultat par la filière habituelle, qui passe par la Bible grecque et la Bible latine. Les Septante en effet donnent au livre des Chroniques (qu'ils partagent en deux) le nom de *Παραλειπόμενα*, que Jérôme a également adopté en le latinisant, *Paralipomena*. Cette désignation n'a point disparu; elle est encore employée de nos

Digitized by Google

jours, surtout par des écrivains appartenant à l'Eglise romaine, lesquels citent les Chroniques comme I et II Paralipomènes. Que signifie ce terme? Il peut être interprété de deux façons différentes. Les uns y voient simplement l'équivalent du latin *transmissa*, choses transmises; les autres l'expliquent par le latin *prætermissa*, choses omises. Dans le premier cas, il s'agirait seulement de caractériser l'ouvrage comme un recueil de documents, passant de génération en génération, et ce ne serait pas une mauvaise traduction du titre hébreu. Dans le second cas, le rôle attribué au livre en question serait celui d'un ouvrage complémentaire, destiné à combler les lacunes des écrits antérieurs. Dans cette hypothèse, il n'y aurait plus aucun rapport entre le titre hébreu et le titre grec. Du reste ce dernier se justifierait assez bien si l'on réfléchit que les Septante ont placé les Paralipomènes immédiatement à la suite de Samuel et des Rois. Cette juxtaposition peut avoir fait naître la conception d'après laquelle le dernier de ces livres serait le complément des deux précédents, ou vice versa.

Les versions grecque et latine paraissant avoir assuré le succès définitif du terme Paralipomènes, d'où vient notre mot Chroniques? Par une curieuse coïncidence, il provient du même Jérôme qui avait, il est vrai, accepté la désignation grecque, mais qui, dans un de ses écrits, a dit que le livre en cause pourrait être appelé plus exactement *Chronicon totius divinæ historiæ*, la Chronique de toute l'histoire divine. Cette expression a été recueillie et adoptée par Luther, et elle est devenue le terme usuel au sein du protestantisme[1].

§ **400**. Le livre des Chroniques est, de tous les livres de l'A. T., celui dont le contenu embrasse la période la plus longue : il commence avec Adam et finit avec l'édit de Cyrus (538). Il court donc parallèlement à toute la série des livres du Pentateuque et des Nebiim rischonim, et naturellement présente avec eux de fréquents points de contact. En en faisant l'analyse, nous aurons constamment à faire la comparaison des données fournies par les Chroniques avec celles

[1] Les Allemands l'emploient au singulier comme Jérôme; les Français et les Anglais se servent du pluriel.

Digitized by Google

des livres antérieurs. Il importe, avant de commencer ce travail, de poser quelques jalons préalables.

Cherchons d'abord à fixer l'époque où vécut l'auteur du livre des Chroniques ou, comme nous l'appellerons dorénavant pour abréger, le Chroniste [1]. Le passage I 3 19-24 contient la généalogie de la race davidique à partir de Zorobabel, le contemporain de la restauration de 538, et la conduit jusqu'à la sixième génération de ses descendants, ce qui, en comptant la génération à 30 ans, mène en tout cas jusqu'au milieu du IVe siècle. Si, au lieu de suivre le texte hébreu qui présente ici de nombreuses défectuosités, on voulait prendre pour base les Septante, on aboutirait à la onzième génération au lieu de la sixième, c'est-à-dire vers l'an 200 av. J.-C [2]. Ce fait suffit pour prouver que la composition du livre des Chroniques n'est certainement pas antérieure à l'an 350, qu'elle pourrait être postérieure à la chute de l'empire perse et que peut-être même elle ne remonte pas plus haut que la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Cette conclusion, assignant au Chroniste une date tardive, est d'ailleurs amplement confirmée par tout l'ensemble de son œuvre. Non seulement on sent partout l'esprit du judaïsme postexilique et l'influence prépondérante de la législation sacerdotale, mais encore on s'aperçoit qu'il s'est écoulé du temps depuis l'époque d'Esdras et que les institutions dues à ce dernier ont pu jeter leurs racines dans le sol et revêtir déjà l'aspect vénérable que donne l'ancienneté. En d'autres termes, le Chroniste n'est pas un contemporain d'Esdras, un témoin et un collaborateur de ses efforts réformateurs. Il

[1] Ce mot n'est point français, mais son emploi présente l'incontestable avantage d'éviter la constante répétition d'une périphrase fatigante. Il est d'usage courant dans la littérature théologique allemande, anglaise et américaine. On pourrait, il est vrai, dire « le Chroniqueur » ; mais ce terme, applicable à beaucoup d'écrivains d'époques diverses, constituerait une désignation moins claire.

[2] On verra plus loin que le Chroniste est également l'auteur des livres d'Esdras et de Néhémie ; or, dans Néh. 12 10-11, 22, la série des grands prêtres est prolongée jusqu'à Jaddua, arrière-petit-fils du contemporain de Néhémie, et connu pour avoir exercé le souverain sacerdoce au temps d'Alexandre-le-Grand.

Digitized by Google

appartient à une époque plus récente, où la vie politique et religieuse de la communauté juive, marquée du sceau sacerdotal, a pris un caractère stable et définitif. Le Chroniste envisage l'histoire du passé d'Israël à la lumière des croyances de son propre temps, et ne conçoit pas l'antiquité autrement que l'époque même où il vit. Il projette ainsi ses propres idées en arrière, aussi bien que les mœurs, les lois, les rites auxquels il est accoutumé. En conséquence, il raconte les événements tels qu'à son avis ils ont dû se passer. Sa bonne foi est entière, elle ne saurait être suspectée, alors même que fréquemment sa façon de présenter les faits est faussée par ses idées préconçues. Il convient donc, en présence de ses récits, de procéder avec précaution, de se défier de la tendance exclusive et des anachronismes qui caractérisent cet auteur, et surtout de contrôler soigneusement ses données au moyen des précieuses sources d'informations que nous possédons dans les livres bibliques antérieurs.

Le Chroniste est dirigé, on peut même dire dominé par une série de préoccupations et de préférences. En premier lieu il est Juif, c'est-à-dire ressortissant de l'ex-royaume de Juda, et tout ce qui concerne les autres tribus, et par conséquent le royaume de Samarie, n'a pas d'intérêt à ses yeux.

Secondement, il est légitimiste, royaliste convaincu, fervent adepte de la dynastie davidique, pour laquelle il déploie un zèle infatigable et quelque peu partial.

Troisièmement, il faut relever l'intérêt presque passionné que lui inspire la tribu de Lévi. Tout ce qui concerne le sacerdoce, et par conséquent le culte, le temple et Jérusalem, la ville sainte, revêt à ses yeux une importance particulière. Le grand prêtre et les prêtres aaronites n'accaparent pas du reste son attention aux dépens des simples lévites ; ceux-ci sont tout aussi bien l'objet de sa sollicitude, et parmi eux il accorde volontiers une mention spéciale à ceux qui jouaient un rôle comme musiciens. Tout cela est si frappant qu'on arrive involontairement à se dire : Le Chroniste n'était-il pas un chantre lévitique du temple de Jérusalem?

§ **401.** Cet homme s'est donc proposé d'écrire l'histoire de sa race, ou plutôt de la récrire, car elle existait déjà et il

Digitized by Google

l'avait entre les mains. Il est hors de doute que le Pentateuque lui était connu ; il y a fait des emprunts, ainsi qu'au livre de Josué. Quant aux Juges, il n'y a pas de points de contact entre eux et les Chroniques, en sorte qu'on pourrait supposer que le Chroniste en était privé ; mais cette supposition n'est guère vraisemblable. Enfin, Samuel et les Rois étaient certainement devant lui quand il a composé son ouvrage ; il les a largement utilisés, quoique sa manière de faire à leur égard ne laisse pas d'être pour nous un perpétuel sujet d'étonnement. On a tenté de soutenir que le Chroniste n'avait pas à sa disposition les livres de Samuel et des Rois, et que les nombreux passages où il donne un texte plus ou moins identique au leur s'expliquent par la consultation des mêmes sources. Mais cette hypothèse, qui aurait pour résultat de présenter l'attitude du Chroniste sous un jour très peu différent, vient se heurter à une difficulté qui nous paraît insurmontable. En effet, ce n'est pas seulement au point de vue de leur contenu que les données du livre des Chroniques sont semblables sur tant de points à celles de Samuel et des Rois ; c'est encore au point de vue de leur groupement et de l'ordre dans lequel elles ont été placées. En outre, le Chroniste introduit fréquemment dans son œuvre des phrases qui proviennent de l'auteur du livre des Rois et non pas des sources que celui-ci a consultées.

Si, ce qui nous semble plus qu'invraisemblable, on voulait soutenir que le Chroniste, ne possédant pas Samuel et les Rois, puisait dans une source distincte de ces deux livres, il faudrait du même coup reconnaître que cette source d'une part, les livres de Samuel et des Rois d'autre part, se ressemblaient comme deux frères jumeaux. Et la position dépendante du Chroniste demeurerait évidente. Tout au plus pourrait-on dire qu'il n'a pas connu la rédaction dernière de Samuel et des Rois ; mais il faudrait pour le moins avouer qu'il était familier avec les matériaux que ces livres renferment, et cela sous une forme déjà très rapprochée de leur texte définitif. On s'en rendra compte en constatant que le Chroniste reproduit certaines particularités du texte des livres canoniques antérieurs, lesquelles ont leur raison d'être dans

Digitized by Google

ces derniers et n'en ont pas chez lui. En voici quelques exemples.

Dans II Sam. **5** 13-16 il est question des femmes que David épousa « encore » après son établissement à Jérusalem, et des enfants qui lui naquirent « encore »; ces deux « encore » s'expliquent par un passage qui précède (II **3** 2-5) et qui parle des femmes et des enfants de David à Hébron. Or le livre des Chroniques (I **14** 3-8) reproduit II Sam. **5** 13-16, y compris les deux « encore »; mais, éliminant de propos délibéré tout ce qui concerne le règne de David à Hébron, il a omis de reproduire II Sam. **3** 2-5, et les deux « encore » ne se rapportent plus à rien[1].

Dans I Chron. **20** 1 il est dit que « David resta à Jérusalem », ce qui semble en contradiction flagrante avec les deux versets suivants. Mais qu'on se reporte à II Sam. **11** 1, **12** 30-31, et l'on s'apercevra que le Chroniste, voulant retrancher l'épisode de Bath-Schéba, n'a laissé subsister que le début et la fin d'une longue narration en faisant disparaître la transition indispensable.

II Chron. **10** 15 mentionne comme déjà connue une parole de l'Eternel adressée par Achija à Jéroboam, et dont il n'a point été parlé auparavant; la même mention se trouve dans le passage parallèle, textuellement identique, de I Rois **12** 15, mais là elle s'explique tout naturellement par un récit antérieur (**11** 29-39), que le Chroniste a passé sous silence.

Enfin, dans un domaine quelque peu différent, on peut encore comparer II Chron. **7** 21 avec I Rois **9** 8. Ce dernier passage renferme une erreur de copiste que le Chroniste et les Septante ont eue sous les yeux et qu'ils ont cherché à réparer[2].

[1] Il est naturellement question ici de la portion narrative du livre des Chroniques, consacrée au règne de David (I **11-29**). Dans la partie généalogique (I **1-10**) on trouve, bout à bout, les deux listes des fils de David (**3** 1-9), conformes à I Sam. **3** 2-5, **5** 14-16, mais avec omission de la mention des femmes et suppression des « encore ».

[2] Le texte du Chroniste ne se comprend que comme essai de corriger une phrase fautive. Nos versions ne permettent pas de se rendre compte de l'état des choses. La traduction qu'elles donnent de I Rois **9** 8 est incompatible avec le texte tel qu'il nous est parvenu.

Digitized by Google

Outre les livres canoniques de l'A. T., le Chroniste disposait d'autres sources auxquelles il renvoie fréquemment ses lecteurs. En voici l'énumération :

1° Le livre des rois de Juda et d'Israël (II **16** 11, **25** 26, **28** 26, **32** 32).

2° Le livre des rois d'Israël et de Juda (II **27** 7, **35** 27, **36** 8).

3° Le livre des rois d'Israël (I **9** 1, II **20** 34).

4° Les Actes des rois d'Israël (II **33** 18) [1].

5° Le *midrasch* du livre des Rois (II **24** 27).

6° Les Annales du roi David (I **27** 24) [2].

7° Les paroles de Samuel le voyant et les paroles de Nathan le prophète et les paroles de Gad le voyant (I **29** 29).

8° Les paroles de Nathan le prophète et la prophétie d'Achija de Silo et la vision de Iddo [3] le voyant concernant Jéroboam, fils de Nebath (II **9** 29).

9° Les paroles de Schemaja le prophète et de Iddo le voyant [4] (II **12** 15).

10° Le *midrasch* du prophète Iddo (II **13** 22).

11° Les paroles de Jéhu, fils de Hanani, qui sont insérées dans le livre des rois d'Israël (II **20** 34).

12° Un écrit d'Esaïe, fils d'Amots, le prophète, contenant « le reste des actions d'Ozias, les premières et les dernières » (II **26** 22).

13° La vision d'Esaïe, fils d'Amots, le prophète [5], dans le livre des rois de Juda et d'Israël (II **32** 32).

[1] Le mot traduit ici et ailleurs par Actes est le même qui est fréquemment rendu, avec tout autant de raison, par paroles; il signifie à la fois *acta* et *dicta*.

[2] Il est aussi question des « derniers actes (ou dernières paroles) de David », I **23** 27.

[3] Le texte hébreu porte Yedi ou Yedo; mais il s'agit sans doute du même prophète Iddo que dans **12** 15 et **13** 22.

[4] L'hébreu ajoute « pour enregistrer ». Il est tout à fait arbitraire de traduire cela, comme le font nos versions françaises, par « aux généalogies » ou « parmi les registres généalogiques ». Le texte est probablement fautif. Les Septante ont : « et ses actions », ce qui est une leçon plus plausible.

[5] Il se pourrait qu'il fallût, avec certains manuscrits des Septante, lire ici la conjonction *et* entre les mots « prophète » et « dans »; en ce cas il s'agirait de deux ouvrages distincts.

Digitized by Google

14° Les paroles de Hozaï ou, moyennant une légère correction de texte, « des voyants » ou « de ses voyants » (II **33** 19); le verset précédent (18) mentionne « les paroles des voyants qui parlèrent à Manassé au nom de l'Eternel ».

15° Un recueil de poèmes, intitulé « les Complaintes[1] » (II **35** 25).

§ **402**. Cette longue liste d'ouvrages soulève plusieurs questions dont voici les principales : Les sources 1-5 constituent-elles une pluralité de documents ou bien un seul ouvrage ? Quelle relation faut-il établir entre les livres cités comme concernant les rois et ceux qui portent des noms de prophètes ? Quel rôle faut-il assigner aux midrasch par rapport aux autres sources ?

La solution la plus simple de ce problème est préconisée de nos jours par plusieurs savants éminents. D'après eux les cinq sources du Chroniste, renfermant sous divers noms une histoire des rois, seraient un seul et même ouvrage; les sources dont la composition est assignée à des prophètes seraient les diverses parties du dit ouvrage sur les rois. Enfin l'ensemble de l'œuvre porterait le caractère du midrasch, tel que nous l'avons défini plus haut (I, p. 319 ; voir aussi II, p. 198). Reprenons ces conclusions point par point.

Sous sa forme la plus complète le titre du « livre des rois » cité par le Chroniste est tantôt « de Juda et d'Israël », à propos d'Asa, d'Amatsia, d'Achaz et d'Ezéchias, tantôt « d'Israël et de Juda », pour Jotham, Josias et Jéhojakim[2] ; tous ces souverains appartiennent au même royaume, à celui de Juda. De même quand le titre sous des formes variées (livre des rois, Actes des rois, midrasch du livre des rois) est abrégé et renferme seulement la mention d'Israël, c'est encore de rois de Juda qu'il s'agit : Josaphat, Manassé[3], Joas. Jamais on ne rencontre la mention du « livre des rois de Juda » qui serait pourtant la plus naturelle.

[1] Cet ouvrage, que le Chroniste mentionne simplement en passant, ne doit pas être considéré comme rentrant à proprement parler dans ses sources.

[2] Ces deux derniers rois sont postérieurs à la ruine du royaume d'Israël.

[3] Non seulement Manassé est un roi de Juda, mais il a régné à une époque où le royaume d'Israël n'existait plus.

Digitized by Google

Il n'y a rien que de très plausible dans la supposition que ces diverses dénominations, employées alternativement et dans les mêmes conditions, à propos de rois appartenant tous à une même dynastie, s'appliquent toutes au même document. Il n'y avait pas de raison pour que dans l'antiquité on déployât, en énonçant une citation, l'exactitude et la rigueur qui sont de règle à notre époque et que l'on n'obtient pourtant pas toujours. Le Chroniste aurait donc possédé et consulté un ouvrage racontant l'histoire des rois, tout au moins celle des rois de Juda, et y aurait fréquemment renvoyé ses lecteurs pour plus amples informations. Si cet ouvrage contenait aussi l'histoire du royaume du nord, le Chroniste a élagué avec soin tout ce qui s'y rapportait[1].

Quant aux écrits attribués à des prophètes, il faut remarquer que le Chroniste les cite, à trois exceptions près, à propos de rois autres que ceux à l'occasion desquels il renvoie au « livre des rois », à savoir David, Salomon, Roboam, Abija, Josaphat, Ozias, Ezéchias, Manassé. Les emprunts faits à la source royale et ceux faits à la source prophétique se complètent par conséquent et ne font pas double emploi. Quant aux trois exceptions susmentionnées, bien loin de statuer une opposition ou même une différence entre les deux catégories de sources, elles témoignent en sens contraire. En effet, deux de ces passages parlent des « paroles de Jéhu » et de « la vision d'Esaïe » comme étant *dans* le « livre des rois »; et le troisième, quoique d'une façon moins positive, paraît considérer le document prophétique qu'il cite comme partie intégrante du « livre des rois ». Il faudrait donc se représenter — et cette supposition n'a rien d'invraisemblable, — que le « livre des rois » utilisé par le Chroniste était divisé en sections qui, sinon toujours, du moins fréquemment, étaient attribuées à un prophète contemporain des faits rapportés[2]. Il faut toutefois reconnaître que

[1] Les « Annales du roi David », que I **27** 24 mentionne, mais auxquelles il ne renvoie pas, faisaient peut-être partie du « livre des rois d'Israël et de Juda »; il se peut aussi que ce fût un ouvrage dont le Chroniste sût l'existence, mais qu'il ne possédait pas.

[2] Le seul de ces prophètes dont le nom ne nous soit pas déjà connu par

Digitized by Google

cette conclusion n'est qu'hypothétique. Elle serait compromise, au moins en ce qui concerne un des écrits prophétiques cités, si la « vision d'Esaïe » de II **32** 32 devait être, d'après la variante des Septante indiquée plus haut, distinguée du « livre des rois ».

Le terme de midrasch est employé deux fois par le Chroniste, une fois à propos de la source royale, une fois à propos d'une source prophétique. Ce mot, très usité dans la littérature juive postérieure, caractérise un genre spécial de développements édifiants, suggérés par un thème scripturaire. La question qui se pose ici est de savoir si la source royale du Chroniste présentait par elle-même ce caractère, méritait le nom de midrasch et le portait effectivement, ou bien si, à côté d'elle, existait un autre ouvrage qui en fût dérivé et lui fût pour ainsi dire subordonné. Il nous semble difficile qu'on puisse jamais arriver à un résultat précis à cet égard. Et il en est de même pour le midrasch du prophète Iddo.

Ainsi, quelque tentante et acceptable que soit la théorie d'après laquelle une unique source serait citée par le Chroniste sous quatorze noms différents, applicables tantôt à son ensemble, tantôt à telle ou telle de ses parties, il faut nous contenter d'y voir une hypothèse, et, si l'on veut, l'hypothèse la plus plausible, mais non pas une solution assurée.

§ **403**. Il nous reste à examiner dans quels rapports réciproques se trouvent notre livre canonique des Rois et le « livre des rois », si souvent cité par le Chroniste. Ne pourrait-on pas les identifier?

Sans doute, à première vue, il semblerait qu'il y eût de bonnes raisons pour cela. D'un côté, en effet, le livre des Chroniques présente de frappantes analogies avec le livre canonique des Rois et paraît lui avoir fait de fréquents emprunts. D'un autre côté, il renvoie constamment à un ouvrage qui porte à peu près exactement le même titre. La conclusion paraît s'imposer. Et pourtant elle doit être écartée péremptoirement sur le vu des textes. En effet, il se trouve que le Chroniste renvoie à sa source, le « livre des

les livres de Samuel et des Rois est Iddo. La tradition juive l'a identifié avec le héros anonyme du récit de I Rois **13**.

Digitized by Google

rois », à la fin de tel règne au sujet duquel il a reproduit toutes les données du livre canonique des Rois et même fourni des détails ultérieurs. Ainsi, pour Asa, le livre des Chroniques (II **13** 23 - **16** 14) renferme un récit très circonstancié et qui contient tous les éléments du court passage parallèle I Rois **15** 9-24 et y ajoute beaucoup d'autres informations. Cela n'empêche pas le Chroniste de dire à la fin de son exposé (II **16** 11) : « Les actions d'Asa, les premières et les dernières, sont écrites dans le livre des rois de Juda et d'Israël ». De même, si l'on compare, au sujet du règne de Jotham, II Rois **15** 32-38 avec II Chron. **27** 1-9, on trouvera dans ce dernier passage toutes les données du premier et au delà. Néanmoins le Chroniste conclut en disant : « Le reste des actions de Jotham, toutes ses guerres et tout ce qu'il a fait, cela est écrit dans le livre des rois d'Israël et de Juda ». Enfin, une preuve non moins décisive, mais d'un genre un peu différent, nous est fournie par II Chron. **33** 18, où nous lisons que « le reste des actions de Manassé, *sa prière à son Dieu*, etc... cela est écrit dans les Actes des rois d'Israël ». Or, dans II Rois **21** 1-18 qui raconte le règne de Manassé, non seulement « sa prière à son Dieu » n'est point rapportée, mais il n'y est pas fait la moindre allusion.

La source royale du Chroniste n'est donc pas le livre canonique des Rois; elle ne peut pas non plus être identifiée avec les Annales des rois d'Israël et les Annales des rois de Juda, que le livre canonique des Rois cite à tant de reprises et dans lesquelles il a si largement puisé. En effet, ces Annales constituaient deux ouvrages parfaitement distincts, l'un éphraïmite et l'autre judéen, tandis que la source du livre des Chroniques se présente comme une œuvre unique. D'ailleurs pourquoi le terme caractéristique d'Annales aurait-il totalement disparu des citations?

Cependant, malgré l'impossibilité où l'on est d'admettre l'une ou l'autre des identifications discutées ci-dessus, il n'en demeure pas moins que le livre des Chroniques est en étroite relation avec Samuel et les Rois, et que sa source principale doit également se rattacher au même groupe de documents historiques. Voici comment on peut concevoir cette parenté.

Digitized by Google

A l'origine de tout ce développement littéraire se trouvent les Annales des rois d'Israël et les Annales des rois de Juda. Le livre canonique des Rois en est issu. La source royale du Chroniste doit également en provenir, et d'elle à son tour est sorti le livre des Chroniques. Mais cet exposé, trop simple, ne suffit pas pour rendre raison de tous les éléments de la question. Il est nécessaire d'admettre une action du livre canonique des Rois sur celui des Chroniques. Or cette action peut s'être exercée de deux manières. Ou bien directement, si le Chroniste a consulté simultanément le livre canonique des Rois d'une part et sa source royale d'autre part. Ou bien d'une façon médiate, si c'est la source royale elle-même qui, tout en puisant aux livres des Annales, a utilisé aussi le livre canonique des Rois. La source royale nous étant inconnue et ne se révélant à nous que par voie d'induction par l'étude que nous faisons des Chroniques, il n'est pas possible de conclure d'une façon plus précise, et nous devons en rester à l'alternative indiquée ci-dessus.

Ce qui est en tout cas certain, c'est que nous constatons à chaque pas dans les Chroniques l'influence, directe ou indirecte, du livre canonique des Rois, et notamment celle de son rédacteur et de sa tendance deutéronomistique. Elle se fait sentir jusque dans certains détails et certaines coïncidences que l'on peut relever sans réussir à les expliquer. Ainsi nous avons vu que dans le livre des Rois la formule usuelle de clôture à la fin des règnes, avec renvoi exprès aux Annales, fait défaut pour Achazia, Athalie, Joachaz, Jéconias et Sédécias. C'est précisément à propos des mêmes souverains, auxquels il faut encore ajouter Joram et Amon, que le Chroniste s'abstient, contrairement à son habitude constante, de renvoyer à ses sources.

Si l'on veut admettre que les sources prophétiques du Chroniste ne sont que les portions successives de sa source royale, il n'y a pas lieu de modifier à leur sujet la construction que nous venons d'esquisser. Si au contraire on tient à les considérer comme des ouvrages distincts, il faudra les faire intervenir comme ayant pour leur part contribué à alimenter le travail du Chroniste. Enfin la question des rapports

Digitized by Google

des midrasch avec les autres sources demeure forcément réservée. Il se peut qu'il y eût un midrasch (ou une série de midrasch) existant à côté des sources royales et prophétiques. Mais il se peut aussi que ces sources elles-mêmes aient été des midrasch et en aient parfois porté le nom.

Il importe de relever l'étroite parenté spirituelle qui a dû exister entre le Chroniste et les sources qu'il cite avec prédilection. Dans le livre canonique des Rois il en est autrement. Les sources (Annales, cycle prophétique, etc.) auxquelles puise l'auteur ne portent pas l'empreinte deutéronomistique qui caractérise les passages où il intervient lui-même. Il n'est donc pas malaisé d'opérer le partage. Mais dans le livre des Chroniques il règne une extraordinaire harmonie entre l'esprit de l'auteur et celui de ses devanciers immédiats. Nous avons indiqué plus haut quelles étaient les préférences, très accentuées, très exclusives, du Chroniste. Or elles ne lui appartiennent pas en propre; elles ont existé avant lui dans l'âme de ceux qui ont fait la transition entre la littérature historique, préexilique ou exilique, d'une part, et, d'autre part, celle que nous possédons dans le livre des Chroniques.

Au fond, d'ailleurs, correspond la forme. Le langage du Chroniste est aussi celui de ses sources, et ce langage est des plus particuliers. On y rencontre, au point de vue du vocabulaire et de la syntaxe, de nombreuses expressions qui lui sont tout à fait spéciales, qui ne se présentent nulle part ailleurs dans l'A. T., ou seulement d'une façon sporadique dans l'un ou l'autre des écrits bibliques les plus récents, et qui en revanche reviennent avec insistance dans le livre des Chroniques (ainsi que, du reste, dans Esdras et Néhémie). Des listes ont été dressées qui font ressortir avec évidence, aux yeux des hébraïsants, ce fait important que nous devons nous borner à signaler ici d'une façon sommaire.

§ **404**. Le livre des Chroniques se divise en quatre parties: 1° D'Adam à Saül (I **1-10**). 2° Le règne de David (I **11-29**). 3° Le règne de Salomon (II **1-9**). 4° Les rois de Juda (II **10-36**). — La comparaison avec les livres antérieurs de l'A. T. étant fort importante, nous commencerons l'analyse de chaque partie par un tableau des passages parallèles.

Digitized by Google

Première partie : D'Adam à Saül (I 1-10).

Comparez dans I Chroniques :

1	1-4	avec	Gen. **5**.
	5-23	»	Gen. **10** 2-29.
	24-27	»	Gen. **11** 10 ss.
	29-31	»	Gen. **25** 13-15.
	32-33	»	Gen. **25** 2-4.
	35-54	»	Gen. **36** 10-43.
2	1-2	»	Gen. **35** 23-26.
	3-4	»	Gen. **38** 3-30, Nombr. **26** 19-20.
	5	»	Gen. **46** 12, Nombr. **26** 21.
	6-8	»	Jos. **7** 1, I Rois **4** 31.
	9-12	»	Ruth **4** 19-22.
	13-17	»	I Sam. **16** 6-9, II **2** 18, **17** 25.
3	1-9	»	II Sam. **3** 2-5, **5** 14-16.
	10-16	»	I et II Rois.
4	24	»	Gen. **46** 10, Ex. **6** 15, Nombr. **26** 12-13.
	28-33	»	Jos. **19** 2-8.
5	3, 8[b]	»	Gen. **46** 9, Ex. **6** 14, Nombr. **26** 5-6, Jos. **13** 16-17.
6	1-3	»	Gen. **46** 11, Ex. **6** 16, 18, 20, 23, **28** 1, Nombr. **3** 2.
	16-19, 22	»	Ex. **6** 16-19, 24.
	26-28, 33-35	»	I Sam. **1** 1, **8** 2.
	54-81	»	Jos. **21** 10-39.
7	1-5	»	Gen. **46** 13, Nombr. **26** 23.
	6-12[a]	»	Gen. **46** 21, Nombr. **26** 38-40.
	12[b]	»	Gen. **46** 23, Nombr. **26** 42.
	13	»	Gen. **46** 24, Nombr. **26** 48-49.
	14-19	»	Nombr. **26** 29, **27** 1.
	20-29	»	Nombr. **26** 34-38.
	30-40	»	Gen. **46** 17, Nombr. **26** 44-47.
8	1-28	»	Gen. **46** 21, Nombr. **26** 38-40.
	29-40	»	I Sam. **9** 1, **14** 49-51, II Sam. **2** 8, **4** 4, **9** 12.
9	35-44		
10	1-12	»	I Sam. **31**.

Digitized by Google

Ce tableau, ou plutôt l'examen comparatif des passages qui y sont indiqués, suggère immédiatement quelques remarques.

1° Il s'en faut de beaucoup que les emprunts faits aux livres Genèse-Rois représentent la totalité du texte des dix premiers chapitres de I Chroniques. Ceux-ci renferment des morceaux plus ou moins étendus qui n'ont pas été puisés dans les livres canoniques antérieurs.

2° Même là où l'emprunt est manifeste, les données du Chroniste sont souvent plus détaillées que celles des passages parallèles.

3° Il paraît donc probable, et même à peu près certain, qu'en dehors des livres canoniques plus anciens et des sources nominativement citées par le Chroniste, celui-ci a utilisé d'autres documents encore, de nature essentiellement généalogique et statistique. Les archives du temple postexilique peuvent lui en avoir fourni; d'autres étaient peut-être entre les mains des chefs de familles, spécialement de la tribu de Lévi. Il ne faut pas oublier que les Juifs, comme d'ailleurs maints peuples orientaux, ont attaché dès longtemps une grande importance aux généalogies.

4° Il est impossible de ne pas observer les répétitions qui se rencontrent dans les dix chapitres que nous étudions. On y constate de véritables doublets, la même généalogie étant reproduite deux ou même trois fois. Il se pourrait sans doute que le Chroniste lui-même eût intentionnellement enregistré bout à bout deux ou trois textes parallèles les uns aux autres. Mais il paraît plus naturel d'admettre que, là où se présentent de semblables accumulations, celles-ci proviennent d'adjonctions faites après coup. Il en est parmi ces dernières qui sont tellement tardives qu'elles ne figurent pas dans les Septante.

5° La complexité même et l'inégalité des listes recueillies par le Chroniste réfutent l'accusation, parfois portée contre lui, d'avoir suppléé aux lacunes de ses sources au moyen de son imagination. On a prétendu qu'il avait inventé de toutes pièces certains noms, certaines séries de noms, et même qu'il avait trouvé du plaisir à le faire. Pour peu qu'il en eût été ainsi, et que le Chroniste eût donné libre carrière à ses

Digitized by Google

facultés inventives, il lui eût été facile de compléter ses tableaux généalogiques et de leur donner un cachet de correction et de bon ordre qui leur fait trop souvent défaut. Le désarroi dans lequel ils se trouvent, les disproportions qu'on y remarque, les vides sensibles qu'ils présentent, tout cela exclut l'idée d'une composition artificielle et fantaisiste.

6° Il est probable toutefois que les généalogies du Chroniste, telles qu'il les a lui-même rédigées, étaient mieux ordonnées et plus systématiques qu'elles ne nous apparaissent actuellement. Elles ont eu à souffrir d'abord du fait des données complémentaires qui y ont été intercalées, et cela parfois mal à propos. En second lieu les copistes les ont fort maltraitées. Le texte, non pas du livre des Chroniques dans son ensemble, mais bien celui des dix premiers chapitres, nous est parvenu dans un état des plus défectueux. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les noms propres, soit de personnes, soit de lieux, provoquent bien plus aisément que toute autre chose les erreurs de copie.

7° Les dix chapitres qui nous occupent constituent, d'après le plan du Chroniste, une introduction conduisant le lecteur jusqu'à l'avènement de David. Il semblerait donc que cette première partie ne dût poursuivre la chaîne des diverses généalogies que jusqu'au temps de David et non point au delà. Effectivement, plusieurs d'entre elles présentent ce caractère. Mais il en est d'autres qui descendent beaucoup plus bas, et l'on s'est demandé, non sans raison, si tout ce qui dépasse l'époque de David ne devait pas être considéré comme adjonctions postérieures. On a cru d'ailleurs remarquer que ces prolongements présentaient des indices révélant leur origine plus tardive. Mais peut-être est-ce vouloir attribuer au Chroniste une conception par trop rigoureuse de son œuvre que d'exclure de ses préliminaires tout ce qui anticiperait sur les faits qu'il raconte dans la suite de son ouvrage.

Les observations ci-dessus trouveront leur justification et leur illustration dans l'analyse que nous allons faire des dix premiers chapitres.

§ **405**. Le ch. **1** est consacré aux patriarches à partir d'Adam jusqu'à Jacob. Il est permis de se demander si le

Digitized by Google

Chroniste avait l'intention de donner seulement la ligne directe ou bien aussi les branches latérales. Le fait que les v. 11-23 manquent dans les Septante[1] permet de supposer qu'ils sont une adjonction. Ce qui concerne les Japhétites et les Chamites (5-10), les Ismaélites et les Kéturéens (29-34a), ainsi que les descendants d'Esaü (35-54), doit-il également être considéré comme étranger au plan du Chroniste et avoir été inséré ici d'après la Genèse par quelque lecteur désireux de compléter des données qui lui paraissaient trop maigres? Cela est bien possible, mais ne peut être prouvé. Dans l'examen de cette question, il convient de ne pas oublier que le Chroniste, très différent en cela des livres antérieurs, ne témoigne d'intérêt que pour Israël à l'exclusion de tout peuple étranger, fût-il de race sémitique et même issu d'un des patriarches.

D'après l'hypothèse ci-dessus la part du Chroniste dans le ch. **1** se réduirait à 1-4, 24-28, 34b.

2 1-2 (les douze fils de Jacob) forme à la fois la conclusion de la généalogie précédente et l'en-tête de toutes celles qui vont suivre. Le Chroniste commence naturellement par la tribu de Juda, dont est sortie la dynastie davidique, et la traite en grand détail (**2** 3-**4** 23). On trouve d'abord les descendants immédiats de Juda (**2** 3-9); puis ceux de Ram (10-17), jusqu'à David et à ses neveux. Puis viennent les généalogies des descendants de Caleb et de Jerachmeel. Les Calébites font l'objet de trois listes : **2** 18-24, 42-49, 50-55. De ces trois morceaux, celui qui, par sa teneur et son analogie avec les généalogies authentiques du Chroniste, paraît être l'œuvre de ce dernier est 42-49. Ces versets, d'ailleurs, présentent les caractères d'une généalogie proprement dite[2]. Les deux autres listes semblent être des adjonctions postérieures, destinées à compléter sur des points secondaires les données du document primitif. Il est regrettable que **2** 18-24 ait été inséré à la place qu'il occupe; il vaudrait mieux qu'il se trouvât après 50a.

[1] Non pas, il est vrai, dans tous les manuscrits, mais bien d'après la leçon la plus probable.

[2] Il faut y rattacher les premiers mots de 50 et les traduire : « Ce sont là les fils de Caleb ». Comp. **2** 33.

Digitized by Google

Quant à Jerachmeel, il faut également distinguer entre la généalogie proprement dite, œuvre du Chroniste (25-33), et un complément ultérieur (34-41).

Les données relatives à Jerachmeel et à Caleb sont toutes puisées dans des sources non canoniques. Il en est autrement de Ram et de sa descendance; à ce sujet le Chroniste trouvait des renseignements dans les Nombres, Ruth et Samuel. La source consultée pour Jerachmeel et Caleb paraît avoir fait de Ram un fils de Jerachmeel. Du reste ces généalogies soulèvent une foule de problèmes, dans le détail desquels il est impossible d'entrer ici.

La péricope énumérant les fils de David (**3** 1-9) reproduit avec quelques variantes les données du livre de Samuel[1]. Il est singulier que ce morceau se trouve ici, plutôt qu'à la suite immédiate de **2** 10-17, ou bien dans l'histoire de David qui commence avec le ch. **11**. Il est possible que ce soit le résultat d'une transposition.

Aux fils de David succède la liste des rois de Juda, qui est naturellement en même temps celle des descendants de David en suivant l'ordre de primogéniture (10-16). Elle se termine par l'énumération des fils de Josias, de Jéhojakim et de Jéconias, suivie d'un tableau généalogique aboutissant à la sixième ou peut-être même à la onzième génération après Zorobabel (17-24). Est-ce le Chroniste qui a inséré ici la série des rois de Juda, alors que la moitié de son ouvrage est destinée à raconter leur histoire en détail? est-ce lui qui y a ajouté les descendants ultérieurs de la maison royale, dont l'énumération serait mieux à sa place dans le livre d'Esdras-Néhémie? Ou bien avons-nous affaire à des adjonctions postérieures? Quoi qu'il en soit, le texte présente, à partir des fils de Josias, bon nombre de difficultés, que la comparaison avec d'autres passages bibliques similaires est fort loin de faire disparaître.

Avec le ch. **4** recommence un tableau généalogique de la tribu de Juda (1-23). Très peu systématique par lui-même, il

[1] Le règne de David à Hébron pendant 7 ans et 6 mois y est mentionné en passant, par inadvertance : le Chroniste le passe sous silence plus loin, là où il devrait en parler.

Digitized by Google

a sans doute encore été déformé par les copistes et par des adjonctions. Ainsi les v. 21-23 ne paraissent pas faire partie du plan primitif, car ils sont consacrés à la descendance de Schéla, et celui-ci ne figure pas parmi les fils de Juda au v. 1, qui forme la suscription de l'ensemble. Le tableau du ch. **4** revient d'ailleurs sur des sujets déjà traités au ch. **2**; ainsi sur Caleb. Mais ici il est fils de Jephunné (15) et non de Hetsron (**2** 9, 18), et sa descendance est aussi toute différente. Toutes ces généalogies judéennes se rapportent aux origines mêmes de la tribu de Juda. Mais leur rédaction est influencée par le point de vue postexilique. Les familles mises en évidence sont celles dont les descendants se sont perpétués jusqu'au temps de la restauration et qui ont joué un rôle encore à cette époque tardive. Le morceau **4** 5-7 se rattache étroitement à **2** 24 dont il est la continuation; on ne sait pourquoi il en a été séparé. Les v. 16-20 peuvent avoir été primitivement précédés des mots : « Fils de Pérets : Jehalléleel et Esdras ».

La tribu de Siméon fait le sujet de **4** 24-43. Il y est parlé non seulement de généalogies, mais aussi de topographie, et la fin de la péricope y ajoute quelques données historiques, rapportées à l'époque d'Ezéchias.

Le ch. **5** traite des tribus transjordanes, Ruben (1-10), Gad (11-17), Manassé (23-25). Ici encore quelques notes historiques se mêlent aux données généalogiques proprement dites; il est parlé entre autres d'une guerre avec les Hagaréniens (10, 18-22) [1], et à deux reprises de l'invasion du roi assyrien Tiglath-Piléser, dont le nom est défiguré par le livre des Chroniques, ici (6, 26) comme ailleurs (II **28** 20), en Tilgath-Pilnéser; le Chroniste, induit en erreur par son interprétation, très naturelle d'ailleurs, de II Rois **15** 19 et 29, présente comme deux personnages distincts Pul et Tiglath-Piléser, qui sont en réalité un seul et même roi [2].

§ **406**. La généalogie de Lévi remplit à elle seule le long ch. **6**. Les v. 1-2 se trouvent de nouveau plus loin (16, 18), à

[1] Ce terme désigne peut-être les Ismaélites, descendants d'Agar; ce dernier nom devrait s'écrire Hagar. Voir plus haut, I, p. 65, n. 1.

[2] Comp. plus haut, I, p. 367.

Digitized by Google

leur place normale dans le tableau général de la tribu. Ils paraissent avoir été placés, par surcroît, en tête du chapitre pour introduire un document spécial consacré à la lignée des grands prêtres issus d'Aaron. Leur liste est poursuivie non seulement jusqu'au temps de David et de Salomon, mais jusqu'à la déportation. La famille sacerdotale de Silo et de Nob, d'Eli à Abiathar, est complètement passée sous silence, ici et dans le reste du chapitre. On ne voit pas non plus figurer dans la série des grands prêtres les noms de Jéhojada et d'Urie qu'on s'attendrait à y rencontrer[1]. La remarque du v. 10 doit être reportée au v. 9, d'Azaria le petit-fils à Azaria le grand-père. Le Chroniste peut fort bien n'avoir élaboré cette généalogie que jusqu'à Tsadok ou à son fils Achimaats; la suite aurait été rajoutée plus tard. Du reste la comparaison de l'une et de l'autre parties de ce document avec les données de Samuel et des Rois, et même avec celles des Chroniques, révèle d'insurmontables difficultés.

A partir du v. 16, le Chroniste donne la division des lévites en trois branches, subdivisées à leur tour en huit familles. Mais, en fait d'indications généalogiques, il se borne à énoncer, en trois séries, les descendants premiers-nés de chacune des trois branches. L'une de ces filiations aboutit à Samuel, qui, Ephraïmite d'après I Sam. 1 1, est incorporé ici à la tribu de Lévi[2].

Les v. 31-47 indiquent la filiation des trois principaux chantres de l'époque de David, Héman, Asaph et Ethan; les fonctions des autres lévites sont mentionnées sommairement (48) ainsi que celles des fils d'Aaron (49). La lignée des Aaronites jusqu'à Achimaats (50-53) est une répétition de 4-8.

La fin du chapitre (54-81) reproduit, sous une forme abrégée, le tableau des villes sacerdotales et lévitiques de Jos. 21. Il y a quelque chose d'inexplicable et, semble-t-il, d'arbitraire, dans la manière dont les abréviations ont été

[1] Comp. plus haut, I, p. 140, n. 1.

[2] Le nom du fils aîné de Samuel, Joël (I Sam. 8 2), a disparu du texte de I Chron. 6 28. L'étrange vocable Vaschni signifie « et le second ». Le texte du verset peut être restitué comme suit : « Et les fils de Samuel, le premier-né Joël et le second Abija ». Voir d'ailleurs aussi I Chron. 6 33.

Digitized by Google

faites. On ne peut d'ailleurs démontrer qu'il faille imputer au Chroniste lui-même l'insertion de ce document.

Le reste des tribus est traité d'une façon beaucoup plus condensée dans le ch. **7**. L'ordre adopté est : Issacar (1-5), Benjamin (6-12a), Nephthali (13), Manassé (14-19), Ephraïm (20-28), Aser (30-40). Zabulon et Dan sont totalement omis, le premier du moins, car il semble qu'il reste un vestige du second, au v. 12. Les trois premiers noms mentionnés dans ce verset appartiennent bien à Benjamin (Schuppim, Huppim, Ir; comp. Gen. **46** 21, Nombr. **26** 39, I Chron. **7** 7) quoiqu'ils soient insuffisamment rattachés à la péricope précédente. Mais les mots suivants (12b) : « Huschim, fils d'Acher » sont évidemment un débris mutilé et presque méconnaissable de la généalogie des Danites; voir Gen. **46** 23, Nombr. **26** 42. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Acher signifie « un autre ».

Nous ne nous arrêterons pas sur Issacar, Aser et Nephthali, sauf pour signaler l'extraordinaire brièveté des renseignements relatifs à ce dernier. Pour Manassé, nous en avons déjà rencontré la mention (**5** 23-26) parmi les tribus transjordanes. Il semblerait donc qu'il dût s'agir ici des familles composant la demi-tribu occidentale, mais cette distinction ne paraît pas faite d'une façon rigoureuse. La généalogie des Ephraïmites est très courte, mais elle est accompagnée de curieuses indications historiques et géographiques. Le v. 29, qui concerne Manassé, a été machinalement reproduit à la suite du précédent qui est relatif à Ephraïm.

A première vue, Benjamin, malgré l'importance que cette tribu a conservée après l'exil, semble ne pas occuper plus de place dans les tableaux du livre des Chroniques que telle autre tribu à peu près disparue avec la chute du royaume de Samarie, comme Aser ou Issacar par exemple. En effet, la généalogie des Benjamites, telle que le Chroniste nous la donne (**7** 6-12), n'occupe pas plus de place que celles des deux tribus que nous venons de nommer, et elle est conçue sur le même plan. Peut-être même le Chroniste n'a-t-il pas eu l'intention de s'étendre davantage sur ce sujet; à cet égard tout dépend de l'origine à attribuer au ch. **8** entièrement

Digitized by Google

consacré à Benjamin. S'il est l'œuvre du Chroniste, celui-ci est revenu sur un thème déjà traité, en donnant à nouveau, et avec des variantes considérables (**8** 1-5), la généalogie déjà fournie dans **7** 6-11. Il est plus probable que cette adjonction doit être le fait d'une autre main, et que celle-ci y a ajouté encore les détails circonstanciés, mais tout à fait indéterminés quant à la date, que nous lisons dans **8** 6-28.

Le ch. **8** se termine par la généalogie de la famille de Saül (29-40). Il est naturel que le Chroniste ait tenu à la donner en détail, à côté de celles de Samuel, de David et de Tsadok. Mais l'a-t-il de propos délibéré insérée deux fois dans son ouvrage? Elle se retrouve en effet encore dans **9** 35-44. Comparés l'un à l'autre, les deux textes se correspondent exactement, mais avec une douzaine de variantes sans importance[1]. Il n'est pas vraisemblable que le Chroniste soit l'auteur volontaire de cette répétition. Celle-ci s'expliquerait d'une façon plausible dans l'hypothèse suivante. Ce qui sépare les deux morceaux semblables, c'est un tableau statistique des habitants de Jérusalem après le retour de l'exil, renfermant quelques brèves indications sur les hommes de Juda et de Benjamin et s'étendant beaucoup plus longuement sur les diverses subdivisions de la tribu de Lévi. Il n'y a vraiment aucune bonne raison pour supposer que le Chroniste ait voulu insérer ce document, relatif à une époque postérieure, avant le commencement du récit qu'il consacre au règne de David. Il l'a d'ailleurs introduit dans son ouvrage à une autre place, mieux appropriée (Néh. **11**). On n'aura donc pas de peine à admettre que ce morceau doive être considéré comme une intercalation dans I Chroniques. Supposons maintenant qu'il y ait eu quelque fluctuation dans la façon dont on lui a assigné sa nouvelle place, et qu'on l'ait mis tantôt avant, tantôt après la généalogie de Saül. Dans ce cas on s'explique aisément comment, en fin de compte, cette généalogie s'est trouvée reproduite deux fois, avant et après le morceau intercalé.

[1] La première des deux péricopes parallèles renferme un appendice, formé de deux versets (**8** 39-40) qui manquent dans l'autre et qui pourraient avoir appartenu originairement à un autre contexte (comp. **7** 10, où il est aussi question d'un Jeusch, descendant de Benjamin).

Digitized by Google

La comparaison de I Chron. **9** 1-34 avec Néh. **11** 3-24 indique clairement que nous avons affaire à deux extraits, assez différents et indépendants l'un de l'autre, d'une source commune. Dans les Chroniques on trouve des détails en abondance sur les lévites remplissant les fonctions de portiers ou d'autres emplois subalternes. En revanche le passage relatif aux chantres a disparu, et il n'en est resté que la conclusion (33) : « ce sont là les chantres... etc. ». On pourrait toutefois supposer que le v. 33 devrait suivre immédiatement les v. 14-16 ; ceux-ci, dans ce cas, se rapporteraient aux chantres.

Le ch. **10**, le premier morceau narratif que nous rencontrions dans notre analyse, forme la transition naturelle entre l'histoire des temps anciens, dont le Chroniste ne donne que le squelette sous forme de généalogies, et celle du règne de David, qu'il expose avec beaucoup d'ampleur. Ce chapitre, dans ses douze premiers versets, reproduit à peu près textuellement I Sam. **31**. Quelques-unes des variantes que présente le texte des Chroniques peuvent être des modifications intentionnelles. Le retranchement de la phrase (I Sam. **31** 10b) relative au cadavre de Saül suspendu aux murs de Beth-Schean rend incompréhensibles les versets suivants, maintenus pourtant par le Chroniste. Celui-ci ajoute (13-14) au récit qui précède un jugement sévère sur Saül, motivant le transfert de la royauté à David.

Seconde partie : Le règne de David (I 11-29).

§ **407**. Comparez dans I Chroniques :

11 1-9	avec	II Sam.	**5** 1-3, 6-10.
10-41a	»		**23** 8-39a.
13 1-5	»		**6** 1.
6-14	»		**6** 2-11.
14 1-16	»		**5** 11-25.
15 25-**16** 3	»		**6** 12b-19a.
16 43	»		**6** 19b-20a.
17-18	»		**7-8**.

Digitized by Google

19		avec II Sam.	**10.**
20	1-3	»	**11** 1, **12** 26, 30-31.
	4-8	»	**21** 18-22.
21	1-5	»	**24** 1-9.
	8-27	»	**24** 10b-26.
29	23a, 27	»	I Rois **2** 12a, 11.

Autant le Chroniste avait traité sommairement toute la période antérieure à David, autant il s'attache à raconter en grand détail le règne de ce roi. Il y consacre une portion notable de son œuvre. On peut discerner deux subdivisions. La première (**11-22** 1) renferme un choix de récits et quelques tableaux statistiques; elle est sinon constamment, du moins en majeure partie, en rapport avec le livre de Samuel, comme le montre le tableau ci-dessus. La seconde subdivision (**22** 2-**29**), par contre, ne présente aucun point de contact avec les livres canoniques antérieurs, à l'exception d'un ou deux versets du dernier chapitre. Elle gravite tout entière autour du temple, des préparatifs de David pour sa construction et des mesures prises par lui pour l'organisation de son royaume au point de vue ecclésiastique, civil et militaire. A ce propos le Chroniste peut donner libre carrière à ses goûts particuliers: sa prédilection pour tout ce qui concerne Jérusalem, la maison royale et le culte lévitique trouve ici le terrain le plus favorable. L'occasion nous y est fournie de discerner nettement ce qu'on peut appeler les caractères positifs du Chroniste. En revanche les ch. **11-22** 1 permettent d'étudier ses caractères négatifs. Rien n'est plus instructif à cet égard que le triage effectué par le Chroniste parmi les récits du livre de Samuel. L'examen analytique du contenu des deux subdivisions nous mettra en possession de données qui se compléteront mutuellement.

1re subdivision: 11 – 22 1.

Dès le début, nous constatons une omission frappante: le règne de David à Hébron est passé sous silence. Si nous ne possédions pas le livre de Samuel et que les Chroniques fussent notre seule source d'informations, nous serions naturel-

Digitized by Google

lement conduits à croire qu'aussitôt Saül disparu, Israël unanime proclama David roi. Il est vrai que les passages I Chron. **3** 1-4 et **29** 27 deviendraient dans ce cas fort embarrassants et feraient appel à toute la sagacité des commentateurs. Qui sait s'ils arriveraient à trouver la véritable solution de ce problème et s'ils n'en viendraient pas plutôt à supposer que David, élu roi de tout Israël dès la mort de Saül, régna sept ans à Hébron avant de s'emparer de Jérusalem et d'en faire sa capitale? La courte péricope I **11** 1-3, qui relate l'avènement de David, fait du reste allusion (2) aux exploits antérieurs du nouveau roi, non mentionnés dans les Chroniques.

La péricope suivante (**11** 4-9) reproduit le récit de la prise de Jérusalem donné dans II Sam. **5** 6-10, et cela avec de notables modifications, ayant pour but de faire disparaître les obscurités du plus ancien document (« les aveugles et les boiteux », « le canal », etc.) et assignant à Joab un rôle dont le livre de Samuel ne dit rien.

La liste des vaillants guerriers de David (**11** 10-47) correspond en gros à la liste fournie par II Sam. **23** 8-39. Elle en diffère par une suscription modifiée et adaptée à la place que le Chroniste assigne à ce document, immédiatement après l'avènement de David. Elle en différe encore par des variantes dans les noms propres et les chiffres et par la fusion en un seul récit des détails concernant deux personnages distincts [1] (12-14; comp. II Sam. **23** 9-12). Enfin elle se prolonge (41b-47) sensiblement au delà du dernier nom cité dans II Samuel. Cette adjonction n'est pas empruntée à quelque autre portion du livre de Samuel; sa provenance est inconnue. On pourrait se demander si le texte de II Sam. **23** renfermait originairement cette série supplémentaire de noms et s'il a été mutilé après que le Chroniste en eut pris copie; dans ce cas, celui-ci nous aurait conservé le document primitif au complet, et il faudrait considérer les mots « en tout trente-sept », qui terminent actuellement II Sam. **23**, comme rajoutés après la mutilation. Mais ce qui empêche d'admettre cette

[1] La fusion n'est pas voulue: elle résulte de la bévue d'un copiste qui a sauté plusieurs lignes, induit en erreur par un *homoioteleuton*, c'est-à-dire par la répétition de deux membres de phrases analogues.

Digitized by Google

hypothèse, c'est que le nombre total des vaillants hommes ne devrait pas dépasser trente ou trente-trois (II Sam. **23** en compte déjà quelques-uns de trop), et que d'après les Chroniques on atteindrait une somme beaucoup plus considérable. Il faut donc conclure que le Chroniste a utilisé ici une source étrangère aux livres canoniques.

Ce résultat est d'autant moins fait pour nous surprendre qu'au chapitre suivant (**12** 1-22) des informations analogues sont fournies sur des guerriers, compagnons de David et provenant de diverses tribus. La suite de ce même chapitre (23-40) énumère, avec chiffres à l'appui, les contingents de toutes les tribus israélites, venus à Hébron pour conférer la royauté à David. On est étonné de rencontrer parmi ces « hommes armés pour la guerre » des fils de Lévi par milliers (26-28), et de constater que les nombres indiqués pour chaque tribu grossissent en raison directe de la distance.

Le récit du transfert de l'arche, que II Sam. **6** donne en une fois, est fractionné dans les Chroniques. En outre le texte a subi des modifications et des développements, dont la tendance est bien marquée. La phrase brève et simple de II Sam. **6** 1 est étendue dans I Chron. **13** 1-5 de façon à former un alinéa entier. I Chron. **13** 6-14 reproduit assez fidèlement II Sam. **6** 2-11. La suite (II Sam. **6** 12b-19a) est considérablement amplifiée dans le Chroniste, qui introduit ici (**15** 1-24) de nombreux détails sur les prêtres, les lévites et les chantres, puis insère, dans le récit parallèle à celui de II Sam. **6** 12b-19a, la mention répétée des lévites et du rôle qu'ils jouent (**15** 25-**16** 3). Il faut noter que le Chroniste passe sous silence la nouvelle apportée à David touchant la bénédiction accordée à la maison d'Obed-Edom, ainsi que l'épisode de Mical à l'exception de la première phrase.

Avant de poursuivre dans le ch. **16** l'examen des données ultérieures du Chroniste, il faut revenir en arrière et prendre connaissance de trois morceaux placés dans le livre des Chroniques au milieu de la narration relative au transport de l'arche. C'est d'abord (**14** 1-2) la mention des bons rapports existant entre David et Hiram roi de Tyr. C'est ensuite (3-7)

Digitized by Google

la liste des fils de David nés à Jérusalem [1]. C'est enfin (8-16) le compte rendu sommaire des campagnes de David contre les Philistins. Ces trois morceaux sont empruntés à II Sam. **5**, où ils se trouvent dans le même ordre. Il y a quelques variantes, les unes accidentelles, les autres intentionnelles. Le Chroniste clôt ce chapitre par une phrase (17) étrangère à II Samuel et destinée à glorifier David.

Après ce retour en arrière, reprenons notre analyse avec **16** 4-7, traitant des lévites au point de vue de la musique vocale et instrumentale. A la suite de ce passage se trouve, sans transition, c'est-à-dire sans suscription particulière, un long morceau poétique composé d'éléments empruntés à plusieurs psaumes; ainsi 8-22 = Ps. **105** 1-15; 23-33 = Ps. **96** 1b-13a; 34-36 = Ps. **106** 1, 47-48 [2]. Il est possible que l'insertion de ce cantique soit imputable au Chroniste lui-même; mais rien n'empêche non plus d'y voir une adjonction plus tardive. Le but en serait, dans l'une et l'autre hypothèse, de donner un ou plutôt quelques spécimens du chant sacré en usage dans le temple. Naturellement ces citations sont empruntées aux recueils de l'époque postexilique; les psaumes en question sont d'entre les plus tardifs [3].

La fin du chapitre (37-43) revient sur le même sujet que 4-7 : lévites, chantres, portiers, mais elle renferme en outre de curieux détails sur le tabernacle de l'Eternel, assimilé au haut-lieu de Gabaon, et sur le service des prêtres et des chantres en ce lieu. Ce passage est particulièrement instructif, à titre d'effort tenté par le Chroniste pour concevoir et représenter les faits antiques au point de vue de son époque et des usages qui y régnaient. Le verset final (43) provient de II Sam. **6** 19b-20a. C'est ici que viendrait se placer le dialogue

[1] Nous possédons trois fois cette liste: II Sam. **5** 14-16, I Chron. **3** 5-8, **14** 3-7. La comparaison de ces trois passages permet de constater des divergences à peu près irréductibles, et de faire certaines observations intéressantes. Ainsi l'équivalence des noms Elyada et Baalyada, renfermant l'un le mot El (Dieu), l'autre le mot Baal (comp. plus haut, I, p. 326, n. 1).

[2] Le v. 34 reproduit non seulement Ps. **106** 1, mais aussi **107** 1, **118** 1, **136** 1, passages identiques les uns aux autres.

[3] Comp. plus haut, II, p. 55-56.

Digitized by Google

de David avec Mical, si le Chroniste n'avait cru devoir le supprimer.

§ **408.** Le ch. **17** raconte comment David projeta la construction du temple, et en fut détourné par Nathan. C'est la reproduction, à quelques variantes près, de II Sam. **7**. La divergence la plus significative consiste dans le retranchement par le Chroniste d'une phrase (II Sam. **7** 14b) prévoyant l'éventualité où le successeur de David ferait le mal et s'attirerait le châtiment. Le ch. **18** renferme les mêmes données que II Sam. **8**, concernant diverses guerres de David et les principaux fonctionnaires royaux. Quelques divergences valent la peine d'être notées. Le Chroniste retranche la mention du massacre des Moabites vaincus. A propos de l'airain conquis par David il ajoute l'usage qu'en fit Salomon lors de l'érection du temple. Il attribue à Abischaï une victoire sur Edom qui, d'après II Sam. **8** 13, aurait été remportée par David (et d'après Ps. **60** 2 par Joab). Dans le catalogue des fonctionnaires la qualification de prêtres, donnée aux fils de David, est remplacée par les mots : « les premiers à côté du roi ».

Ici viendrait se placer l'incident relatif à Mephiboscheth, fils de Jonathan (II Sam. **9**), si le Chroniste n'avait jugé préférable de l'omettre. Son motif pour agir ainsi n'apparaît pas clairement ; fréquemment nous pouvons nous expliquer les changements et les retranchements qu'il effectue, mais ici il est difficile de comprendre quelle raison l'a poussé à taire un acte qui était tout à l'honneur de David,

Ce morceau forme dans II Samuel le début de la narration suivie des événements du règne de David, qui remplit les ch. **9-20** et qui présente à tous égards un si haut intérêt. Le Chroniste n'en a conservé dans son livre qu'un seul fragment, celui qui se rapporte à la guerre contre les Ammonites. Il a omis tout le reste, et l'on peut discerner deux motifs pour cette suppression. D'une part, rien n'éveille l'intérêt du Chroniste en dehors de ce qui concerne Jérusalem, le temple, le culte et le roi. D'autre part, il ne tient pas à enregistrer ce qui, dans les affaires de la maison royale, n'est pas à l'honneur de David et des siens. Or il

Digitized by Google

est incontestable que l'histoire de Bath-Schéba et d'Urie, celle d'Amnon et de Tamar, celle des révoltes d'Absalom et de Schéba mettent en relief les côtés sombres du règne de David. C'est précisément parce que le livre de Samuel raconte ces faits avec franchise et simplicité que nous admirons si fort son sens de vérité et de justice. Le Chroniste a jugé que ses convictions lui imposaient le devoir du silence, et il s'est tu.

Pour dégager le récit de la campagne contre les Ammonites de l'histoire de Bath-Schéba qui y est étroitement mêlée, voici comment le Chroniste a procédé. Il a reproduit (**19**) le texte de II Sam. **10** avec quelques changements, portant surtout sur des chiffres (7, 18). Puis il a fait suivre (**20** 1), légèrement modifié, le verset initial de II Sam. **11**, et a passé de là, sans transition, à II Sam. **12** 30-31 (qui deviennent I Chron. **20** 2-3). Toute la longue narration ainsi supprimée est remplacée par une courte phrase : « Joab battit Rabba et la détruisit ». Et l'on ne comprend pas comment David, qui est resté à Jérusalem (1), se trouve à Rabba et retourne de là à Jérusalem (2-3).

Le Chroniste est arrivé maintenant à l'appendice du livre de Samuel (II **21-24**). Il laisse de côté l'histoire des descendants de Saül livrés par David à la vengeance des Gabaonites. En revanche, il insère (**20** 4-8), au moins en partie, les données de II Sam. **21** 15-22 relatives à des combats contre les Philistins. Pourquoi, des quatre anecdotes rapportées par le document le plus ancien, la première n'a pas trouvé grâce aux yeux du Chroniste, c'est ce que son zèle royaliste peut seul expliquer. Il a sans doute reculé devant l'aveu que « David était fatigué »; il n'a pu se résoudre à écrire que sans l'intervention opportune d'Abischaï le roi eût pu succomber. Quant à la transformation qu'a subie sous la main du Chroniste la notice relative à Elchanan, elle a été déjà signalée plus haut (I, p. 332, n. 1) et s'explique par le désir de supprimer le désaccord avec I Sam. **17**.

Les deux cantiques II Sam. **22** et **23** 1-7 n'ont pas été reproduits dans les Chroniques. Le catalogue des guerriers a déjà trouvé sa place précédemment (**11** 10-41a). Reste donc le

Digitized by Google

récit du dénombrement. La comparaison de II Sam. **24** avec I Chron. **21** est des plus intéressantes. Dès le premier mot, le Chroniste substitue Satan à Yahvé, comme ayant incité David à dénombrer Israël. Ce changement est significatif; il prouve que la théologie juive s'était modifiée sur ce point au cours des siècles. Satan, que nous avons rencontré plus haut dans les livres de Zacharie (**3** 1-2) et de Job (**1** 6-12, **2** 1-7), et dont le nom, qui signifie « adversaire », est accompagné de l'article dans les passages cités, apparaît ici sans l'article, comme un nom propre. Une autre divergence porte sur les chiffres du recensement. D'après Samuel, Israël comptait 800 000 guerriers et Juda 500 000; d'après les Chroniques Israël 1 100 000 et Juda 470 000. En outre Samuel décrit en détail la marche suivie par les fonctionnaires chargés du dénombrement, et fixe la durée du temps qu'ils y consacrèrent. Le Chroniste omet ces détails; par contre il stipule que Lévi et Benjamin ne furent pas dénombrés. Le mécontentement divin et le repentir de David sont dépeints sous une forme un peu différente. En revanche, l'annonce du châtiment est conçue dans les mêmes termes, sauf que les Chroniques ont trois ans de famine, et Samuel sept ans. La description du fléau et de sa cessation renferme un certain nombre de variantes. Signalons entre autres le nom d'Ornan donné au Jébusien que Samuel appelle Arauna, l'adjonction par le Chroniste du « froment pour l'offrande » (minkha) selon le rituel sacerdotal, la transformation des 50 sicles d'argent payés par David en 600 sicles d'or, enfin la mention du feu descendant du ciel sur l'autel.

Quelques-unes de ces divergences s'expliquent aisément comme résultant du point de vue spécial auquel s'est placé le Chroniste. D'autres peuvent être imputées aux copistes. Mais il en reste qui sembleraient indiquer que le récit des Chroniques est basé sur une source différente, à quelques égards, du livre de Samuel et fournissant sur certains points des indications indépendantes.

Le Chroniste ajoute à la narration ci-dessus quelques lignes destinées à mettre en relief l'importance de l'emplacement acheté par David et de l'autel qu'il y dressa. Ce passage (**21**

Digitized by Google

28-22 1) parle aussi du tabernacle de jadis et du haut-lieu de Gabaon (comp. plus haut I 16 39 et plus bas II 1 3-6, 13, 5 5), signale en termes mystérieux l'effroi de David et formule enfin la résolution prise par lui en ces termes : « Ici sera la maison de l'Eternel Dieu, et ici sera l'autel des holocaustes pour Israël » (22 1).

2e subdivision : 22 2 – 29.

§ **409.** Cela dit, le Chroniste peut aborder librement ce qu'il lui reste à exposer à propos du règne de David ; c'est ce que nous avons appelé plus haut la seconde subdivision de cette histoire. Il s'agit des divers préparatifs faits par David pour la construction du temple, et des mesures prises par lui en vue de l'organisation du culte, du sacerdoce, etc. On peut discerner dans ces huit chapitres les matériaux fournis au Chroniste par une source non canonique, mais relativement ancienne et portant un caractère mi-deutéronomistique, mi-sacerdotal ; à côté de ces renseignements viennent se placer les développements élaborés par le Chroniste lui-même et inspirés par l'observation des mœurs et coutumes de son propre temps.

Le ch. 22 commence par décrire (2-5) les provisions de pierres, de fer et de bois amassées par David. Puis vient un discours de David à Salomon (6-16) suivi d'ordres donnés aux chefs d'Israël (17-19). Les paroles de David portent l'empreinte deutéronomistique, et reproduisent des expressions fréquentes dans le Deutéronome, Josué et les Rois. Mais au milieu de ces exhortations (14) surgit l'affirmation que David a « préparé pour la maison de l'Eternel 100 000 talents d'or et un million de talents d'argent », ce qui représenterait une somme de quinze à vingt milliards de francs. Ces chiffres, vraiment fantastiques, doivent être mis en regard de ceux, plus modérés et pourtant encore énormes, qu'indique 29 4 : 3000 talents d'or et 7000 talents d'argent. Le livre des Rois, même à propos de l'opulent Salomon, se borne à compter les talents par centaines (I Rois 9 14, 28, 10 10, 14). On peut voir par là quelle progression rapide a suivie l'évaluation que les Juifs faisaient de la fortune de leurs premiers rois. La source

Digitized by Google

du Chroniste (**29** 4) en est aux milliers de talents. Le Chroniste lui-même, renchérissant encore, introduit dans un discours de David des chiffres cent fois et mille fois grossis.

Les ch. **23-26** contiennent une statistique détaillée de la tribu de Lévi au temps de David. Au point de vue généalogique, plusieurs de ces données sont la répétition de celles du ch. **6**; toutefois ici l'accent est mis non point sur les questions de filiation, mais sur la division en classes en vue du service dans le temple.

Le premier tableau est celui des lévites non investis de fonctions spéciales (**23** 2-23); il est moins détaillé et moins précis que les suivants. La fin du chapitre (24-32) décrit le genre de service auquel ils étaient affectés. Le ch. **24** 1-19 traite des prêtres aaronites. Leurs vingt-quatre classes se partagent entre les descendants des deux fils d'Aaron, Eléazar et Ithamar, dans la proportion de seize pour le premier et huit pour le second. Tsadok est compté comme fils d'Eléazar ainsi que nous l'avons déjà vu plus haut (**6** 4-8). En outre — et ceci est nouveau, — Achimélec, fils d'Abiathar, est donné ici comme représentant de la race d'Ithamar (comp. plus haut, I, p. 135). La fin du chapitre (20-31) revient sur le sujet des simples lévites, reproduisant sous une autre forme les données de **23** 12-23. Cependant la comparaison de ces deux morceaux ne laisse pas de soulever des difficultés. Non seulement il manque à la seconde liste toute la descendance de Guerschom, mais pour celles de Kehath et de Merari les noms sont fort loin de concorder.

Au ch. **25** apparaissent les chantres, divisés eux aussi en 24 classes, dans lesquelles sont répartis les descendants des trois hommes que le Chroniste célèbre comme les musiciens attitrés de l'époque de David, Asaph, Héman et Jeduthun. Ce dernier nom alterne avec celui d'Ethan, et tous quatre se retrouvent dans les suscriptions des psaumes (comp. plus haut, II, p. 26-27, 40-42). L'énumération des quatorze fils de Héman appelle une remarque. Les noms des neuf derniers (de Hanania à Makhazioth) forment une phrase, qui semble extraite d'un psaume et dont voici la traduction : « Fais grâce, ô Eternel, fais-moi grâce : tu es mon Dieu. J'ai rendu

Digitized by Google

grand et élevé le secours pour celui qui est assis dans la détresse; j'ai abondamment accompli les visions ».

Enfin le ch. **26** donne la liste des portiers (1-19) et celle d'un certain nombre de lévites remplissant l'office de surveillants (20-32).

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur ces quatre chapitres (**23-26**) et qu'on cherche à en coordonner les matériaux, on est frappé des obscurités qu'ils renferment, du désaccord qui règne entre leurs divers éléments, et surtout du caractère artificiel qu'ils présentent. Ils font remonter jusqu'au temps de David certaines institutions qui sont manifestement postexiliques. Les sources du Chroniste et le Chroniste lui-même ne doivent pas être tenus pour responsables de tout le contenu de ces chapitres; on n'a pas le droit de leur imputer l'invention ou la fabrication de toute une série de noms propres. Il est probable que tout ce qui concerne les vingt-quatre classes de prêtres et de chantres a été introduit après coup dans l'œuvre déjà achevée du Chroniste, ainsi que plusieurs autres morceaux similaires, et que, de cette façon, le caractère factice de toute cette section de l'ouvrage a été encore accentué. Ces chapitres ne peuvent aucunement nous renseigner sur l'époque de David et sur les institutions alors en vigueur. Ils constituent en revanche une source d'informations d'une réelle valeur pour la connaissance du judaïsme postexilique.

Avec le ch. **27** nous quittons le terrain ecclésiastique pour aborder les affaires militaires et civiles. L'armée de David est décrite comme se composant de 12 divisions de 24000 hommes chacune, servant à tour de rôle, mois par mois. Les noms des chefs placés à la tête des divisions sont indiqués; ils sont pris dans la liste du ch. **11**, à peu de chose près dans l'ordre où ce document les énumère. Parmi eux figure Asaël, frère de Joab, mort, d'après II Sam. **2** 18-23, avant que David devînt roi d'Israël. Cette circonstance suffit pour rendre problématique l'historicité des données que nous étudions. D'ailleurs, quand on lit dans le livre de Samuel, et même dans celui des Chroniques, le récit des guerres de David, on voit sans peine que les douze divisions mensuelles du ch. **27** sont

Digitized by Google

en dehors de la réalité et représentent un concept purement théorique.

Après les commandants militaires (1-15) viennent les chefs des tribus d'Israël (16-22). Aser et Gad manquent. En revanche Ephraïm et Manassé sont comptés séparément, et même les deux demi-tribus de Manassé figurent à part, chacune avec son chef. A côté du chef de Lévi apparaît celui de la famille d'Aaron, Tsadok. Le chef de Juda est « Elihu, d'entre les frères de David ».

Les v. 23-24 forment une espèce de post-scriptum à l'histoire du dénombrement (**21** 1-**22** 1). Ensuite 25-31 dresse la liste des intendants du roi David, reposant sans doute sur des renseignements anciens et présentant de sérieuses garanties; enfin 32-34 énumère ses principaux ministres. Comparée avec **18** 14-17 et avec les documents similaires de II Sam. **8** 15-18, **20** 23-26, cette dernière liste présente un caractère à part : les noms et les fonctions y diffèrent sensiblement. Elle paraît avoir été compilée sur des documents de valeur inégale.

Le ch. **28** rapporte un discours de David (1-10) à « tous les chefs d'Israël » convoqués à cet effet à Jérusalem; il se termine par une péroraison à l'adresse de Salomon. Le sujet en est la future construction du temple; il contient des exhortations en style deutéronomistique. D'après la péricope suivante (11-19), David aurait donné à Salomon le modèle du temple et de tous les objets que celui-ci devait contenir, et le verset 19 va jusqu'à dire que toutes ces indications avaient été remises à David « dans un écrit de la main de l'Eternel ». Ensuite vient une nouvelle allocution de David à Salomon (20-21) et à toute l'assemblée (**29** 1-5). Ici se place la mention des sommes d'or et d'argent et des autres matériaux accumulés par David ; il en a été parlé plus haut à propos de **22** 14. Aux offrandes du roi viennent s'ajouter celles de ses sujets (6-9). Dans le nombre figurent (7) « dix mille dariques », c'est-à-dire pièces d'or perses dont l'origine remonte à Darius Ier, fils d'Hystaspe, monté sur le trône en 520. Le Chroniste, ou l'un de ses continuateurs, commet ici un anachronisme de plusieurs siècles. Les v. 10-19 contiennent une belle prière placée dans la bouche de David. Puis

Digitized by Google

vient la mention d'hécatombes offertes à l'Eternel et à la suite desquelles Salomon est proclamé roi « pour la seconde fois » (allusion à **23** 1), et Tsadok oint comme prêtre (20-25). Des indications chronologiques sur le règne de David (26-28), conformes à I Rois **2** 11, et l'énumération des sources qui racontent son règne et ses exploits (29-30) et dont il a été question plus haut (II, p. 314), terminent le chapitre **29** ; avec lui s'achève l'histoire du règne de David, ainsi que le « premier livre » des Chroniques.

Troisième partie : Le règne de Salomon (II 1-9).

§ **410.** Comparez dans II Chroniques :

1 3a	avec I Rois	**3** 4a.
1 6b-13	»	**3** 4c-13, 51b, **4** 1.
1 14-17	»	**10** 26-29.
2 2	»	**5** 15-16.
3-16	»	**5** 2-9.
18	»	**5** 15-16.
3 1-13	»	**6** 1-3, 5-35.
15-17	»	**7** 15-21.
4 2-5	»	**7** 23-26.
6-**5** 1	»	**7** 38-51.
5 2-11a	»	**8** 1-10a.
13b-**6** 39	»	**8** 10b-50a.
7 4-5, 7-12a	»	**8** 62-**9** 3a.
16-22	»	**9** 3b-9.
8 1	»	**9** 10.
4-11a	»	**9** 17-24a.
12-16	»	**9** 25.
17-18	»	**9** 26-28.
9 1-24	»	**10** 1-25.
25-26	»	**4** 26, **10** 26b, **4** 21a.
27-28	»	**10** 27-28.
30-31	»	**11** 42-43.

Pour décrire le règne de Salomon, le Chroniste s'est servi, comme précédemment, aussi bien de sources extra-cano-

Digitized by Google

niques que du livre canonique des Rois. Les premières lui ont fourni certaines données qui manquent dans les Rois, et, sur d'autres points, lui ont suggéré un autre groupement des mêmes indications. En outre les adjonctions et les retranchements, effectués sous l'influence des idées particulières du Chroniste, ne sont point rares et procèdent des mêmes causes que nous avons déjà eu l'occasion du signaler.

Ainsi, dès le début du règne, nous rencontrons une lacune qui n'a rien d'involontaire. Le Chroniste omet tout ce qui est rapporté dans I Rois **1-2** : la vieillesse de David, les prétentions d'Adonija, l'intervention de Nathan et de Bath-Schéba, le sacre plus ou moins improvisé et clandestin de Salomon, les instructions du vieux roi mourant à son successeur et leur exécution, les mesures sévères prises par Salomon contre Adonija, Abiathar, Joab et Schimeï. Dans le livre des Chroniques la transmission des pouvoirs de David à Salomon s'opère sans que rien trouble l'harmonie soit dans le pays, soit à la cour royale.

Comme on peut s'y attendre, l'événement le plus important du règne de Salomon est pour le Chroniste, comme d'ailleurs pour l'auteur des Rois, la construction du temple. Les autres édifices bâtis par Salomon ne sont pas même mentionnés dans les Chroniques, sauf deux allusions incidentes au palais royal (**2** 1, **7** 11), que I Rois **7** 1-12 décrit en détail. Toutefois l'intérêt que le Chroniste porte au temple est exclusivement de l'ordre religieux et ne s'étend pas aux détails d'architecture et d'aménagement. Ceux-ci sont exposés d'une façon plus circonstanciée dans le livre des Rois. Là où certaines divergences se produisent au sujet du temple entre les Rois et les Chroniques, il est permis de se demander si ces dernières tirent leurs renseignements de leurs sources particulières, ou bien si peut-être elles sont influencées par la vue du temple postexilique. Celui-ci nous est à peu près totalement inconnu; peut-être présentait-il tel ou tel caractère que le Chroniste aura reporté sans autre au temple de Salomon.

Les détails fournis par les Rois sur l'administration de

Digitized by Google

Salomon, sur la division du pays en provinces et sur les intendants qui y étaient préposés, tout cela est également passé sous silence par le Chroniste. Celui-ci, on peut le dire, n'ajoute rien ou presque rien à ce que nous savons déjà sur Salomon et son règne. Il commence son récit parallèlement à celui des Rois, par l'histoire du songe de Gabaon (**1** 1-13); il y mêle ses remarques personnelles sur la tente d'assignation (3, 6, 13), qu'il persiste à identifier avec le haut-lieu. Il insère ensuite (14-17) quelques informations sur la puissance et la richesse de Salomon, lesquelles, dans le livre des Rois, occupent une place différente. Lui-même reviendra d'ailleurs sur le même sujet, en termes partiellement identiques (**9** 22-28). La célèbre anecdote, dite du « jugement de Salomon » (I Rois **3** 16-28), aurait dû, semble-t-il, trouver grâce aux yeux du Chroniste, puisqu'elle illustre la sagesse du jeune roi; elle a pourtant été laissée de côté.

Le ch. **2** traite des relations de Salomon, en vue de la construction du temple, avec le roi de Tyr, que le Chroniste appelle Huram (Rois: Hiram). Le texte des Chroniques est plus étendu que celui des Rois; il fait rentrer ici dans la correspondance des deux souverains ce qui concerne l'artiste, homonyme du roi de Tyr, dont parle I Rois **7** 13-14. Le Chroniste l'appelle Huram-Abi et en fait le fils d'une femme de la tribu de Dan (Rois: Nephthali); cette petite divergence, qui ne peut s'expliquer par un changement volontaire, indique une dualité de documents. Peut-être le Chroniste doit-il à la même source la mention de Japho (plus tard Joppe, actuellement Jaffa) comme lieu de débarquement des bois du Liban (16). Les v. 17-18 parlent des corvéables. Ce passage, plus bref que le parallèle (I Rois **5** 13-18), en diffère par l'affirmation que seuls les étrangers étaient soumis aux corvées (comp. I Rois **9** 20-22). Le v. 18 est la répétition du v. 2.

§ **411.** Le ch. **3** entreprend la description du temple; c'est un résumé de celle, beaucoup plus circonstanciée, que donne le livre des Rois. Le Chroniste en fixe l'emplacement sur « la montagne de Morija »; ce nom ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'A. T., si ce n'est dans Gen. **22** 2, où il est question du « pays de Morija ». Le site choisi est celui de

Digitized by Google

l'aire d'Ornan le Jébusien. La date de la construction est indiquée: comme dans les Rois, c'est la quatrième année du règne de Salomon, le second mois. Le Chroniste ajoute même que c'était le second jour de ce mois. En revanche, il omet la détermination chronologique générale, à savoir 480 ans après l'exode. Serait-ce un indice qu'au temps du Chroniste le texte des Rois ne renfermait pas encore cette donnée, qui paraît d'ailleurs avoir également fait défaut dans le texte originaire des Septante[1]? On ne voit pas pourquoi le Chroniste l'aurait supprimée.

Quoique très abrégée, la description du temple contient certains détails étrangers au livre des Rois (4, 6, etc.) et certaines indications divergentes (15, **4** 5). Ce qui concerne les « bases » (II Rois **7** 27-37) est totalement supprimé, sauf dans la récapitulation finale. Par contre les Chroniques mentionnent (**4** 1) le grand autel d'airain pour les holocaustes, sur lequel les Rois gardent un silence inexplicable, et le rideau du temple (**3** 14), également omis par les Rois. Tandis que les indications relatives aux autres installations du temple sont des plus brèves, la mer de fonte, destinée au parvis, est décrite avec autant de détails que dans les Rois. Le Chroniste aurait-il fait exception sur ce point à la règle qu'il paraît avoir adoptée? et pourquoi? Il est plus naturel d'admettre que, grâce à un emprunt fait au livre des Rois, cette péricope (**4** 2-5) a été insérée après coup dans le texte des Chroniques.

Dans les Rois, tous les ouvrages du parvis sont présentés comme exécutés par Hiram, l'artiste tyrien. Le Chroniste ayant transporté plus haut (**2** 13-14) la mention de cet homme, Salomon devient à sa place le sujet de tous les verbes et l'auteur de toutes les œuvres, à l'exception toutefois des cendriers, des pelles et des coupes (**4** 11a) : en effet, les Rois répétant à ce propos le nom d'Hiram, les Chroniques en font autant sans s'apercevoir du désaccord qui s'est produit dans les versets précédents. La récapitulation qui suit (**4** 11b-16) met également l'artiste en scène dans l'un et l'autre des deux livres.

[1] Comp. plus haut, I, p. 295, 349.

Digitized by Google

Les travaux que nous venons de passer en revue sont enregistrés dans les ch. **3** et **4**. Les ch. **5** et **6** décrivent la dédicace du temple. D'après I Rois (**8** 3) ce sont les prêtres qui portent l'arche; le Chroniste (**5** 4), respectueux des institutions hiérarchiques du Document sacerdotal, substitue les lévites aux prêtres. Il ménage également une place dans la cérémonie aux chantres et aux musiciens (11b-13a). Il ajoute encore la mention d'une tribune (**6** 13), dressée au milieu du parvis et sur laquelle Salomon prend place[1]. La prière de Salomon (**6** 14-42) est presque textuellement identique à celle des Rois. Toutefois il faut noter l'omission des v. 50b-51 de I Rois **8**. De plus la péroraison dans les Chroniques (**6** 40-42) est toute différente de celle des Rois (I **8** 52-53). Ces deux divergences, ainsi qu'une troisième (**6** 11; comp. I Rois **8** 21), semblent provenir du désir d'éliminer les allusions à l'Egypte et à l'exode; il en subsiste pourtant une (**5** 10; comp. I Rois **8** 9).

La bénédiction de Salomon (I Rois **8** 54-61) ne figure pas dans les Chroniques. En revanche celles-ci parlent du feu du ciel descendu sur l'autel (**7** 1-3; comp. I Chron. **21** 26). La description des sacrifices offerts par Salomon est la même dans les deux livres; le Chroniste y fait intervenir le chant et la musique. Le passage relatif à la durée des solennités, lequel soulève des difficultés dans le texte des Rois, a été corrigé par le Chroniste et mis au point pour cadrer avec les prescriptions de la législation sacerdotale. Enfin l'apparition de l'Eternel à Salomon après l'achèvement de tous ses travaux est racontée dans les Chroniques dans les mêmes termes que dans les Rois.

Le ch. **8** traite de sujets variés, et correspond en gros à I Rois **9** 10-28. Le Chroniste fait subir une singulière transformation à l'histoire des villes cédées par Salomon à Hiram : selon lui, c'est au contraire le roi de Tyr qui a donné des villes à Salomon. Il mentionne aussi, très brièvement, une campagne de conquêtes en Syrie, dont les Rois ne parlent

[1] Il est toutefois possible que ce passage ait originairement figuré dans les Rois et qu'il ait été omis par un copiste, induit en erreur par un *homoioteleuton*. Comp. d'ailleurs I Rois **8** 54.

Digitized by Google

pas, et la met en relation avec des travaux de fortification effectués à « Thadmor au désert », c'est-à-dire à Palmyre. Il a donc interprété dans ce sens le nom de ville cité dans I Rois **9** 18; mais le texte original des Rois parle de Thamar et non de Thadmor. L'énumération des travaux effectués par les corvéables de Salomon n'est pas tout à fait la même dans les Rois et dans les Chroniques.

Parlant de l'installation de la fille de Pharaon dans le palais que Salomon lui bâtit, le Chroniste ajoute une remarque très caractéristique. Il développe plus longuement le passage des Rois concernant les cérémonies du culte en vigueur sous le règne de Salomon. Enfin il reproduit, avec quelques changements, la notice relative aux expéditions maritimes sur la mer Rouge, et en porte le produit de 420 à 450 talents d'or.

II Chron. **9** reproduit exactement I Rois **10**; les variantes ont peu de portée. Notons cependant que d'après le Chroniste (**9** 25) « Salomon avait 4000 crèches pour les chevaux destinés à ses chars », tandis que d'après I Rois **4** 26 il en avait 40 000. Le nombre des chars étant de 1400 (I Rois **10** 26), le chiffre du Chroniste est plus plausible que celui des Rois.

Ici se termine, dans les Chroniques, l'histoire du règne de Salomon. Quelques lignes suffisent (29-31) pour renvoyer aux sources consultées, indiquer la durée du règne, la mort du roi, l'avènement de son fils. Ainsi sont totalement passés sous silence les faits importants que rapporte I Rois **11** : le nombreux harem de Salomon; l'influence exercée sur lui par ses femmes païennes et sa complaisance pour leurs cultes idolâtres; puis les ennemis de Salomon, Hadad l'Edomite, Rezon le Syrien, Jéroboam enfin l'Ephraïmite, encouragé par le prophète Achija de Silo. Ces omissions ne sont nullement insignifiantes. Ainsi disparaissent aussi les jugements sévères portés sur Salomon (I Rois **11** 9-13, 33). Si nous ne possédions que le livre des Chroniques, Salomon nous apparaîtrait comme un souverain irréprochable, dont la carrière aurait été exempte de tout souci. Le livre des Rois, dont la bienveillance et l'admiration pour Salomon ont encore quelque chose d'un peu excessif, formule pourtant sur son compte des réserves bien fondées.

Digitized by Google

Quatrième partie : Les rois de Juda (II 10-36).

§ **412.** Comparez dans II Chroniques :

10		avec I Rois	**12** 1-19.
11	1-4	»	**12** 21-24.
12	2a, 9a	»	**14** 25.
	9b-11, 13	»	**14** 26-28, 21.
	15b	»	**14** 30, **15** 6.
	16	»	**14** 31a, 31c.
13	1-2	»	**15** 1-2, 7b.
	23a	»	**15** 8.
14	1-4	»	**15** 11-12.
15	16-18	»	**15** 13-15.
16	1b-6	»	**15** 17-22.
	12-14	»	**15** 23b-24a.
17	1a	»	**15** 24b.
18		»	**22** 1-35.
20	31-33a	»	**22** 41-44a.
	35-37	»	**22** 49-50.
21	1	»	**22** 51.
	5-10a	»	II Rois **8** 17-22.
	20	»	**8** 17, 24a.
22	1-6	»	**8** 24b-29.
	7-9	»	**9** 21, **10** 13-14, **9** 27-28.
	10-**24** 14a	»	**11** 1-**12** 14.
24	23-26, 27b	»	**12** 17-18, 20-21.
25	1-4	»	**14** 2-3, 5-6.
	11b	»	**14** 7a.
	17-24	»	**14** 8-14.
	25, 27-28	»	**14** 17, 19-20.
26	1-4	»	**14** 21-22, **15** 2-3.
	20b-21, 23	»	**15** 5, 7.
27	1-2a, 3a, 8-9	»	**15** 33-34, 35b, 33a, 38.
28	1-5	»	**16** 2-5.
	16, 21, 24,27	»	**16** 7-8, 17, 20.
29	1-2	»	**18** 2-3.
32	1	»	**18** 13.

Digitized by Google

32	9-21	avec II Rois	**18** 17-**19** 37.
	24	»	**20** 1-11.
	30	»	**20** 20.
	31 (25-26)	»	**20** 12-19.
33	1-10	»	**21** 1-10.
	20-25	»	**21** 18-24.
34	1-2	»	**22** 1-2.
	3-7	»	**23** 4-20.
	8-12a	»	**22** 3-7.
	15-32	»	**22** 8-**23** 3.
35	1, 6, 18-19	»	**23** 21-23.
	20-24a	»	**23** 29-30a.
36	1-4	»	**23** 30b-31a, 33-34.
	5-6a, 8b	»	**23** 36a, 37a, **24** 1a, 6b.
	9-10	»	**24** 8a, 9a, 13, 15, 17.
	11-13a	»	**24** 18-20.
	17-21	»	**25** 1, 8-17, 22a.

La tâche du Chroniste, voulant écrire l'histoire de son peuple à partir de la mort de Salomon, ne présentait pas les mêmes difficultés qu'avait rencontrées l'auteur du livre des Rois. Celui-ci se proposait en effet de raconter parallèlement les destinées des deux royaumes, et l'on a vu plus haut que cette entreprise n'était pas des plus aisées. Le Chroniste au contraire s'attache exclusivement à Juda. Une fois le schisme effectué, les tribus du centre et du nord n'offrent plus d'intérêt à ses yeux. Il ne mentionne les rois de Samarie que lorsqu'ils interviennent, à titre d'adversaires ou d'alliés, dans les affaires du royaume du sud. Un événement aussi considérable que la ruine de Samarie est complètement passé sous silence. L'activité des deux grands prophètes Elie et Elisée ne tient également aucune place dans les Chroniques, sauf un incident (II Chron. **21** 12-15); il s'agit là d'une action posthume d'Elie dont le livre des Rois ne parle pas. Enfin, il est à peine besoin d'ajouter que le Chroniste omet systématiquement toutes les indications relatives aux synchronismes des rois de Juda et d'Israël, si consciencieusement calculés par le livre des Rois.

Digitized by Google

Se restreignant aux rois de Juda, le Chroniste leur consacre des récits plus développés que ne l'avait fait le livre des Rois. Il s'étend en particulier sur les règnes d'Asa, de Josaphat, d'Ezéchias et de Josias. D'autre part, il opère à plus d'une reprise des coupures, retranchant ainsi des passages plus ou moins en opposition avec ses vues. Ailleurs il abrège et résume, en peu de mots, des narrations circonstanciées du livre des Rois. On en trouve un exemple frappant dans l'histoire d'Ezéchias; l'invasion de Sanchérib est très loin de tenir dans les Chroniques la place considérable qu'elle occupe dans les Rois; la maladie d'Ezéchias et l'ambassade de Mérodac-Baladan sont réduites à quelques lignes. Le Chroniste ne s'est pas borné, dans cette partie de son œuvre, à des adjonctions et à des suppressions. Il a introduit dans son exposé des modifications, parfois très sensibles, de celui des Rois. L'analyse que nous allons poursuivre nous fournira l'occasion de relever et d'apprécier les procédés littéraires et historiques de cet auteur.

Le récit du schisme (**10-11** 4) est, à peu de chose près, identique à celui des Rois (I **12** 1-24). Le Chroniste a omis, conformément à son système, le verset des Rois (20) qui relate l'élévation de Jéroboam au trône dans le royaume du nord. En reproduisant, sauf ce passage, le texte des Rois, le Chroniste est amené à parler de Jéroboam et même de son entretien avec Achija de Silo (2, 3, 12, 15); autant il est naturel qu'il en soit ainsi dans les Rois, où il a déjà été question de ces deux personnages (**11** 26-40), autant il est étrange de les voir apparaître *ex abrupto* dans les Chroniques, qui n'ont pas cru devoir enregistrer le rôle joué par Jéroboam du vivant de Salomon.

Le règne de Roboam fait le sujet de **11** 5-**12** 16; il est traité d'une façon beaucoup plus détaillée que dans le livre des Rois. Celui-ci porte sur Roboam un jugement sommaire et défavorable, décrit la corruption régnante, raconte l'invasion de Schischak, roi d'Egypte, et s'en tient là. Les Chroniques distinguent deux périodes, et même trois, dans ce règne de dix-sept années. D'abord trois ans de piété, et par conséquent de prospérité : Roboam s'affermit dans son

Digitized by Google

royaume, fortifie des villes, a un nombreux harem et beaucoup d'enfants, et voit affluer chez lui les prêtres, les lévites et d'autres fidèles, que le régime de Jéroboam amène à quitter le royaume d'Ephraïm. Mais à cette phase heureuse succèdent le relâchement et l'infidélité dont le châtiment ne tarde pas: Schischak, roi d'Egypte, envahit et pille Jérusalem. A la voix du prophète Schemaja Roboam s'humilie, et la période terminale de son règne est jugée d'une façon moins sévère. Il y a certainement trois éléments à discerner dans ce récit: des emprunts faits au livre des Rois, des arrangements effectués par le Chroniste, enfin des renseignements puisés dans des sources extra-canoniques. Le Chroniste a réservé pour la fin de son exposé (**12** 13-14) les données relatives à l'avènement de Roboam, lesquelles devraient naturellement se trouver au début.

§ **413.** Les Chroniques donnent au second roi de Juda le nom d'Abija et cette forme semble préférable à celle qu'emploie le livre des Rois, Abijam [1]. Là ne s'arrête pas toutefois la différence que présentent à son sujet les deux livres que nous comparons. Tandis que les Rois ne signalent aucun fait survenu pendant son court règne de trois ans et se bornent à porter sur son compte un jugement sévère, le Chroniste (**13**) raconte en grand détail une campagne entreprise par Abija contre Jéroboam et la victoire remportée par Juda. Il y insère un discours prononcé par Abija avant la bataille et qui constitue un plaidoyer en trois points; il fait ressortir que Juda possède la vraie dynastie, le vrai sacerdoce, le vrai culte [2]. Ce morceau est donc tout à fait selon le cœur du

[1] D'après I Rois **15** 2, la femme de Roboam, mère d'Abijam, s'appelait Maaca, fille d'Absalom; cette indication est confirmée par II Chron. **11** 20-22. Mais selon II Chron. **13** 2 la mère d'Abija se nommait Mikaya, fille d'Uriel. Et d'après I Rois **15** 10, 13, II Chron. **15** 16, Maaca, fille d'Absalom, était la mère d'Asa, fils et successeur d'Abija. Même en supposant, ce qui est assez plausible, qu'Asa était le frère et non le fils de son prédécesseur, on ne réussit pas à supprimer les difficultés généalogiques signalées ci-dessus.

[2] Il est parlé entre autres du chandelier d'or, comme s'il n'en existait qu'un. D'après I Rois **7** 49 il y avait dix chandeliers. Peut-être la donnée du Chroniste reflète-t-elle l'état des choses à l'époque postexilique.

Digitized by Google

Chroniste et porte au plus haut point son empreinte. Il renferme des chiffres démesurés : l'armée d'Abija compte 400 000 hommes, celle de Jéroboam 800 000, et le jour de la bataille « 500 000 hommes d'élite tombèrent morts parmi ceux d'Israël » (17). A propos du schisme, qui est expressément condamné, le discours d'Abija parle de Roboam comme étant « jeune et craintif », alors qu'à la mort de son père il avait 41 ans (I Rois **14** 21, II Chron. **12** 13).

Ce récit du Chroniste manque totalement de base historique et présente tous les caractères d'une composition artificielle. Il a pour point de départ une phrase du livre des Rois (I **15** 7b) : « Il y eut guerre entre Abijam et Jéroboam ». Mais cette expression, que les Rois et les Chroniques emploient également à propos de Roboam (I Rois **14** 30, **15** 6, II Chron. **12** 15b), fait allusion à un état permanent d'inimitié, de mauvais voisinage et de razzias réciproques, et n'implique point ce que nous appellerions une guerre proprement dite, une campagne dans toutes les règles. Il est à peine nécessaire d'ajouter que les Chroniques suppriment purement et simplement l'appréciation défavorable portée sur Abijam par le livre des Rois. En revanche le Chroniste relève sa puissance (v. 21).

Le règne d'Asa tient aussi plus de place dans les Chroniques que dans les Rois. Ceux-ci se contentent de rapporter son zèle pour l'Eternel et ses démêlés avec son contemporain, le roi Baëscha d'Israël. Ils lui rendent un bon témoignage, tout en reconnaissant que sous son règne les hauts-lieux ne disparurent point. Enfin, ils mentionnent brièvement que, dans sa vieillesse, « il eut les pieds malades ». Ces données se retrouvent toutes dans les Chroniques, avec certaines modifications. Dans **15** 16-18 le Chroniste reproduit textuellement I Rois **15** 13-15, y compris le passage relatif à la persistance des hauts-lieux. Mais ailleurs, renchérissant sur le bon témoignage des Rois, il affirme qu'Asa « fit disparaître de toutes les villes de Juda les hauts-lieux » (**14** 2-4). Le conflit avec Baëscha est raconté dans les mêmes termes que dans les Rois, à quelques variantes près. Mais le Chroniste y rattache l'intervention d'un voyant nommé Hanani, repro-

Digitized by Google

chant à Asa de s'être appuyé sur le roi de Syrie. Le roi, irrité, emprisonne le voyant et commet d'autres actes d'oppression (**16** 7-10). La fin du règne d'Asa serait ainsi marquée, d'après le récit du Chroniste, par une défaillance religieuse et morale. Serait-ce à ses yeux l'explication du châtiment qui l'atteignit au temps de sa vieillesse, à savoir de cette maladie au cours de laquelle, ajoute le Chroniste (12), « il ne chercha pas l'Eternel, mais il consulta les médecins » ?

Les Chroniques ont, outre les données ci-dessus, d'autres renseignements à fournir sur le règne d'Asa. Elles lui attribuent la construction de villes fortes (**14** 5-6) et indiquent comme chiffre de son armée 300 000 hommes de Juda et 280 000 de Benjamin (v. 7). Puis elles rapportent l'invasion de Zérach l'Ethiopien en Juda, « avec une armée d'un million d'hommes » et l'éclatante victoire remportée par Asa (8-14). Les Rois ne parlent pas de cet événement, qui fait en quelque mesure pendant à la prise de Jérusalem par Schischak, roi d'Egypte, sous le règne de Roboam. Enfin le Chroniste met en scène un prophète nommé Azaria, fils d'Oded, qui exhorte Asa et ses sujets à la fidélité envers Dieu; à la suite de cette prédication Asa entreprend une réforme religieuse qui est décrite avec quelque détail (**15** 1-15).

Le règne d'Asa ayant été de longue durée (41 ans), le Chroniste a tenté d'y introduire certains jalons chronologiques. Il y aurait eu d'abord 10 ans de tranquillité (**13** 23); puis seraient venues la campagne de Zérach et la réforme religieuse, solennisée par une fête dans la 15me année d'Asa (**15** 10). Ensuite vient l'indication (19) : « Il n'y eut point de guerre jusqu'à la 35me année du règne d'Asa ». Dans la 36me année se place la guerre contre Baëscha (**16** 1), et dans la 39me la maladie d'Asa. Ce classement des faits ne soulèverait pas d'objections par lui-même; mais si on le compare aux données des Rois, on voit surgir un sérieux obstacle. En effet, Baëscha est mort (I Rois **16** 6, 8) dans la 26me année d'Asa.

§ **414**. Josaphat, fils et successeur d'Asa, paraît avoir été l'un des plus remarquables parmi les rois de Juda. Le livre

Digitized by Google

des Rois, qui le mentionne incidemment à propos d'Achab et de Joram, rois d'Israël (I **22** 1-38, II **3** 4-27), ne lui consacre qu'une brève notice (I **22** 41-51). Les Chroniques reproduisent cette péricope, tout à la fin de la description qu'elles donnent du règne de Josaphat (II **20** 31-33, 35-37, **21** 1); mais elles omettent un détail (I Rois **22** 47) qui ne cadrerait pas avec le tableau qu'elles ont donné du règne d'Asa, et transforment d'une façon caractéristique la relation de l'expédition maritime tentée par Josaphat. Il vaut la peine d'imprimer côte à côte les deux passages en question.

I Rois 22 48-50.	*II Chron. 20 35-37.*
Il n'y avait point de roi en Edom : c'était un intendant qui gouvernait. Josaphat construisit des vaisseaux de Tarsis pour aller à Ophir chercher de l'or; mais il n'y alla point, parce que les vaisseaux se brisèrent à Etsion-Guéber. Alors Achazia, fils d'Achab, dit à Josaphat : Veux-tu que mes serviteurs aillent avec les tiens sur des vaisseaux ? Et Josaphat ne voulut pas.	Après cela, Josaphat, roi de Juda, s'associa avec le roi d'Israël, Achazia, dont la conduite était impie. Il s'associa avec lui pour construire des vaisseaux destinés à aller à Tarsis, et ils firent les vaisseaux à Etsion-Guéber. Alors Eliézer, fils de Dodava, de Maréscha, prophétisa contre Josaphat, et dit : Parce que tu t'es associé avec Achazia, l'Eternel détruit ton œuvre. Et les vaisseaux furent brisés et ne purent aller à Tarsis.

Le Chroniste a donc supprimé la phrase relative au pays d'Edom, quoiqu'elle soit fort utile pour faire comprendre comment un roi de Jérusalem pouvait organiser une expédition navale sur le golfe Elanitique. De plus, ne comprenant probablement plus le sens de l'expression technique « vaisseaux de Tarsis », c'est-à-dire vaisseaux aptes à la navigation lointaine, capables d'aller de Phénicie jusqu'à l'extrémité occidentale de la Méditerranée (Tarsis = l'Espagne), il a fait de Tarsis le but du voyage au lieu d'Ophir qu'indique le livre des Rois. Ophir, en effet, quelle que soit d'ailleurs sa situation, encore très controversée, doit en tout cas être atteint en passant par la mer Rouge, tandis que Tarsis est d'un tout autre côté. Ainsi ce changement s'explique par une erreur du Chroniste, ignorant le vrai sens d'un terme tombé

Digitized by Google

en désuétude de son temps. Mais une modification autrement plus importante est l'interversion des deux événements, le naufrage des navires et l'offre d'association d'Achazia ; en outre le refus de Josaphat est transformé par les Chroniques en une acceptation. Voici quel paraît avoir été le raisonnement du Chroniste. Josaphat est un roi pieux et juste ; ses vaisseaux n'auraient donc pas dû faire naufrage. Pour que ce malheur lui soit arrivé, il faut qu'il se le soit attiré par quelque faute. De là à conclure que la proposition d'Achazia devait avoir été antérieure au désastre, et que Josaphat s'était rendu coupable en l'agréant, il n'y avait qu'un pas. Et pour bien souligner le sens de cet épisode, un prophète, nommé Eliézer, intervient pour annoncer à Josaphat l'échec mérité de son entreprise.

Le livre des Chroniques se rencontre encore avec le livre des Rois dans l'une des deux narrations déjà indiquées ci-dessus, où Josaphat figure comme allié d'un roi d'Israël (comp. II Chron. **18** 1-34 avec I Rois **22** 1-38). A part quelques différences au commencement et à la fin, les deux récits suivent exactement la même marche. Le Chroniste insiste seulement un peu plus sur la déférence témoignée par Achab à Josaphat. Il abrège aussi ce qui concerne la mort d'Achab et son enterrement. En revanche il ajoute quelques lignes (**19** 1-3), pour raconter que Josaphat, revenu sain et sauf à Jérusalem, encourut les reproches du prophète Jéhu, fils de Hanani, pour s'être associé avec Achab.

L'autre narration du livre des Rois (II **3** 4-27), décrivant la campagne de Joram, fils d'Achab, et de son allié Josaphat contre les Moabites, est totalement passée sous silence par le Chroniste. Celui-ci consacre par contre un long récit (II **20** 1-30) à une invasion des Moabites, des Ammonites et des Maonites (peuplade édomite) dans le territoire de Juda. Leur approche menaçante provoque la célébration d'un jeûne général ; Josaphat invoque l'Eternel ; un lévite, nommé Jachaziel, prophétise la délivrance prochaine ; les chantres lévitiques interviennent à leur tour. Juda n'a du reste pas à livrer bataille : les envahisseurs s'entr'égorgent et abandonnent un énorme butin entre les mains de Josaphat et de son peuple.

Digitized by Google

La supposition a été émise que cette narration est purement et simplement une transposition de celle du livre des Rois avec renversement des rôles. Dans les Rois, Josaphat et ses alliés pénètrent en Moab et finissent par se retirer sans succès définitif. Dans les Chroniques, les Moabites et leurs auxiliaires s'avancent dans le pays de Juda et y succombent misérablement. Le Chroniste aurait ainsi pratiqué, sur une beaucoup plus grande échelle, une opération analogue à celles auxquelles il s'est livré pour les villes cédées à Hiram et pour l'expédition maritime de Josaphat. Et il est indubitable qu'on rencontre, dans le chapitre que nous étudions, nombre de particularités qui sont tout à fait caractéristiques de la manière d'écrire du Chroniste. Il semble pourtant difficile que toute cette histoire soit fictive, et qu'elle procède de l'esprit inventif du Chroniste ou des auteurs auxquels il a emprunté ses renseignements. Au milieu de développements et d'embellissements qui sont dus certainement à l'imagination du narrateur et dictés par ses préférences personnelles, il y a quelques données positives, noms propres d'hommes et de lieux, qui paraissent garantir une base historique. Mais il ne peut s'agir que d'un minimum, du squelette de la narration, s'il est permis de parler ainsi. Un thème, fourni au Chroniste par ses sources, est devenu pour lui le point de départ d'une narration amplifiée et colorée à sa guise.

Sur d'autres points encore le livre des Chroniques rapporte, à propos du règne de Josaphat, des faits dont le livre des Rois ne parle pas. Il mentionne les mesures que ce roi prit au point de vue militaire, les places fortes qu'il bâtit, les tributs que lui payaient certains peuples voisins, enfin le chiffre de ses troupes (II **17** 2, 10-19). Son armée se composait, est-il dit, de 780 000 hommes de Juda et de 380 000 de Benjamin, soit au total de 1 160 000 hommes. Les chiffres d'Asa (II **14** 7) sont largement dépassés [1].

Josaphat est aussi présenté comme un réformateur reli-

[1] On lit dans I Rois **20** 15 que le contemporain de Josaphat, Achab, « passa en revue tout le peuple, tous les enfants d'Israël, et ils étaient 7000 ». Même en tenant compte du fait qu'il s'agit ici des défenseurs de Samarie assiégée, le contraste n'est pas moins frappant.

Digitized by Google

gieux, organisant dans tout son royaume un enseignement donné par des chefs, des lévites et des prêtres (**17** 3-9), et comme l'auteur d'institutions judiciaires (**19** 4-11), installant des juges dans toutes les villes et un tribunal suprême à Jérusalem. Le Chroniste va jusqu'à attribuer à Josaphat la suppression des hauts-lieux (**17** 6), tandis que, dans un autre passage (**20** 33) emprunté aux Rois, il reproduit l'assertion de ceux-ci concernant la persistance des hauts-lieux.

§ **415**. Joram, fils de Josaphat, fait le sujet du ch. **21**. Quelques versets (5-10a) sont empruntés aux Rois; le v. 20a répète inutilement le v. 5. Le Chroniste fournit encore sur Joram d'autres renseignements. Il donne la liste de ses frères, et raconte qu'il les fit tous mettre à mort (2-4). Il lui attribue une action corruptrice sur ses sujets, au point de vue religieux et moral, et rapporte qu'il reçut à ce propos une lettre menaçante du prophète Elie, — mort, devons-nous remarquer, bien avant l'avènement de Joram. Le châtiment annoncé ne se fait pas attendre. Jérusalem tombe aux mains d'ennemis qui la pillent et déportent les fils de Joram à l'exception d'un seul. Le roi lui-même meurt après une longue et terrible maladie (11-19).

L'histoire de son successeur Achazia est extraite du livre des Rois. Les détails sont puisés dans la relation circonstanciée de la révolte de Jéhu (II Rois **9-10**); la comparaison des deux textes présente toutefois certains désaccords. C'est sans doute par suite de bévues de copistes qu'au v. 6 Achazia est appelé Azaria[1], et qu'au v. 2 son âge, à son avènement, est évalué à 42 ans, d'où résulterait qu'il aurait été plus vieux que son propre père[2].

L'histoire du règne et de la chute de l'usurpatrice Athalie fournit une excellente occasion de comparer deux récits parallèles des Rois et des Chroniques, et d'observer la nature des procédés littéraires du Chroniste. J'invite très particulièrement ici mes lecteurs à placer côte à côte les deux textes

[1] Achazia est appelé Joachaz dans II Chron. **21** 17; cela n'est pas une faute, Achazia et Joachaz étant au fond le même nom, avec interversion des éléments constituants (comme Théodore et Dorothée).

[2] Dans II Rois **8** 26 on lit 22 ans.

Digitized by Google

en question et à se rendre compte de leurs rapports mutuels. Il n'est pas possible de douter que le Chroniste ait eu sous les yeux la page du livre des Rois qui commence par ces mots : « Athalie, mère d'Achazia, voyant que son fils était mort..., etc. » (comp. II Rois **11** avec II Chron. **22** 10-**23** 21). Non seulement la marche de la narration est la même, mais, la plupart du temps, les termes employés sont textuellement identiques. Il y a donc emprunt évident. Et pourtant l'esprit qui anime l'un et l'autre récits n'est pas le même, et l'impression qu'ils laissent diffère notablement.

Le début est à peu près identique de part et d'autre, sauf que les Chroniques font de Joschabeath (Joschéba dans les Rois) la femme du prêtre Jéhojada ; ce détail peut avoir été puisé à bonne source. Mais la divergence commence à propos des préparatifs du complot ourdi par Jéhojada pour détrôner l'usurpatrice. Dans les Rois les conjurés sont en nombre restreint et tous « laïques » ou plutôt militaires : ce sont les capitaines des compagnies de la garde avec leurs soldats. Tout est conduit dans le plus grand secret jusqu'au jour où, soudain, la conspiration éclate. Dans les Chroniques, au contraire, les prêtres et les lévites jouent un rôle capital ; le pays tout entier (« tout Juda », v. 8) entre dans le mouvement. Au lieu que ce soient les « coureurs » (gardes du corps) qui entourent le jeune roi Joas, c'est « tout le peuple ». Les capitaines de la garde (« chefs de centaines ») apparaissent bien encore çà et là dans le texte du Chroniste, et même celui-ci donne leurs noms ; mais l'intervention de ces officiers et de leurs troupes devient énigmatique du fait que, dans le reste du récit, leur rôle passe aux prêtres et aux lévites. La surprise d'Athalie, à son arrivée inopinée dans le temple, se comprend très bien dans les Rois ; elle est inexplicable dans les Chroniques où une conjuration privée et secrète est transformée en une manifestation nationale et publique. A partir du passage qui relate la mort d'Athalie, les deux récits diffèrent moins ; toutefois celui du Chroniste se distingue encore par quelques modifications et adjonctions, où les prêtres, les lévites, les chantres et les portiers sont mis en scène. La façon dont le Chroniste a opéré dans cette

Digitized by Google

partie de son œuvre est particulièrement significative, et nous pouvons saisir quelques-uns de ses procédés. Il conserve certaines phrases telles quelles, en se bornant à changer le sujet des verbes. La physionomie générale du récit est ainsi transformée. Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'autant les données des Rois méritent créance, autant celles des Chroniques doivent être traitées comme suspectes. Ce jugement pourra paraître sévère; un examen attentif des textes le confirmera.

Pour Joas (**24**), les Chroniques suppriment la mention du maintien des hauts-lieux. Elles relatent, comme les Rois, les travaux entrepris par ce roi pour la restauration du temple. Cependant les mesures prises à cet égard sont représentées d'une façon différente: les lévites reçoivent une mission, les reproches adressés par Joas au sacerdoce sont sensiblement atténués et, d'une façon générale, les faits sont dépeints avec une coloration spéciale [1]. En outre le Chroniste distingue dans la carrière de Joas deux périodes nettement tranchées. Pieux tant que vécut Jéhojada, Joas aurait, après la mort de ce dernier [2], abandonné l'Eternel, servi les faux dieux, encouru les répréhensions des prophètes et fait périr l'un de ceux-ci, Zacharie, le propre fils de son bienfaiteur Jéhojada [3]. Ces détails, si défavorables à Joas, paraissent trouver un appui dans II Rois **12** 2, du moins sous la forme que nos versions donnent à ce verset. Mais la traduction exacte de cette phrase est bien plutôt: « Joas fit ce qui est droit aux yeux de l'Eternel toute sa vie comme (ou parce que) le prêtre Jéhojada l'avait instruit ». Ainsi le bon témoignage rendu à Joas s'applique à sa carrière tout entière. Il semble donc qu'il y ait lieu de se défier quelque peu du tableau que le Chroniste trace de l'infidélité de Joas. Cependant il n'est

[1] La mention « des fils d'Athalie » (7) est tou a fait inintelligible; le texte est sans doute fautif.

[2] D'après II Chron. **24** 15, Jéhojada aurait atteint l'âge de 130 ans; il aurait donc déjà été centenaire lors de l'avènement de Joas.

[3] Les Evangiles parlent du meurtre de Zacharie (Matth. **23** 35, Luc **11** 51); dans Matthieu, il est par erreur donné comme fils, non de Jéhojada, mais de Barachie (Bérékia; comp. Es. **8** 2, Zach. **1** 1, 7, et plus haut, I, p. 643, n. 2).

Digitized by Google

guère probable que la donnée relative au meurtre de Zacharie ne repose sur aucun fondement; elle peut avoir été puisée dans un document historique qui était inconnu à l'auteur du livre des Rois.

Les Chroniques rapportent encore l'invasion des Syriens en Palestine sous le règne de Joas. Mais tandis que les Rois nomment Hazaël et racontent que celui-ci, après avoir pris Gath, renonça à attaquer Juda et Jérusalem parce que Joas lui paya un gros tribut, le récit du Chroniste est différent. Il présente l'arrivée des Syriens comme l'accomplissement d'une menace de Zacharie mourant; il montre l'armée syrienne, peu nombreuse, triomphant de la très grande armée de Juda, tuant « tous les chefs du peuple » et emportant un butin considérable. On pourrait même interpréter le texte comme impliquant la prise de Jérusalem par l'ennemi. Enfin, d'accord avec les Rois, le Chroniste raconte la mort violente de Joas; il rattache aussi cet événement au meurtre du fils de Jéhojada [1].

§ **416.** Le ch. **25** est consacré au roi Amatsia. Nous n'y retrouvons pas textuellement l'appréciation du livre des Rois sur Amatsia et son père Joas; le Chroniste la formule un peu autrement, et retranche, ici encore, le passage usuel concernant la perpétuation des hauts-lieux. En revanche il reproduit l'incident relatif à la conduite d'Amatsia envers les fils des meurtriers de son père, avec son considérant deutéronomistique [2]. Il rapporte aussi la victoire d'Amatsia sur les Edomites, avec l'adjonction d'un détail inconnu du livre des Rois (12) et la suppression d'une phrase de ce dernier, et la guerre d'Amatsia contre Joas, roi d'Israël, sans

[1] Le texte massorétique dit ici (23) « des fils du prêtre Jéhojada », au pluriel; c'est évidemment une erreur de copiste.

[2] A propos de ce passage et de son parallèle dans le livre des Rois, citons la remarque suivante de M. Westphal (*Sources du Pentateuque*, I, 7) : Le passage de l'idée biblique à l'idée traditionnelle est marqué de la façon la plus intéressante dans la transposition qui suit : « Comme il est écrit dans le livre *de la Thorah de Moïse* », dit le second livre des Rois (**14** 6). « Comme il est écrit *dans la Thorah,* dans le livre de Moïse », répète au même endroit le deuxième livre des Chroniques....

Digitized by Google

rien omettre du récit des Rois sur ce sujet. En somme donc l'histoire d'Amatsia dans les Rois se retrouve à peu près au complet dans les Chroniques. Mais celles-ci y ajoutent d'autres renseignements. D'abord, un dénombrement de Juda et de Benjamin donne un total de 300 000 hommes (5). Le Chroniste y joint la mention surprenante de 100 000 mercenaires recrutés par Amatsia dans le royaume d'Israël, puis congédiés par lui à l'instigation d'un homme de Dieu et faisant une razzia sanglante dans les villes de Juda [1], pendant qu'Amatsia guerroie contre les Edomites. Un autre fait non moins étonnant, c'est que, d'après les Chroniques, Amatsia, vainqueur des Edomites, se mit à adorer à Jérusalem les dieux du peuple vaincu, et que, repris par un prophète, il repoussa cet avertissement. La déplorable issue de sa guerre contre Joas est expressément présentée comme le châtiment de cette idolâtrie et de cet endurcissement [2].

Le roi suivant est toujours appelé Ozias par le Chroniste, sauf dans la généalogie des Davidides (I 3 12), tandis que les Rois emploient alternativement les noms d'Azaria et d'Ozias. Les Chroniques renferment sur son compte tout ce qu'en disent les Rois ; c'est du reste fort peu de chose. Elles se taisent toutefois comme d'habitude sur le sujet des hauts-lieux. En revanche elles fournissent sur ce règne des détails assez circonstanciés, dont la provenance semble garantie par leur nature même. Il est parlé, en effet, de travaux effectués soit à Jérusalem, soit dans le reste du pays ; et quant aux expéditions et aux conquêtes, attestant la puissance militaire d'Ozias, elles trouvent un appui dans le détail donné II Rois 14 22 concernant la prise d'Elath. Le dénombrement de l'armée judéenne sous Ozias est en rapport avec les chiffres

[1] Ces « villes de Juda » sont situées « de Samarie jusqu'à Beth-Horon », c'est-à-dire dans une région qui a toujours fait partie du royaume du nord (13).

[2] La mention d'Obed-Edom (24) s'explique par I Chron. 26 15 et dénote une connaissance exacte de la topographie du temple. Il faut pourtant observer qu'il est singulier de voir intervenir d'une façon si imprévue le nom d'Obed-Edom (qui signifie « celui qui sert Edom ») dans l'histoire d'un roi que le Chroniste accuse précisément d'avoir « recherché les dieux d'Edom » (14, 20).

Digitized by Google

habituels du Chroniste : il indique 307 500 hommes. La brève donnée des Rois (II **15** 5) touchant la lèpre d'Ozias est considérablement développée dans les Chroniques. Cette maladie est présentée comme un châtiment encouru par le roi pour avoir voulu pénétrer dans le temple et y offrir l'encens en personne, malgré l'opposition d'Azaria, le grand prêtre, revendiquant le droit exclusif des fils d'Aaron. Ce morceau est au plus haut point dans la manière du Chroniste, aussi bien pour le fond que pour la forme. Il serait pourtant injustifié de prétendre qu'il ne peut reposer sur aucune base historique.

Le règne de Jotham est traité dans les Chroniques (**27**) presque aussi brièvement que dans les Rois. Le Chroniste supprime le passage relatif aux hauts-lieux, ajoute une phrase rappelant le sacrilège d'Ozias, complète la liste des constructions de Jotham et raconte une guerre contre les Ammonites. Il ne mentionne pas, comme II Rois **15** 37, que la coalition syro-israélite commença à inquiéter Juda déjà sous Jotham.

Le ch. **28** traite du règne d'Achaz. Il reproduit sur son compte, avec des adjonctions sans importance, le jugement défavorable des Rois[1]. La guerre des rois de Damas et de Samarie contre Juda et l'intervention, sollicitée par Achaz, de Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, figurent également dans le récit du Chroniste, mais sous une forme très différente de celle des Rois, et, en somme, avec des détails beaucoup plus défavorables à Achaz. Tandis que les Rois affirment que les alliés ne purent pas vaincre Achaz, et que Tiglath-Piléser lui vint en aide très efficacement, les Chroniques font battre Achaz successivement par les Syriens (5), les Israélites[2] (6), les Edomites (17) et les Philistins (18), et ajoutent que « Tilgath-

[1] D'après les Rois (II **16** 3) Achaz a fait passer par le feu *son* fils, d'après les Chroniques (II **28** 3) *ses* fils; il en est de même plus loin du roi Manassé (II Rois **21** 6, II Chron. **33** 6). Ce grossissement n'est probablement pas imputable au Chroniste; c'est une erreur de texte.

[2] Le roi Pékach, est-il dit, tua en une journée 120 000 guerriers de Juda et fit 200 000 prisonniers. Un prophète, Oded, appuyé par quelques chefs éphraïmites, réussit à faire remettre en liberté ces nombreux captifs, auxquels on restitua tout le butin et qu'on reconduisit... à Jéricho.

Digitized by Google

Pilnéser[1] » traita Achaz en ennemi et ne le soutint pas (20). Elles omettent totalement de dire que les Assyriens portèrent un coup terrible au royaume de Samarie et détruisirent celui de Damas. Elles semblent même admettre que les Syriens ont gardé leur suprématie grâce à l'appui de leurs dieux et présentent Achaz comme influencé par ce fait et se mettant à adorer les dieux des rois de Syrie. C'est là une étrange transformation de II Rois **16** 10 ss. Les changements que, d'après ce même passage, Achaz introduisit dans le temple de Jérusalem revêtent également un tout autre aspect dans les Chroniques.

§ **417**. Ezéchias est le seul roi de Juda dont la biographie, longue et détaillée dans les Rois, soit écourtée dans les Chroniques. Ce n'est pas qu'à première vue on s'aperçoive de ce fait ; en effet quatre chapitres (II Chron. **29-32**), et non des plus brefs, sont consacrés à ce règne qui n'occupe que trois chapitres dans les Rois. Mais, en comparant les deux livres, on voit bien vite que le Chroniste a singulièrement abrégé et condensé les récits relatifs à l'invasion de Sanchérib, et surtout à la maladie d'Ezéchias et à l'ambassade de Mérodac-Baladan.

Cette dernière n'est même mentionnée qu'implicitement (**32** 25-26, 31), et il faut connaître le livre des Rois (ou le passage parallèle d'Esaïe) pour comprendre l'allusion. Quant à la maladie du roi et à sa guérison, un seul verset (**32** 24) suffit à la décrire. Dans l'histoire de Sanchérib, les dates sont supprimées ainsi que la plupart des noms propres et la mention du lourd tribut payé par Ezéchias au conquérant ; la personnalité d'Esaïe est tellement effacée que son nom n'est prononcé qu'une fois (**32** 20). Les incidents pittoresques ou dramatiques sont passés sous silence. Il ne reste qu'un extrait assez incolore du récit des Rois. Sur un seul point le Chroniste ajoute quelque chose de son propre fonds ou d'après quelque autre source : c'est à propos des travaux de fortification accomplis par Ezéchias à Jérusalem (**32** 2-8). Ainsi II Chron. **32** contient, à lui seul mais très en abrégé, à peu près toute la matière

[1] Voir plus haut, II, p. 326.

Digitized by Google

de II Rois **18** 13-**20** 19. Que renferment donc les ch. **29-31**? Ils développent longuement le thème que leur fournit II Rois **18** 3-8 (comp. 22). Encore ne parlent-ils ni de la destruction du serpent d'airain, ni des succès remportés à la guerre par Ezéchias. En revanche ils montrent le roi, dès le début de son règne, s'adressant aux lévites, et ceux-ci purifiant le temple de toutes les abominations d'Achaz (comp. II **28** 24-25). Puis vient la description d'une solennité expiatoire, avec sacrifices et chants, célébrant la reprise du culte que, d'après le Chroniste, Achaz aurait fait cesser pour un temps en fermant même les portes du temple. Suit, au ch. **30**, le tableau d'une Pâque solennelle, à laquelle participent des Israélites des tribus du centre et du nord[1]. La durée de la fête est doublée; « depuis le temps de Salomon rien de semblable n'avait eu lieu dans Jérusalem » (26). Au ch. **31**, après avoir fait disparaître les idoles et les hauts-lieux, non seulement dans son royaume mais dans Ephraïm et Manassé, Ezéchias réorganise le sacerdoce, les sacrifices, les prémisses, les dîmes, et apparaît en tout cela comme un rénovateur des institutions que le Chroniste a attribuées à David. Il est évident que, pour l'époque d'Ezéchias comme pour celle de David, le Chroniste utilise dans ses descriptions les faits de son propre temps. Il n'en faudrait pourtant pas conclure que la réforme d'Ezéchias dans son ensemble est rapportée dans les Chroniques uniquement sur la base des brèves données du livre des Rois. Les détails consignés ici sont justement de ceux que le Chroniste pouvait puiser dans ses sources spéciales, notamment dans les archives du second temple.

L'histoire de Manassé commence dans les Rois et dans les Chroniques par la même péricope; les divergences sont minimes[2]. Mais, arrivé au passage qui renferme les répréhensions adressées à Manassé par les prophètes (II Rois **21** 10-15), le Chroniste coupe court, et se borne à dire : « L'Eternel

[1] Le Chroniste ne parle nulle part de la destruction de Samarie qui eut lieu sous Ezéchias; comp. II Rois **18** 9-12.

[2] Le Chroniste supprime la comparaison avec Achab. Quant à la mention *des* fils (**33** 6) au lieu *du* fils, voir plus haut à propos d'Achaz, II, p. 362, n. 1.

Digitized by Google

parla à Manassé et à son peuple et ils n'y firent point attention ». Il omet également de parler du sang innocent répandu en abondance par Manassé (II Rois 22 16). En revanche il signale un événement d'une grande portée politique, dont Manassé aurait été non seulement le spectateur mais la victime. D'après son récit, l'armée assyrienne envahit Juda, Manassé fut mené captif à Babylone, puis relâché et replacé sur son trône. Il est extrêmement singulier qu'un fait de cette importance soit entièrement passé sous silence dans le livre des Rois, d'autant plus que celui-ci a été composé à une époque où les souvenirs du règne de Manassé étaient encore récents, et que la déportation d'un roi de Juda constituait un précédent du plus haut intérêt au point de vue des destinées réservées à tels de ses successeurs. D'autre part, il serait étrange que le Chroniste ou l'une de ses sources eût inventé de toutes pièces cet épisode. Ce que nous ont appris les monuments assyriens sur la situation politique du temps ne rend pas invraisemblable la participation de Manassé à une coalition contre le puissant empire assyrien et la vigoureuse répression qu'il aurait eu à subir. Le cas d'un souverain détrôné par un roi d'Assyrie, puis restauré dans ses Etats, n'est pas sans exemple. Il n'est pas jusqu'à la mention de Babylone (11), si imprévue alors qu'on s'attendrait à lire Ninive dans l'histoire de la captivité de Manassé, que l'on ne puisse expliquer par les circonstances de l'époque ; il ne serait pas nécessaire de voir dans l'emploi de ce mot une erreur du Chroniste ou la bévue d'un copiste. Il ne faut donc pas condamner sommairement, comme dénuées d'historicité, les assertions du livre des Chroniques touchant la captivité de Manassé ; il convient bien plutôt de réserver notre jugement sur ce sujet, d'autant plus que des découvertes ultérieures en matière d'inscriptions cunéiformes risquent de nous apporter de plus amples informations.

Cependant le Chroniste ne se borne pas à relater les faits extérieurs de la carrière de Manassé, rappelés ci-dessus. Il y joint la mention de sa repentance en prison, de ses prières à l'Eternel, puis, après son retour à Jérusalem, l'énumération de ses mesures réformatrices. On comprendra qu'il soit impos-

Digitized by Google

sible de discuter la réalité d'un fait intérieur, tel que l'humiliation, la conversion de Manassé. Mais il en est autrement de ses prétendues réformes. Si, comme l'affirment les Chroniques, Manassé, remonté sur le trône, a détruit l'idolâtrie et restauré le culte exclusif de Yahvé, comment se fait-il que, d'après le témoignage concordant des Rois et des Chroniques, son fils et successeur Amon ait persévéré dans les égarements idolâtres de son père et servi « les images taillées qu'avait faites Manassé »? comment se fait-il que le jugement péremptoirement défavorable que les Rois portent sur Manassé ne soit mitigé par aucune circonstance atténuante? comment se fait-il enfin que la réforme, indubitablement historique, du roi Josias, ait trouvé à s'exercer dans de si vastes proportions, et que, d'après plusieurs témoignages (II Rois **23** 26, **24** 3-4, Jér. **15** 4), la ruine finale de Jérusalem soit imputée aux péchés de Manassé? On voit quelles sérieuses objections soulève la donnée des Chroniques d'après laquelle la partie terminale du règne de Manassé aurait été caractérisée par une véritable réforme. Quant à la « Prière de Manassé », qui figure parmi les écrits dits apocryphes de l'A. T., c'est une composition tardive, nullement dépourvue d'élévation; un Juif pieux l'a écrite en grec, inspiré peut-être par le récit des Chroniques et spécialement par **33** 18, où il est parlé de « la prière de Manassé à son Dieu » comme d'un document conservé, soit dans les Actes des rois d'Israël, soit dans le livre de Hozaï (comp. plus bas, § **437**).

Les renseignements que donne le Chroniste (14) sur les travaux de construction effectués à Jérusalem par Manassé paraissent puisés à bonne source.

Le court règne d'Amon (**33** 21-25) est raconté dans les Chroniques, à quelques détails près, dans les mêmes termes que dans les Rois.

§ **418**. Dans sa description du règne de Josias (**34-35**) le Chroniste enregistre en somme les mêmes faits que le livre des Rois; mais il les groupe différemment et introduit dans son exposé un classement chronologique qui lui est propre [1].

[1] Nous avons déjà vu plus haut (II, p. 353) quelque chose d'analogue à propos du règne d'Asa.

Digitized by Google

Les faits importants du règne de Josias sont : 1° la trouvaille du livre de la Loi et sa promulgation ; 2° la réforme, destinée à faire disparaître les idoles et les hauts-lieux ; 3° la célébration d'une Pâque solennelle. Le livre des Rois les rapporte dans l'ordre ci-dessus, et les rattache tous trois à la même année, la 18me du règne de Josias. Le livre des Chroniques procède au contraire de la façon suivante. Il place dans la 8me année du règne la conversion de Josias à l'Eternel, et dans la 12me toutes les mesures réformatrices aboutissant à l'abolition de l'idolâtrie. La description qu'il en donne (**34** 3-7) est du reste beaucoup plus brève que celle des Rois (II **23** 4-20) ; elle est conçue en termes généraux et ne donne pas d'indications précises. Le seul sujet que l'auteur développe quelque peu est celui de l'extension des réformes au territoire de l'ex-royaume du nord ; il énumère diverses tribus, entre autres Siméon et Nephthali ; il ne parle pas des hauts-lieux.

Après avoir ainsi dûment constaté l'accomplissement de l'œuvre réformatrice, le Chroniste passe à la 18me année du règne, et raconte (**34** 8-13), en insistant sur le rôle des lévites, et même sur celui des musiciens, l'exécution des travaux de restauration du temple, que le récit des Rois décrit comme devant s'effectuer ultérieurement.

La découverte du livre de la loi, l'impression produite sur Josias, la sentence de la prophétesse Houlda, l'assemblée solennelle du peuple et la lecture publique du livre de l'alliance sont rapportées dans les Chroniques (**34** 14-32) à peu près textuellement dans les mêmes termes que dans les Rois. A la suite de ce récit, le Chroniste introduit assez gauchement (33) quelques lignes parlant en termes vagues des efforts de Josias au point de vue religieux. C'est le pâle reflet des données concrètes et circonstanciées des Rois. Le Chroniste en est réduit là parce qu'il a transporté la réforme proprement dite à six ans en arrière. Le motif de cette transposition n'apparaît pas clairement. Il n'en demeure pas moins évident que l'ordre suivi par les Rois doit être adopté sans hésitation.

Il reste à parler de la Pâque. Ici le Chroniste se donne libre carrière. Au lieu des trois versets que les Rois consa-

Digitized by Google

crent à ce sujet, il décrit longuement (35 1-19) tous les détails de cette solennité. Certains traits de ce tableau portent au plus haut degré le cachet d'anachronismes (3); les nomenclatures de prêtres, de lévites, de chantres et de portiers ne font naturellement pas défaut. Le jugement du livre des Rois, d'après lequel aucune Pâque pareille n'avait été célébrée depuis le temps des juges, est reproduit par les Chroniques, qui substituent seulement aux juges le nom du prophète Samuel. Etant donné le compte rendu emphatique de la Pâque d'Ezéchias (II Chron. 30), cette appréciation se légitime moins ici que dans les Rois. Le récit de la mort de Josias, très bref dans les Rois, est beaucoup plus détaillé dans les Chroniques (35 20-25), qui mêlent à leur narration quelques traits empruntés à celle de la mort d'Achab. Tandis que les Rois font mourir Josias à Meguiddo, les Chroniques disent que, blessé dans cette ville, il mourut à Jérusalem. Elles parlent en outre d'une complainte de Jérémie sur Josias et d'un recueil de complaintes; nous avons eu l'occasion de traiter ce sujet à propos du livre des Lamentations[1]:

Au ch. 36, les règnes successifs de Joachaz, de Jéhojakim et de Jéhojakin (Jéconias) font l'objet d'une narration sommaire, encore beaucoup plus brève que celle des Rois, et qui, sur certains points, contredit cette dernière. La destitution de Joachaz aurait eu lieu à Jérusalem; les Rois la placent à Ribla. Jéhojakim aurait été lié de chaînes par Nébucadnetsar pour être emmené à Babylone, et une partie des vases sacrés du temple y auraient été transportés alors; les Rois ignorent ces faits et il n'y a aucune raison d'admettre à cette date-là une première prise de Jérusalem[2]. Par contre la prise de Jérusalem en 597, qui mit fin au court règne de Jéhojakin, est un événement historique de première importance, dont les Rois parlent avec l'insistance qu'il mérite: les Chroniques n'en font pourtant qu'une mention des plus brèves[3].

Sur le règne de Sédécias le livre des Chroniques, comme

[1] Voir plus haut, II, p. 207; comp. aussi p. 315.

[2] Voir plus haut, II, p. 274.

[3] L'âge de Jéhojakin à son avènement est de huit ans selon les Chroniques; les Rois disent dix-huit ans. Cette divergence peut provenir des

Digitized by Google

celui des Rois d'ailleurs, ne donne pas d'autres détails que ceux qui concernent sa fin. Le jugement général sur Sédécias est plus développé dans les Chroniques (**36** 11-16), qui font intervenir le nom du prophète Jérémie comme ayant vainement averti le roi. En revanche la description du siège et de la ruine de Jérusalem (17-21) est très écourtée et se meut dans les généralités; on n'y retrouve aucune des données topographiques, ni aucun des traits personnels qui caractérisent le récit des Rois et de Jér. **52**. Après avoir ainsi esquissé plutôt que raconté la catastrophe de 586, le Chroniste fixe la durée que devait avoir la période de l'exil : 70 ans, d'après la parole de Jérémie. Il faut remarquer que le point de départ adopté ici par le Chroniste n'est pas celui qu'indique le livre de Jérémie (**25** 11-12, **29** 10).

Enfin, le livre des Chroniques se termine par quelques lignes, rapportant, au moins en partie, l'édit promulgué par Cyrus dès la première année de sa royauté sur Babylone, et relatif à la restauration du temple de Jérusalem. Cette péricope, qui renoue le fil de l'histoire au bout d'un demi-siècle, est brusquement interrompue au milieu d'une phrase. Cette fin abrupte ne saurait être attribuée au Chroniste; il faut en imputer la responsabilité à ceux qui ont séparé les uns d'avec les autres les livres que nous appelons d'une part les Chroniques et d'autre part Esdras et Néhémie. La même péricope se retrouve en effet au début du livre d'Esdras; là elle n'est point tronquée et la narration se poursuit d'une façon continue. On pourrait à bon droit se demander pourquoi, lors du partage en deux ouvrages distincts, on n'a pas arrêté le premier avec la mention de l'exil (v. 21). Il faut probablement en chercher le motif dans la tendance, conforme aux habitudes juives, de terminer sur une note de bon augure [1].

§ **419**. Nous avons maintenant à dégager les résultats de

copistes; il est impossible de dire laquelle des deux leçons doit être préférée.

[1] C'est ainsi que, dans la lecture synagogale, lorsqu'on achève Es. **66**, on répète l'avant-dernier verset après le dernier, afin que l'impression finale soit favorable.

Digitized by Google

l'analyse ci-dessus et l'impression dominante qu'elle nous laisse. Le livre des Chroniques est un ouvrage qui me paraît mériter le qualificatif de dérivé ou de secondaire. Je veux dire par là qu'on ne peut pas l'envisager en lui-même et pour lui-même : son caractère de dépendance est trop fortement acccentué pour cela. Il se révèle à nous comme une tentative non pas d'écrire l'histoire mais de la récrire. Les remarques qu'il fait naître et les jugements qui en découlent ont toujours quelque chose de relatif, de comparatif. Constamment le souvenir des livres bibliques antérieurs et de leurs éléments constitutifs s'impose au lecteur des Chroniques. Il note et classe les observations qu'il ne peut s'empêcher de faire à propos des procédés du Chroniste. Nous avons déjà indiqué plus haut quels étaient les mobiles auxquels obéissait cet auteur. L'analyse de son œuvre nous a montré les résultats obtenus. Nous avons à enregistrer un grand nombre d'omissions, incontestablement volontaires et presque toujours explicables. Les actes blâmables des rois légitimes, tels que les péchés de David et les infidélités de Salomon, sont passés sous silence. Il en est de même des événements peu édifiants survenus dans la famille royale, et de certaines mésaventures dont la dynastie a été la victime, comme la révolte de Schéba (II Sam. 20) et l'entrée en scène de Jéroboam (I Rois 11 26-40).

Le Chroniste se montre tellement sensitif qu'il va jusqu'à supprimer la mention de la prise de Guézer par Pharaon, qui donna cette ville en dot à sa fille, l'épouse de Salomon (I Rois 9 16). Entraîné par cette propension à opérer de nombreux retranchements, le Chroniste en a fait en outre quelques-uns dont la vraie raison nous échappe ; il peut nous sembler que la générosité de David envers Mephiboscheth et le jugement de Salomon auraient pu trouver grâce à ses yeux. Il y a d'ailleurs une telle disproportion de nombre et d'importance entre ces rares exemples d'omissions en apparence immotivées et les cas très fréquents de suppressions préméditées qu'il est hors de question de méconnaître l'influence exercée à cet égard par les idées particulières du Chroniste.

Digitized by Google

Si des omissions l'on passe au phénomène inverse, aux adjonctions, on constate qu'ici ce n'est pas tant le royalisme du Chroniste qui agit; c'est bien plutôt son lévitisme. Rien de plus naturel que cette différence. Les livres de Samuel et des Rois parlent beaucoup des rois; ils en disent tantôt du bien, tantôt du mal, même à propos des meilleurs d'entre eux. De là, pour le Chroniste, mainte occasion de faire des coupures. Non seulement il élimine Saül et les rois des Dix tribus, mais il émonde aussi l'histoire de David et de ses descendants. D'autre part, quand on en vient aux prêtres et aux lévites, on s'aperçoit bientôt que Samuel et les Rois n'en parlent que très peu : beaucoup trop peu au gré du Chroniste. Les institutions qu'en langage moderne nous appellerions ecclésiastiques tiennent une très petite place et n'excitent qu'un minime intérêt dans les livres historiques antérieurs. Elles sont au contraire au premier plan dans les préoccupations du Chroniste, et c'est à elles que se rapportent la plupart des adjonctions qu'il a introduites dans son œuvre, soit à propos du règne de David (I Chron. **22-26**, **28-29**) soit à l'occasion de ses successeurs (Asa, Josaphat, Ezéchias, Josias). Il y a lieu de se demander quelle valeur historique peuvent avoir ces données. Les deux réponses extrêmes nous paraissent devoir être écartées. Considérer tous ces détails comme sûrs et authentiques, c'est ce qu'interdit leur comparaison avec les données de Samuel et des Rois. Les rejeter en bloc, comme dénués de toute crédibilité, c'est méconnaître l'existence de certains documents, listes et recueils, accessibles au Chroniste et sans doute utilisés par lui ; c'est aussi et surtout lui attribuer une faculté d'invention que rien ne nous autorise à nous représenter si riche et si productive. Il convient donc d'adopter, à l'égard des renseignements spéciaux fournis uniquement par le Chroniste et relatifs à l'organisation de la tribu sacerdotale, une attitude en quelque sorte expectante. Nulle part, et surtout pas dans les coutumes religieuses, le rôle de la tradition ne doit être dédaigné. Les usages en vigueur dans la période postexilique, sous l'influence de la réforme sacerdotaliste d'Esdras, peuvent très bien avoir leurs origines premières dans ceux du temple

Digitized by Google

de Salomon. Et les archives du temple peuvent, même au travers de la période tourmentée de l'exil et de la restauration, avoir conservé des documents que le Chroniste a consultés.

Ce que nous venons de dire des adjonctions « lévitisantes » s'applique également aux autres, mais avec des nuances. L'analyse a montré que parfois la base de ces récits additionnels était assez précaire, par exemple pour la guerre d'Abija, les mercenaires d'Amatsia, etc.; d'autres fois, comme pour l'invasion de Zérach sous Asa, pour la mauvaise conduite de Joas après la mort de Jéhojada, pour la déportation de Manassé, un fait historique réel peut avoir donné naissance au récit; ailleurs encore le fondement est plus sûr, par exemple pour les conquêtes d'Ozias. Il n'est pas possible d'établir de règle générale; chaque cas doit être examiné pour lui-même.

§ **420.** Outre les omissions et les adjonctions, il faut encore étudier ce qu'on peut nommer les modifications introduites par le Chroniste. Nous en avons relevé bon nombre dans les généalogies; elles sont dues en partie aux copistes, mais aussi à la diversité des sources employées; il en est peut-être quelques-unes auxquelles l'esprit de tendance n'est pas tout à fait étranger, ainsi le rattachement de Samuel à la généalogie de Lévi.

Une remarque analogue s'impose à propos des chiffres, dont la grosseur, pour ne pas dire l'énormité, est un des traits marquants du livre des Chroniques. C'est ainsi que les 50 sicles d'argent de II Sam. **24** 24 deviennent 600 sicles d'or dans I Chron. **21** 25, et que les talents d'or et d'argent, au lieu de se compter par centaines sont évalués par milliers et par centaines de milliers. Les armées atteignent également des proportions colossales; nous en avons cité de nombreux exemples, sans parler des chiffres indiqués en certaines occasions pour les prisonniers de guerre et pour les victimes d'un jour de bataille. Il est juste de reconnaître que le livre de Samuel, à propos du dénombrement de David (II **24** 9), énonce déjà des nombres considérables. C'est justement dans le passage parallèle à celui-là (I Chron. **21** 5) que se ren-

Digitized by Google

contre l'unique exemple d'un chiffre diminué par le Chroniste[1] : 470 000 hommes de Juda au lieu de 500 000. Il est vrai que d'autre part le Chroniste hausse le chiffre des hommes d'Israël de 800 000 à 1 100 000, en sorte que le total général est accru ; mais il est curieux que la réduction porte sur Juda.

En troisième lieu les tentatives faites çà et là par le Chroniste pour classer chronologiquement ses matériaux le mettent en conflit avec le livre des Rois ; voir la guerre d'Asa contre Baëscha, qui aurait eu lieu plusieurs années après la mort de ce dernier, et les dates échelonnées par le Chroniste dans le règne de Josias.

L'influence des conceptions théologiques propres à l'époque postexilique se fait sentir en particulier dans la substitution du nom de Satan (I Chron. **21** 1) à celui de Yahvé (II Sam. **24** 1). Faut-il peut-être également ramener à une cause analogue l'intervention du feu du ciel consumant l'holocauste (I Chron. **21** 26, II **7** 1 ; comp. II Sam. **24** 25, I Rois **8** 54) ?

Les modifications les plus fréquentes procèdent du désir qu'éprouve le Chroniste de faire jouer aux lévites un rôle important, ou, pour mieux dire, de sa ferme conviction que les lévites ont dû jouer ce rôle et l'ont certainement joué en fait. A cet égard, le récit du transfert de l'arche (II Sam. **6**, I Chron. **15**) est très significatif : dans Samuel il n'est parlé ni de prêtres ni de lévites, David est seul en scène, tandis que dans les Chroniques le rôle des ministres du culte est fortement souligné : Obed-Edom de Gath, un Philistin semble-t-il, devient un lévite. L'histoire de la dédicace du temple de Salomon (I Rois **8**, II Chron. **5-6**) fournit également au Chroniste une occasion de rectifier le récit des Rois à son point de vue, qui est celui de la législation sacerdotale. Ainsi, pour noter un détail caractéristique, dans I Rois **8** 3 ce sont les prêtres qui portent l'arche, dans II Chron. **5** 4 ce sont les lévites. Nous avons déjà fait ressortir précédem-

[1] Un autre exemple serait fourni par le nombre des crèches pour les chevaux de Salomon (I Rois **4** 26 : 40 000 ; II Chron. **9** 25 : 4000), si cette divergence ne paraissait simplement due aux copistes. Comp. d'ailleurs aussi I Rois **10** 26, II Chron. **1** 14.

Digitized by Google

ment combien cette préoccupation lévitique avait influencé la description de la conspiration contre Athalie (II Chron. **23**; comp. II Rois **11**). La façon dont les Chroniques racontent les circonstances dans lesquelles Ozias devint lépreux leur permet de célébrer le courage du grand prêtre Azaria et de ses compagnons (II Chron. **26** 16-21). En revanche les innovations dont le roi Achaz fut l'auteur, à l'égard du culte du temple et de l'aménagement du parvis (II Rois **16** 10-18), sont présentées différemment dans les Chroniques (II **28** 22-25) et même transformées du tout au tout, de façon à passer sous silence la connivence du prêtre Urie. Ces quelques exemples, auxquels on pourrait en ajouter d'autres encore, illustrent l'une des préoccupations dominantes du Chroniste, lequel, comme nous l'avons vu plus haut, a subi cette influence aussi au point de vue des adjonctions et des omissions que nous avons signalées.

§ **421**. Le patriotisme du Chroniste, son attachement à la royauté, son désir de sauvegarder le prestige de Juda se trahissent en plus d'un passage. Ainsi s'explique le fait que, se montrant plus acharné deutéronomiste que le livre des Rois lui-même, il fait supprimer les hauts-lieux par Asa et Josaphat (II Chron. **14** 2, 4, **17** 6). Il est vrai de dire qu'ailleurs (**15** 17, **20** 33) il ajoute, conformément aux données de I Rois **15** 14, **22** 44, que les hauts-lieux ne disparurent point sous ces deux règnes. Pour Joas, Amatsia, Ozias et Jotham, qui, d'après le témoignage exprès des Rois, ont maintenu les hauts-lieux, le Chroniste s'abstient de toute remarque à ce sujet, quoiqu'il impute à trois d'entre eux des méfaits plus graves que ne le font les Rois. Sur d'autres points encore nous constatons dans le livre des Chroniques l'influence exercée sur son auteur par ses sentiments nationaux et royalistes. La cession de territoire dont parlent I Rois **9** 11 et II Chron. **8** 2 est un intéressant exemple des corrections que le Chroniste a cru pouvoir et même devoir apporter à l'œuvre de ses devanciers.

Enfin il faut enregistrer le rôle qu'a joué dans l'esprit du Chroniste sa croyance stricte à la doctrine de la rémunération. Partant de la conviction que le juste est récompensé

Digitized by Google

tandis que le méchant est châtié, il en tire la conclusion qu'un roi coupable ne saurait être demeuré impuni, et que, si un bon roi a subi quelque revers, il doit se l'être attiré d'une façon ou d'une autre. Trois rois d'entre les meilleurs ont eu à supporter des infortunes : Asa a été frappé d'une maladie douloureuse et prolongée, Josaphat a vu sa flotte détruite, Ozias est devenu lépreux. Ces trois faits, que le livre des Rois se borne à mentionner sans prétendre en offrir l'explication, le Chroniste entreprend d'en indiquer la cause. Inversement, l'un des pires souverains de Juda, Manassé, est celui de tous dont le règne a été le plus long, et, malgré son endurcissement et sa mauvaise conduite persistante, le livre des Rois ne signale aucun malheur qui soit venu fondre sur lui. Le Chroniste nous le montre détrôné et captif. Mais, comme il était notoire que Manassé était mort à Jérusalem et y avait été enterré, il fallait admettre sa réintégration, et, pour la justifier, lui attribuer des sentiments d'humiliation et de repentance. Il y aurait de l'exagération à prétendre que dans tous les cas susmentionnés, et dans d'autres encore, le Chroniste ait purement et simplement inventé les faits qu'il rapporte. Il peut avoir, en compulsant diverses sources, trouvé des indications étrangères au livre des Rois. Mais il n'est guère possible de croire qu'il n'ait pas adopté et arrangé ses données de façon à les faire cadrer avec son point de vue systématique. Celui-ci du reste n'est pas absolument faux ; il renferme une part de vérité. Le bien et le mal sont loin d'être indifférents ; même ici-bas il y a une justice, il existe des sanctions. C'est ce que proclament avec raison, mais avec sobriété, certains écrivains bibliques, ceux en particulier qui représentent l'école deutéronomistique[1]. Ils professent un principe, mais ils ne le poussent pas à l'extrême. L'exagération dans ce domaine est particulièrement fâcheuse. Elle a pour conséquence de rétrécir et de déformer le jugement, et de faire apparaître l'histoire sous un jour inexact. Le livre de Job contient une éloquente protestation contre ce point de vue exclusif, et Jésus en a fait bonne justice.

[1] Comp. plus haut, I, p. 377-378.

Digitized by Google

La bonne foi du Chroniste n'est pas en cause. On peut légitimement inculper sa doctrine, son système, ses procédés. Mais son honnêteté demeure incontestable. On peut même dire qu'il est très scrupuleux à sa manière. Il lui eût été facile de passer sous silence, tout bonnement, les villes cédées à Hiram, la maladie d'Asa, la mésaventure navale de Josaphat, la lèpre d'Ozias. Il ne l'a pas fait. Il a recherché, à son point de vue, quel avait été le pourquoi de ces événements. Il a cédé à cette inclination, fréquente d'ailleurs chez les esprits très convaincus, qui consiste à préférer l'histoire telle qu'elle a dû se passer à l'histoire telle qu'elle s'est passée.

Au fond, et d'une façon très générale, il faut reconnaître que, selon la remarque très juste de Cornill[1], le Chroniste a fait la même découverte que, plus de deux mille ans après lui, Graf et ses adhérents ont refaite à leur tour, à savoir qu'il y avait des incompatibilités entre l'exposé de l'histoire d'Israël fourni par Samuel et les Rois et les données du Pentateuque, tel que nous le possédons et qu'il existait déjà au temps du Chroniste. De deux choses l'une : ou bien Samuel et les Rois sont conformes à la réalité dans leur manière de présenter l'histoire, et alors le Pentateuque, comprenant le Document sacerdotal, ne peut pas avoir été la base du mosaïsme et de la religion d'Israël; ou bien la législation du Pentateuque est mosaïque, et il en résulte que Samuel et les Rois renferment des données inexactes. Seule cette seconde conclusion était acceptable pour le Chroniste, car l'antiquité et l'authenticité de la Thora tout entière étaient naturellement incontestables à ses yeux, et il s'est résolu à rectifier la narration des livres historiques. Il a raconté l'histoire telle qu'elle aurait dû se dérouler si le Pentateuque dans sa totalité appartenait aux plus anciens âges de l'existence nationale d'Israël, et, en agissant ainsi, il a procédé avec une entière bonne foi.

§ **422**. Dans ces conditions, quelle peut être l'utilité du livre des Chroniques? D'après tout ce que nous avons exposé,

[1] *Einleitung*, 5e éd., p. 145.

Digitized by Google

sa crédibilité au point de vue historique est soumise aux plus graves restrictions. En revanche, ce livre présente à nos yeux un triple avantage.

1° Il nous initie à la connaissance d'une période fort mal connue de l'histoire juive, celle à laquelle il fut écrit. Il nous révèle, si je puis dire ainsi, l'état d'âme de son époque, les conceptions et les croyances dont se nourrissait la petite nation groupée à Jérusalem autour de son temple et de son sacerdoce. Nous apprenons ainsi à connaître les résultats obtenus, au bout de quelques générations, par la mise en vigueur du Document sacerdotal, les fruits de l'œuvre accomplie par Esdras. Sans doute, comme l'étude des Psaumes — pour ne citer que cet unique exemple, — nous a permis de le constater, l'âge postexilique et, pour préciser davantage, le siècle même du Chroniste ont produit encore d'autres œuvres, où le souffle religieux des temps prophétiques se fait encore sentir. Le Chroniste ne doit donc pas nous apparaître comme le représentant unique et exclusif de ses contemporains. Mais il est bon que, grâce à lui, nous n'ignorions pas quel était l'esprit régnant dans les sphères en quelque sorte officielles, dans le « clergé » dont il faisait partie. Pour l'intelligence des événements subséquents, survenus au IIe et au Ier siècles av. J.-C., la lutte des partis pharisien et sadducéen par exemple, et même pour la compréhension des faits, relatifs au judaïsme, décrits par le N. T., il est précieux d'avoir fait la connaissance du Chroniste.

2° Le livre des Chroniques a conservé un certain nombre de renseignements, généalogiques et statistiques surtout, qui paraissent provenir de sources plus anciennes, et qui ne sont point dépourvus de valeur. Il faut en user, cela va sans dire, avec prudence et avec méthode. A cette condition, on peut obtenir des résultats intéressants. Les généalogies des premiers chapitres renferment à cet égard des données qui ont un véritable prix.

3° Enfin l'œuvre du Chroniste, telle qu'elle est, avec ses tendances et ses préférences, ses omissions, ses adjonctions et ses modifications, fait ressortir et briller d'un vif éclat, par voie de comparaison, l'histoire telle qu'elle est racontée

Digitized by Google

dans les livres de Samuel et des Rois. A voir, par l'exemple du livre des Chroniques, ce que peut produire la partialité, même celle d'une âme sincère, on se prend à apprécier davantage les documents qui, sans parti pris, racontent objectivement aussi bien les fautes de leurs héros que leurs actions vertueuses et leurs exploits. Cette comparaison des livres de Samuel et des Rois avec celui des Chroniques permet de compléter, par analogie, l'étude de la question du Pentateuque. Samuel et les Rois nous représentent, pour la portion terminale de l'histoire antéexilique d'Israël, ce qu'était, pour la portion initiale, la Thora JED, après que l'action de l'école deutéronomistique se fut exercée sur les anciens récits populaires. Le livre des Chroniques, par contre, correspond au Pentateuque tel que nous le possédons, avec cette différence toutefois qu'Esdras — ou, si l'on préfère, l'auteur, ou encore les auteurs, de P, — est un esprit supérieur, tandis que le Chroniste n'est qu'un épigone.

§ **423**. Après avoir tenté de caractériser le livre des Chroniques au point de vue historique, il faut encore en dire quelques mots au point de vue littéraire.

Le vocabulaire qu'il emploie renferme un grand nombre d'expressions qui lui appartiennent en propre et qui, très fréquentes sous sa plume, ne se retrouvent nulle part ailleurs dans l'A. T., non pas même dans P. D'autres termes favoris du Chroniste sont employés occasionnellement dans les livres tardifs tels que l'Ecclésiaste, Daniel, Esther, quelques-uns déjà dans Ezéchiel. Sans entreprendre de donner ici une longue énumération, qu'on trouvera par exemple dans Driver, il est permis d'affirmer que la langue du Chroniste nous apparaît bien telle que nous la ferait attendre l'époque à laquelle il a vécu; mais cette considération de temps ne suffit pas à tout expliquer, il faut faire entrer en ligne de compte le milieu spécial, « ecclésiastique », auquel l'écrivain appartenait.

L'orthographe du livre des Chroniques, comparée avec celle des livres historiques antérieurs, dénote également une époque moins ancienne. L'emploi des *matres lectionis*, c'est-à-dire des consonnes quiescentes destinées à suppléer en

Digitized by Google

quelque mesure à l'absence de vocalisation, prend des proportions considérables. Malheureusement la comparaison des textes n'a pas toute la valeur qu'elle aurait si les copistes n'étaient pas intervenus avec leur tendance bien connue à uniformiser l'orthographe. Il faut en outre remarquer que, dans les passages parallèles à ceux de Samuel et des Rois, le Chroniste a fréquemment fait disparaître les archaïsmes, les expressions devenues obscures pour lui, les images ou les locutions proverbiales qu'il ne comprenait plus, et remplacé par des euphémismes certains termes un peu crus dont s'étaient servis les vieux documents. C'est ainsi qu'il a éliminé les noms des mois appartenant à l'ancienne nomenclature d'avant l'exil (I Rois **6** 1, 37, 38, **8** 2), pour laisser simplement subsister l'indication numérique (II Chron. **3** 2, **5** 3) et sans introduire les dénominations usitées de son temps. Il lui arrive aussi de dire Israël pour désigner Juda, ce que le livre des Rois ne fait pas, et pour cause : l'existence des deux royaumes appartenait pour le Chroniste à un passé déjà lointain, et pour lui Juda était l'héritier légitime de l'antique Israël. Dans une occasion, déjà signalée, le Chroniste a été induit en erreur par un terme qu'il ne comprenait plus et a transformé les « vaisseaux de Tarsis pour aller à Ophir » (I Rois **22** 49) en « vaisseaux pour aller à Tarsis » (II Chron. **20** 36).

Le texte du livre des Chroniques, à l'exception des généalogies où les erreurs abondent, nous est parvenu dans un état de meilleure conservation que les livres de Samuel et des Rois. Ceux-ci en effet ont été plus fréquemment copiés, et à chaque nouvelle copie quelques incorrections de plus se glissent dans le texte. Il résulte de cette observation que, dans certains cas, le livre des Chroniques peut avoir conservé la vraie leçon originale. Ce fait s'est même produit en dehors du domaine des copistes. Dans le livre de Samuel, l'un des fils de Saül porte le nom d'Ischboscheth et l'un de ses petits-fils celui de Mephiboscheth ; ce sont là des altérations volontaires ayant pour but de remplacer le nom de Baal par un terme ignominieux (*boscheth* = la honte). Le Chroniste, vivant à une époque où la polémique contre les faux dieux cananéens avait perdu son actualité, a conservé,

Digitized by Google

dans la généalogie de la famille de Saül, les véritables noms Ischbaal et Meribbaal (I **8** 33-34, **9** 39-40). De même, pour un fils de David que II Sam. **5** 16 (suivi sur ce point par I Chron. **3** 8) appelle Elyada, le Chroniste a conservé ailleurs le véritable nom, Baalyada (I **14** 7). Comp. plus haut, I, p. 326, n. 1, 329, n. 1 et II, p. 334, n. 1.

II. Le livre d'Esdras-Néhémie.

§ **424**. L'unité première des deux livres dits d'Esdras et de Néhémie a été affirmée plus haut. Elle ressort du fait déjà signalé (II, p. 306, n. 1) que les notes massorétiques sur l'ensemble des deux livres sont rassemblées à la fin du second. Même dans la version des Septante, la séparation semble n'avoir pas existé dès l'abord. Origène, qui le premier distingue les deux livres, ne dissimule pas que, dans la Bible hébraïque, ils n'en forment qu'un. La division en deux a probablement pris naissance à Alexandrie, et s'est propagée de là dans les églises d'Orient et d'Occident. Jérôme le constate expressément. Il nous apprend en outre que de son temps les deux livres portaient le nom d'Esdras; mais lui-même connaît déjà l'autre désignation du second livre et l'appelle occasionnellement livre de Néhémie. La dénomination officiellement consacrée dans le décret du concile de Trente est « le premier livre d'Esdras et le second livre d'Esdras, dit aussi livre de Néhémie ». Comme pour les autres livres bibliques partagés en deux dans l'Eglise chrétienne, la division a pénétré dans le texte hébreu imprimé à partir de la Bible de Bomberg de 1525.

La raison déterminante qui a fait de Samuel, des Rois et des Chroniques autant d'ouvrages en deux volumes paraît avoir été leur dimension trop considérable. Le même motif n'existe pas pour Esdras et Néhémie qui, même additionnés, ne dépassent pas l'étendue de l'une ou de l'autre moitié des livres susmentionnés. Dans leur cas le partage s'explique sans doute par une autre considération : il y a, en tête de ce qui est actuellement le livre de Néhémie, une suscription

Digitized by Google

(« Paroles de Néhémie, fils de Hacalia »), qui se rapporte, en fait, seulement aux sept chapitres suivants, mais qui a été prise pour un titre général applicable au livre dans son entier. Il va sans dire que nous traiterons ici Esdras et Néhémie comme formant un ouvrage unique.

Avant d'en faire l'analyse il importe de présenter les quatre observations suivantes :

1° L'auteur d'Esdras-Néhémie n'est autre que le Chroniste. Les caractères distinctifs de cet écrivain reparaissent ici, non moins nettement marqués que dans les Chroniques. Le style et le vocabulaire sont les mêmes ; la tendance générale de l'esprit et la prédilection pour certains sujets particuliers se retrouvent telles quelles. La généalogie de la lignée aaronite (Néh. **12** 10-11) est menée jusqu'à Jaddua, dont le pontificat a duré de 351 à 331 et qui est connu par les récits de Josèphe comme contemporain d'Alexandre-le-Grand. Le passage Néh. **12** 22, qui répète la série des grands prêtres, parle du règne de « Darius le Perse », lequel ne peut être que Darius III Codoman (336-330). On est conduit ainsi, pour l'époque de la composition de l'ouvrage, jusqu'à une date analogue à celle que l'étude du livre des Chroniques nous a fait admettre. Enfin un lien étroit rattache le commencement d'Esdras à la fin des Chroniques : la même phrase sert d'exorde à l'un et de conclusion à l'autre. L'identité d'auteur pour les Chroniques d'une part et pour Esdras-Néhémie d'autre part peut être tenue pour certaine.

2° Dans ces conditions Esdras et Néhémie ne peuvent être considérés comme les auteurs, mais seulement comme les héros des livres qui portent leurs noms. Les efforts tentés, naguère encore, pour faire d'Esdras l'auteur des Chroniques et du livre d'Esdras, et pour attribuer à Néhémie lui-même la composition du livre qui tire de lui son appellation courante, peuvent être considérés comme infructueux ; tel qui professait cette opinion il y a une vingtaine d'années l'a désavouée depuis lors. Il n'est toutefois pas démontré qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, lorsqu'on donna les noms d'Esdras et de Néhémie aux deux livres qui nous occupent, on n'ait pas prétendu désigner en leurs personnes les

Digitized by Google

auteurs de ces écrits. Et le judaïsme lui-même, qui n'a rien à voir dans l'appellation du livre de Néhémie, mais qui a donné à l'ensemble de l'ouvrage le nom d'Esdras, peut fort bien avoir vu en celui-ci non pas le héros seulement, mais l'écrivain. Cette opinion ne saurait être maintenue; mais il faut reconnaître qu'elle renferme une part de vérité.

En effet, si Esdras et Néhémie n'ont pas rédigé les livres que la tradition leur impute, il y a du moins, dans ces pages, des matériaux directement sortis de leur plume, à savoir des extraits de leurs Mémoires personnels. Ceux-ci sont aisés à discerner : ils sont écrits à la première personne du singulier et le pronom *je* désigne tantôt Esdras, tantôt Néhémie. L'analyse signalera les morceaux qui contiennent ainsi les *ipsissima verba* de ces deux hommes remarquables, qu'on peut appeler les réformateurs du ve siècle.

A côté des emprunts faits directement aux Mémoires en question et reproduisant textuellement leur contenu, il est extrêmement vraisemblable et même à peu près certain que nous avons aussi, dans d'autres parties de l'ouvrage que nous étudions, des extraits puisés aux mêmes sources, mais abrégés et transposés de la première personne à la troisième. Il est permis de regretter que cette opération ait eu lieu et que le texte intégral des Mémoires ne nous ait pas été conservé dans sa teneur primitive. Encore faut-il se féliciter de ce qu'une partie de ces importants documents est parvenue jusqu'à nous. La main qui, sur certains points, a condensé ou arrangé les extraits des Mémoires n'est pas nécessairement celle du Chroniste lui-même; celui-ci peut très bien avoir trouvé déjà la besogne toute faite par quelque écrivain plus ancien. Certains indices pourraient faire présumer qu'il en a été effectivement ainsi ; l'auteur du travail en question l'aurait exécuté un demi-siècle environ après l'époque de Néhémie et d'Esdras.

3° Les Mémoires d'Esdras et de Néhémie ne sont pas la seule source que le Chroniste ait utilisée. On rencontre dans son œuvre quelques pages empruntées à un document fort intéressant et qui présente la particularité d'être écrit en araméen. Ce morceau, qu'on appelle la « Source araméenne »

Digitized by Google

du livre d'Esdras, s'étend de **4** 7-**6** 18. La langue araméenne se retrouve encore un peu plus loin (**7** 11-28) dans un extrait des Mémoires d'Esdras. Le livre d'Esdras et celui de Daniel sont donc les deux seuls ouvrages bibliques qui soient bilingues. L'emploi de deux langues différentes ne soulève pas ici un problème aussi difficile à résoudre que dans Daniel. On peut même trouver assez naturel qu'écrivant à une époque où l'araméen rivalisait avec l'hébreu et tendait à le supplanter, le Chroniste ait inséré telles quelles les citations que lui fournissaient ses sources, quel que fût leur idiome. Mais nous aurons l'occasion de voir que le passage d'une langue à l'autre ne laisse pas de susciter certaines difficultés dans la structure du livre d'Esdras : les changements de langue ne coïncident pas avec les changements de sujet traité.

4° Quelques critiques modernes n'admettent pas qu'en dehors des Mémoires et de la Source araméenne, le Chroniste ait possédé d'autres documents. A les en croire, tout ce qui ne procéderait pas de là ne serait dû qu'à l'imagination de l'écrivain ou à des propos sans portée ayant cours dans le cercle des prêtres et des lévites. Cette hypothèse nous paraît devoir être écartée. L'imagination du Chroniste et de ses confrères n'est pas aussi inventive qu'on voudrait nous le faire admettre ici, alors qu'en mainte autre occasion, dans le livre des Chroniques, on peut constater le contraire. Il nous semble fort probable que le Chroniste a pu se servir, pour la partie postexilique de son ouvrage, de matériaux semblables à ceux que les archives du sacerdoce lui ont fournis pour les temps antérieurs. Il est à coup sûr permis de supposer que les tableaux généalogiques et statistiques, incorporés en abondance dans son livre et relatifs à l'époque de la restauration, se sont trouvés entre ses mains par le fait de sa qualité de lévite. Il importe à ce point de vue de relever la mention qu'il fait (Néh. **12** 23) d'un « livre des Chroniques », dans lequel « les fils de Lévi, chefs de familles, furent inscrits jusqu'au temps de Jochanan, fils d'Eliaschib ».

§ **425**. Une erreur très répandue consiste à croire que les livres d'Esdras et de Néhémie rapportent exclusivement l'histoire des événements contemporains des deux hommes par

Digitized by Google

des noms desquels on les désigne. Ils racontent bien cette histoire, mais ils la font précéder d'une autre, celle des faits qui se sont passés, encore au VIe siècle, sous les règnes de Cyrus et de Darius Ier, près d'une centaine d'années avant qu'Esdras et Néhémie entrassent en scène.

L'erreur à laquelle il vient d'être fait allusion en entraîne une autre: on est souvent porté à croire qu'Esdras et Néhémie ont surgi immédiatement après la prise de Babylone par les Perses, et à avancer ainsi d'un siècle ou peu s'en faut l'époque de leur activité.

Pour éviter ces conceptions erronées, il faut clairement établir que les livres d'Esdras et de Néhémie contiennent deux parties distinctes. La première (Esdr. **1-6**) traite des années 538-516 av. J.-C., et décrit, en fait d'événements marquants, l'édit de Cyrus et la reconstruction du temple. La seconde (Esdr. **7**-Néh. **13**) est consacrée à une période postérieure, 458-432, qui est celle d'Esdras et de Néhémie; les faits principaux en sont le retour d'Esdras à Jérusalem, l'arrivée de Néhémie comme gouverneur, le relèvement des murailles de la ville et la promulgation de la loi.

Cet aperçu montre suffisamment que, si l'on tenait à partager en deux le livre primitif, il eût été plus normal et plus avantageux d'effectuer la séparation entre Esdr. **6** et Esdr. **7**. On aurait obtenu ainsi deux livres, parfaitement distincts à tous égards [1], relatifs l'un au VIe siècle, l'autre au Ve.

Il est non moins évident qu'on ne saurait définir les livres d'Esdras et de Néhémie comme un écrit racontant l'histoire des Juifs de 538 à 432. Il est vrai que ces deux dates marquent le commencement et la fin de la narration; mais il ne faut pas perdre de vue qu'entre 516 (Esdr. **6**) et 458 (Esdr. **7**), il y a un saut de plus d'un demi-siècle. On verra d'ailleurs que même à l'intérieur des deux périodes traitées par

[1] Il est bien permis de déplorer que Segond, après avoir introduit de grandes divisions, parfaitement justifiées, dans le texte des livres historiques (voir par exemple I Sam. **13**, I Rois **12**, II Rois **18**, I Chron. **10**, II Chron. **10**), et avoir ainsi assuré à sa version une supériorité réelle, ait commis l'inconcevable oubli de ne marquer en aucune façon la division capitale entre Esdr. **6** et Esdr. **7**.

Digitized by Google

le livre, le récit omet totalement certains intervalles de plusieurs années. On peut donc conclure qu'au point de vue de l'enchaînement historique, le livre dit d'Esdras-Néhémie présente un caractère essentiellement fragmentaire.

Première partie : Esdras 1-6.

§ **426.** Le ch. **1** débute par les mêmes mots qui, nous l'avons vu, forment la fin du livre des Chroniques. Il s'agit de l'édit promulgué par Cyrus en 538, dans la première année de son règne comme roi de Babylone et, par conséquent, comme souverain de la petite et lointaine province de Juda. Le but de l'édit est la reconstruction du temple de Jérusalem. Il n'y a pas lieu de douter que Cyrus ait en effet décrété cette mesure. Le passage Esdr. **6** 1-5 en fournit la preuve et l'attitude adoptée par Cyrus en cette occurrence cadre parfaitement avec les renseignements les plus sûrs que nous possédons par ailleurs sur la politique de cet habile monarque. Toutefois les garanties que nous avons touchant l'historicité de l'édit de Cyrus ne s'étendent pas à l'authenticité du texte même du document conservé dans Esdr. **1** 2-4. On lui a reproché d'être rédigé dans un langage trop juif pour pouvoir être sorti des bureaux de la chancellerie royale. Il est de fait qu'en particulier l'emploi de l'expression « quiconque demeure de reste » (v. 4) appartient à la terminologie spécifique des écrivains bibliques. D'autre part, certaines phrases, telles que « c'est le Dieu qui est à Jérusalem » (v. 3; comp. v. 4), sembleraient dénoter une origine étrangère au judaïsme, et il ne faut pas oublier que, dans l'hypothèse de l'authenticité, nous n'avons en tout cas affaire qu'à une traduction. Surtout il ne faut pas arguer du ton pieux de l'édit pour contester que Cyrus puisse l'avoir formulé de la sorte. Les inscriptions de ce roi, récemment découvertes, prouvent à quel point il a su s'accommoder aux croyances religieuses de ses sujets. Le caractère tout différent de l'arrêté royal rapporté dans Esdr. **6** 3-5 s'explique aisément par la différence de destination des deux documents[1].

[1] Les rois de l'antiquité ne sont pas les seuls orateurs qui aient su s'expri-

Digitized by Google

La suite du ch. 1 (5-11) raconte le retour à Jérusalem d'un bon nombre de déportés remportant les vases sacrés du temple. Leur chef est Scheschbatsar, prince de Juda, qu'on a fréquemment voulu identifier avec Zorobabel, mais qui doit plutôt être considéré comme un personnage distinct, peut-être le même que Schénatsar (I Chron. 3 18), oncle de Zorobabel.

Le long ch. 2 donne la liste détaillée des déportés rentrés à Jérusalem; leur nombre est évalué à 42360, plus 7337 esclaves. La même liste se retrouve dans Néh. 7 6-73a avec quelques variantes soit dans les noms, soit dans les chiffres, lesquelles ne peuvent être toutes imputées aux copistes. Ce catalogue est à sa place chronologique dans Esdr. 2. D'autre part Néhémie l'avait inséré dans ses Mémoires et nous l'a conservé muni d'un préambule (7 5b) : « Je trouvai un registre généalogique de ceux qui étaient montés les premiers et j'y vis écrit ce qui suit ». Grâce sans doute à la présence de ces quelques mots préliminaires, la liste a été maintenue dans Néh. 7 par le Chroniste. Celui-ci la fait suivre dans Néh. 8 d'un récit qui n'est point emprunté aux Mémoires de Néhémie, mais bien plutôt, comme nous le verrons, extrait des Mémoires d'Esdras. La transition entre la liste (finissant à 7 73a) et le récit (commençant à 8 1b) est formée par deux phrases (7 73b-8 1a) qui constituent le début nécessaire du récit et qui, chose surprenante, se trouvent aussi en tête d'Esdras 3 (v. 1). Cette circonstance force à admettre 1° qu'Esdr. 2 1-3 1 a été pris dans Néh. 7 6-8 1a; 2° que l'auteur de cet emprunt ne peut être le Chroniste, mais bien un personnage postérieur, ayant déjà devant lui le livre de Néhémie tel que le Chroniste l'avait composé. L'origine des divergences entre Esdr. 2 et Néh. 7, pour autant qu'elles ne dérivent pas simplement des copistes, demeure inexpliquée.

Le ch. 3 (à partir du v. 2 qui faisait originairement suite

mer de deux façons différentes au point de vue religieux suivant leurs auditeurs. J'ai eu sous les yeux le texte, imprimé en deux colonnes, d'un discours prononcé, dans je ne sais quelle solennité, par un sous-préfet français en Algérie. Le texte arabe équivalait exactement au texte français, à une exception près : le premier parlait d'Allah, le second ne parlait que de la République.

Digitized by Google

à **1** 11) rapporte comment le prêtre Josué et Zorobabel (il n'est plus question de Scheschbatsar) relevèrent l'autel des holocaustes, réorganisèrent le culte et célébrèrent la fête des huttes (537). Puis viennent quelques détails concernant les mesures prises pour reconstruire le temple et la cérémonie qui marqua (printemps 536) le début des travaux. Plusieurs critiques ont récemment contesté l'historicité de ces dernières données; d'après eux, rien n'aurait été fait pour rebâtir le temple avant l'avènement de Darius Ier (522), et le livre d'Aggée, ajoutent-ils, en fournirait la preuve. Cette assertion nous paraît exagérée; les expressions employées par Esdr. **5-6** et par Aggée n'excluent pas la possibilité d'une première et timide tentative esquissée en 536.

§ **427**. Les premiers versets du ch. **4** (1-5) rapportent une demande faite aux Juifs par les habitants de l'ancien royaume de Samarie, désireux de participer à la construction du temple. Leur requête ayant été repoussée, ils réussissent par divers moyens à faire avorter l'entreprise jusqu'au règne de Darius. Cette dernière donnée se trouvera répétée au v. 24, et les ch. **5-6** raconteront comment, sous Darius, le temple fut enfin rebâti. Mais auparavant, dans l'intervalle entre **4** 5 et **4** 24, nous lisons des détails concernant deux règnes postérieurs à celui de Darius, ceux de ses successeurs immédiats Xerxès (Assuérus, v. 6) et Artaxerxès (7-23). Ce passage provient donc manifestement d'une intercalation, puisqu'il rompt le fil de la narration; de plus il constitue un anachronisme, puisqu'il fait passer des faits plus récents avant d'autres plus anciens. L'hypothèse d'après laquelle les noms de Xerxès et d'Artaxerxès désigneraient intentionnellement, dans la pensée de l'écrivain, non pas les deux successeurs bien connus de Darius Ier, mais ses prédécesseurs, Cambyse et Smerdis le Mage, est entièrement abandonnée; en revanche, on ne saurait nier la possibilité d'un quiproquo commis soit par le Chroniste, soit déjà par l'auteur de la Source araméenne.

Indépendamment de la difficulté chronologique soulevée par ce passage, il en est encore une autre relative au sujet traité. La brève information relative au règne de Xerxès est, il est vrai, conçue en termes vagues. Mais pour l'époque

Digitized by Google

d'Artaxerxès il en est autrement. Nous trouvons la mention de deux lettres, écrites au roi par plusieurs fonctionnaires perses; la première est seulement signalée en quelques mots; la seconde, intégralement[1] reproduite, dénonce les Juifs qui relèvent les murailles de leur ville. Puis vient, également in extenso, la réponse d'Artaxerxès, ordonnant la cessation immédiate des travaux. Il s'agit donc des murs de Jérusalem, et non pas de la construction du temple, qui est uniquement en cause dans les pages qui précèdent et qui suivent, aussi bien dans **3** 8-**4** 5 que dans **5-6**.

Enfin, troisième difficulté, cette question déjà si embarrassante se complique d'un changement de langue, et celui-ci ne coïncide pas avec le changement de sujet. En effet, le v. 6, relatif à Xerxès, est encore en hébreu; mais le morceau concernant le règne d'Artaxerxès, 7-23, est en araméen, et la suite, **4** 24-**6** 18, l'est également.

Il va de soi qu'en présence d'un problème aussi enchevêtré, un grand nombre de solutions ont été proposées. Sans prétendre supprimer tous les obstacles, voici celle à laquelle nous nous rangeons. Les faits rapportés dans **4** 6-23 concernent le relèvement des murailles de la ville et se placent sous Xerxès (485-465) et Artaxerxès Ier (465-425). Par suite d'un malentendu, l'auteur de la Source araméenne a cru qu'ils étaient relatifs aux travaux de construction du temple, et, ignorant probablement les noms des deux rois qui séparent Cyrus de Darius Ier, il a disposé ses matériaux dans l'ordre où le Chroniste les a retrouvés et reproduits. D'après un autre système, l'erreur aurait été commise non pas par l'auteur de la Source araméenne, mais par le Chroniste; cette explication nous paraît moins satisfaisante parce qu'elle ne rend pas suffisamment compte de la coexistence des v. 5b et 24, tandis que, dans notre hypothèse préférée, nous pouvons assigner l'un (5b) au Chroniste, et l'autre (24) à la Source araméenne. Cela dit, il reste encore à élucider pourquoi le v. 6 est en hébreu, alors qu'il est, par son contenu,

[1] Le « grand et illustre Osnappar » (10) n'est autre que le roi d'Assyrie Assurbanipal (668-626), dont le nom s'est déformé en passant de l'assyrien au perse et du perse à l'araméen.

Digitized by Google

partie intégrante du document araméen. On ne peut guère en rendre raison que par la supposition suivante. Le Chroniste, sur le point d'insérer dans son œuvre des textes empruntés à la Source araméenne, aurait pris la résolution de les traduire en hébreu. Mais, après quelques lignes, il se serait découragé, et aurait conservé dès lors le document araméen tel quel. Nous ne nous faisons pas d'illusion sur la valeur des solutions que nous venons d'indiquer. Elles demeurent discutables et ne nous satisfont qu'imparfaitement. Leur insuffisance n'empêche pas que le problème existe et qu'il faille, coûte que coûte, se résigner à constater ici un anachronisme évident.

Avec le ch. **5**, ou plutôt déjà avec **4** 24, nous sommes transportés à la deuxième année de Darius Ier (520). Le récit, qui provient de la Source araméenne, met en scène les prophètes Aggée et Zacharie, à la voix desquels Zorobabel et le prêtre Josué « commencèrent à bâtir » le temple. Une enquête du roi Darius, provoquée par une lettre du gouverneur de Syrie (7-17), amène la découverte à Achmétha (Ecbatane) d'un extrait de registre confirmant l'édit de Cyrus et attestant le bon droit des Juifs (**6** 1-5). Un rescrit royal adressé au gouverneur (6-12) règle en conséquence la question des travaux du temple et du paiement des frais. L'authenticité des trois pièces officielles insérées dans les ch. **5** et **6**, après avoir été très fortement attaquée, est plus aisément admise aujourd'hui; il est pourtant probable qu'elles ont subi quelques retouches.

L'achèvement du temple (515) et sa dédicace solennelle sont racontés — encore en araméen — dans **6** 13-18. Le langage de cette péricope, surtout des v. 16-18, est tellement semblable aux expressions habituelles du Chroniste qu'on se demande si ce dernier n'a pas mis du sien dans ce passage. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de supposer qu'il fût incapable d'écrire en araméen. La mention d'Artaxerxès au v. 14 ne peut être qu'une glose, chronologiquement insoutenable, et de plus tout à fait absurde en regard de **4** 7-23. Le renvoi au « livre de Moïse » (18) n'est pas moins immotivé, les classes des prêtres et les divisions des lévites n'étant pas dé-

Digitized by Google

finies dans le Pentateuque, mais seulement dans le livre des Chroniques (I **23-26**).

La dernière péricope du chapitre (19-22) est certainement une adjonction du Chroniste, décrivant la célébration de la Pâque et de la fête des pains sans levain. Elle est écrite en hébreu, ce qui ne laisse pas de surprendre. Pourquoi le Chroniste change-t-il de langue en passant des v. 16-18 aux v. 19-22? La désignation du roi de Perse (v. 22) comme « roi d'Assyrie » est des plus étranges.

Seconde partie: Esdras 7-Néhémie 13.

§ **428**. Les faits rapportés à la fin du ch. **6** appartiennent à la 6me année de Darius Ier (516-515). Le début du ch. **7** nous transporte dans la 7me année d'Artaxerxès Ier Longue-Main (458). La narration demeure donc muette sur une période de plus de cinquante ans. Rappelons toutefois que dans cet intervalle viennent se placer les incidents qui figurent dans **4** 6-23.

Ce n'est pas notre tâche, dans un ouvrage destiné à étudier les livres de l'A. T. au point de vue littéraire, d'entrer dans la discussion des problèmes historiques proprement dits. Aussi ne discuterons-nous pas cette question, très controversée de nos jours: A quel moment Esdras et Néhémie sont-ils venus à Jérusalem et lequel des deux a précédé l'autre? Cependant, il est nécessaire d'indiquer en quelques mots la nature de ce débat: la structure même du livre sera mieux comprise grâce à ces éclaircissements.

Le texte indique comme date de l'arrivée d'Esdras à Jérusalem la 7me année d'Artaxerxès (**7** 7-9). Néhémie y vint à son tour dans la 20me année d'Artaxerxès (Néh. **1** 1, **2** 1, 11). Il y revint dans la 32me année d'Artaxerxès (**13** 6). Pendant longtemps, on n'a pas mis en doute que les événements ne se fussent passés dans l'ordre suivi par le livre d'Esdras-Néhémie. Mais récemment on s'est demandé si l'Artaxerxès d'Esdr. **7** était bien le même que celui de Néh. **1**, **2**, **13**. Il ne faut pas oublier qu'outre Artaxerxès Ier Longue-Main (465-425) le trône de Perse a été occupé par Artaxerxès II

Digitized by Google

Mnémon (405-359). Les sources ne faisant pas de différence entre des souverains portant le même nom, le Chroniste pourrait avoir cru qu'il s'agissait du même Artaxerxès, tandis qu'en réalité il eût fallu en distinguer deux, et celui d'Esdr. **7** 7-9 serait Artaxerxès II. Dans cette hypothèse Esdras ne serait arrivé à Jérusalem qu'en 398 av. J.-C., et les portions du livre (Esdr. **7-10**, Néh. **8-10**) qui décrivent son activité devraient être reportées bien après celles qui concernent Néhémie (Néh. **1-7**, **12** 27-**13**). Nous n'avons pas à reproduire ici les arguments allégués en faveur de ce système, non plus que les objections très sérieuses qu'on peut lui opposer. D'après d'autres auteurs, l'Artaxerxès d'Esdras serait bien le même que celui de Néhémie, mais l'arrivée d'Esdras à Jérusalem n'en serait pas moins postérieure à la première venue de Néhémie. Il faudrait, dans ce cas, lire, dans Esdr. **7** 7-9, au lieu de la 7me année, la 27me ou peut-être même la 37me. Ainsi, les faits racontés dans Esdr. **7-10** et Néh. **8-10** s'interposeraient entre la première venue de Néhémie (444) et la seconde (432), ou seraient même relégués après cette dernière date.

Sans nous prononcer sur la valeur de ces diverses solutions d'un problème historique embarrassant, nous pouvons en inférer, au point de vue spécial qui nous occupe, qu'il y a lieu de diviser en quatre l'ensemble des 17 chapitres qui font actuellement l'objet de notre étude. La première subdivision (Esdr. **7-10**) raconte comment Esdras vint à Jérusalem et quelles réformes il y entreprit. La seconde (Néh. **1-7**) rapporte la venue de Néhémie à Jérusalem et la reconstruction des murailles de la ville. La troisième (**8-10**) expose la promulgation de la loi. Enfin la quatrième contient, outre deux documents statistiques (**11**, **12** 1-26) des détails complémentaires sur l'activité de Néhémie (**12** 27-**13**).

1re subdivision : Esdras 7-10.

§ **429**. La plus grande partie de cette subdivision est directement empruntée aux Mémoires d'Esdras (**7** 27-**9** 16); celui-ci y parle à la première personne. On peut à coup sûr assigner la même origine au document officiel, en araméen (**7** 12-26),

Digitized by Google

qui contient la lettre du roi Artaxerxès à Esdras. Enfin il est vraisemblable que d'une part le commencement du ch. 7, d'autre part le ch. 10, passages dans lesquels il est parlé d'Esdras à la troisième personne, sont des extraits ou des résumés de ces mêmes Mémoires, rédigés par le Chroniste ou par quelque écrivain intermédiaire.

La péricope 7 1-10 est destinée à faire connaître la personnalité d'Esdras, qui est vanté comme scribe et docteur de la loi (6, 10), et rattaché à Aaron par une généalogie très incomplète (1-5; comp. I Chron. 6 3-14)[1]. Ce préambule résume brièvement les faits qui vont être décrits plus en détail d'après les Mémoires.

La lettre d'Artaxerxès (12-26) est précédée d'un verset d'introduction (11) qui est en araméen comme la lettre elle-même. Pour cette dernière, cela s'explique aisément; pour le v. 11, c'est beaucoup moins compréhensible. L'authenticité de la lettre royale a été mise en doute à cause de la terminologie judaïque qu'elle emploie; mais elle peut être défendue si l'on admet que le rescrit royal n'a fait que reproduire les termes soigneusement minutés d'une pétition rédigée et déposée par Esdras lui-même.

Les v. 27-28, par lesquels s'ouvre la citation textuelle empruntée aux Mémoires d'Esdras et dans lesquels celui-ci célèbre la protection divine dont il est l'objet, sont en araméen. Ils viennent ainsi s'ajouter à la liste déjà longue des passages où l'emploi de l'une des langues plutôt que de l'autre semble défier toute tentative d'explication. Cette liste d'ailleurs prend fin avec ce chapitre, car dans la suite du livre d'Esdras, et dans celui de Néhémie, il n'y a plus d'araméen.

Le ch. 8 énumère les noms des prêtres qui se joignirent à Esdras et de ses autres compagnons, ainsi que les objets de valeur emportés à Jérusalem. Après une station au bord du fleuve d'Ahava, en Babylonie, et la célébration d'un jeûne, la caravane effectue le voyage en quatre mois environ, dépose ses offrandes dans le temple et offre des sacrifices.

[1] Seraja, dont Esdras aurait été le fils, n'est autre que le grand prêtre mis à mort en 586, ce qui prouve suffisamment l'absence de plusieurs chaînons. Il est aisé de constater d'autres lacunes dans la même généalogie.

Digitized by Google

A peine arrivé, Esdras est mis au courant d'un fait qui l'afflige (**9** 1-5) et lui arrache une prière d'humiliation (6-16)[1] : il s'agit des nombreux mariages contractés par des Juifs avec des païennes. Le ch. **10** décrit, mais non plus dans les termes mêmes des Mémoires, les mesures rigoureuses adoptées à l'instigation d'Esdras pour renvoyer les femmes étrangères. La fin du chapitre (18-44) énumère les noms de tous les prêtres, lévites, chantres, portiers et autres Israélites que leurs mariages exposaient à la répression. Toutefois le dénouement donné à cette affaire n'est pas formulé en termes précis. L'extrait des Mémoires d'Esdras s'arrête brusquement et les renseignements ultérieurs font défaut. Esdras disparaît momentanément de la scène.

2me subdivision : Néhémie 1-7.

§ **430**. Dès le début du ch. **1**, et jusqu'au terme de cette subdivision, nous avons affaire aux Mémoires de Néhémie. Celui-ci pourrait avoir écrit lui-même la suscription initiale : « Paroles de Néhémie, fils de Hacalia »[2]; mais elle peut aussi être due à l'écrivain qui a fait les extraits des Mémoires, ou encore au Chroniste en personne.

Néhémie rapporte l'arrivée à Suse de son frère Hanani, l'affliction que lui causèrent les mauvaises nouvelles venues de Jérusalem et la prière qu'il adressa à Dieu[3] (ch. **1**). Puis il raconte comment il profita de sa qualité d'échanson royal pour obtenir d'Artaxerxès l'autorisation de se rendre à Jérusalem avec des pouvoirs étendus (**2** 1-8). Son voyage, son arrivée, sa tournée nocturne le long des murailles en ruines,

[1] Les v. 10-12 renferment une citation des commandements de Dieu, prescrits par l'entremise de ses serviteurs les prophètes, citation qui n'est point textuelle et qui paraît réunir des éléments empruntés à Lév. **18** 24-25, 27. Deut. **7** 1-3, **23** 6, **11** 8. Le plus frappant, c'est qu'il est parlé des prophètes et non pas de Moïse, et que tout ce passage provient des Mémoires d'Esdras.

[2] Le mot hébreu qu'on traduit ici par « paroles » est le même qu'on rend ailleurs, avec tout autant de raison, par « actes » (I Rois **11** 41), ou encore par « actions » (II Chron. **9** 29). Comp. plus haut, II, p. 314, n. 1.

[3] Les v. 8-9 semblent supposer une citation du Pentateuque. Celle-ci n'est pourtant point textuelle; le passage le plus analogue est Deut. **30** 1-5.

Digitized by Google

enfin la résolution prise à son appel par la population tout entière de relever les murs, tel est le sujet de la péricope suivante (9-18). Le chapitre se termine par la mention (19-20; comp. 10) des ennemis des Juifs, Sanballat, etc., et de leur attitude à l'égard de Néhémie.

Le ch. **3**, très important au point de vue de la topographie de Jérusalem, décrit la répartition du travail de reconstruction.

L'hostilité déclarée de Sanballat et les mesures prises par Néhémie pour assurer la sécurité des travailleurs sont exposées au ch. **4**. D'autres difficultés, surgissant à l'intérieur et résultant des rapports tendus entre créanciers et débiteurs, sont aplanies par Néhémie (ch. **5**)[1].

Le ch. **6** enregistre encore d'autres tentatives de Sanballat contre la personne même de Néhémie[2] (1-14), et signale les rapports entretenus par plusieurs Juifs notables avec Tobija, le principal des aides de Sanballat (17-19). Entre deux, le récit consigne brièvement l'achèvement des travaux (15-16). Il est extraordinaire que cet événement ne soit pas décrit d'une façon plus circonstanciée; il est curieux aussi de ne pas voir le compte rendu de la cérémonie de dédicace figurer ici, et de le rencontrer plus loin (**12** 27-43). Au lieu de cela, les Mémoires de Néhémie se poursuivent au ch. **7** par la mention des mesures prises pour la fermeture quotidienne des portes de Jérusalem (1-4). Puis (5) Néhémie communique la décision qu'il a prise de procéder à un dénombrement et la trouvaille qu'il a faite du registre des déportés revenus à Jérusalem (en 537) avec Zorobabel et Josué. Il s'agit de la même liste que nous avons déjà rencontrée dans Esdr. **2**. Elle paraît, comme il a été dit plus haut, avoir fait partie originairement des Mémoires de Néhémie, ce qui explique pourquoi elle se trouve ici, en dehors de sa place chronolo-

[1] Le v. 14 de ce ch. **5** nous apprend incidemment que Néhémie a été investi des fonctions de gouverneur pendant 12 ans (444-432).

[2] Le nom d'un des acolytes de Sanballat est écrit tantôt sous sa forme hébraïque Guéschem (**2** 19, **6** 1, 2), tantôt sous sa forme arabe Gaschmu (**6** 6); nos traductions devraient, si elles ne veulent pas uniformiser, du moins indiquer par une note qu'il s'agit du même personnage.

Digitized by Google

gique. Celui qui l'a introduite dans le livre d'Esdras n'est pas le Chroniste, car ce dernier ne l'aurait certainement pas fait suivre dans Esdr. **3** 1 d'un verset (= Néh. **7** 73b-**8** 1a) tout à fait étranger aux Mémoires de Néhémie et qui forme le début de la troisième subdivision.

3me subdivision : Néhémie 8-10.

§ **431**. A proprement parler cette subdivision commence avec **7** 73b ; mais, pour simplifier, nous considérerons ce demi-verset comme faisant partie du ch. **8**.

Les trois chapitres que nous allons étudier parlent d'Esdras et de Néhémie à la troisième personne. Ils ne sont donc empruntés tels quels aux Mémoires ni de l'un, ni de l'autre. D'autre part, ils portent à un si haut degré le cachet du témoin oculaire qu'on est tout naturellement amené à les supposer extraits des Mémoires. Reste à savoir s'il faut en assigner l'origine première à Néhémie ou à Esdras. Or un examen attentif de la terminologie et de la pensée conduit à les attribuer à Esdras. Il faut donc classer ces trois chapitres avec Esdr. **7** 1-10 et **10**, et, ici surtout, regretter que l'auteur des extraits ne nous ait pas conservé plutôt le texte original et non modifié des Mémoires.

Le sujet traité est en effet de la plus grande importance. Il s'agit de la promulgation solennelle du livre de la loi et de la lecture publique qu'en fait Esdras, assisté par un certain nombre de lévites [1]. A cette occasion de grandes réjouissances ont lieu, qui se prolongent par la célébration de la fête des huttes, dans des conditions telles que « depuis le temps de Josué, fils de Nun, les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil » (9-18). Le ch. **9** décrit un jeûne qui eut lieu peu après, et contient une prière (5-37) tellement ana-

[1] Le mot rendu par « distinctement » dans nos versions (8) était autrefois interprété comme impliquant l'idée de traduction. On supposait donc que la loi, lue au peuple en hébreu, était traduite par les lévites en araméen, et l'on en concluait que cette langue était la seule qui fût comprise et parlée par les Juifs déjà à l'époque de Néhémie. Le terme hébreu n'a pas la portée qu'on lui prêtait. Comp. plus haut, I, p. 25.

Digitized by Google

logue à celle d'Esdr. **9** 6-16 qu'elle paraît avoir été composée par Esdras et conservée dans ses Mémoires.

Le v. 38 annonce qu'un pacte fut écrit et scellé par tous les assistants, et le ch. **10** (1-27) donne la liste des signataires parmi lesquels figure Néhémie, mais non point Esdras. Le peuple à son tour prête le serment de fidélité (28-29). A partir du v. 30 le récit passe de la troisième personne pluriel à la première personne (*nous*), et donne le détail des engagements pris pour l'observation de la loi. Il importe de noter que si, dans leur généralité, les stipulations énoncées ici cadrent avec les données du Pentateuque, l'accord avec la législation sacerdotale est précisément ce qu'il y a de moins marqué. Ce phénomène est d'autant plus surprenant que, d'après le ch. **8**, P venait d'être solennellement publié et mis en vigueur. On peut en inférer que P, tel qu'il fut promulgué au temps d'Esdras et de Néhémie, n'avait pas encore entièrement atteint la forme sous laquelle nous le possédons, et qu'il doit avoir subi certaines retouches ultérieures.

Les faits relatés dans les ch. **8-10** sont tous présentés comme s'étant produits au 7me mois. L'indication de l'année fait malheureusement défaut, et cette lacune permet diverses suppositions. La plus naturelle, à première vue, consiste à admettre qu'il s'agit de l'année où Néhémie vint à Jérusalem et releva les murailles de la ville (444). Mais d'autres hypothèses ont surgi, auxquelles nous avons déjà fait allusion; il se pourrait fort bien qu'elles fussent fondées et que la promulgation de la loi dût être fixée à une époque plus tardive. Dans ce cas, les faits rapportés dans **13** 4-31 devraient être considérés comme antérieurs à cette promulgation, et celle-ci n'aurait eu lieu qu'en 432 au plus tôt, lors de la seconde venue de Néhémie à Jérusalem. Le Chroniste se serait donc trompé en groupant ses matériaux: il aurait dû faire passer le contenu de **13** 4-31, emprunté directement aux Mémoires de Néhémie, avant le ch. **8**. Une semblable transposition serait d'autant moins étonnante que **12** 27-47 doit en tout cas subir un sort analogue et être immédiatement rattaché au ch. **6**.

Il se peut d'ailleurs que le Chroniste ait encore à se repro-

Digitized by Google

cher une autre confusion du même genre concernant les ch. **8-10**. Quand on considère que le ch. **10** (plus exactement **9** 38-**10** 39) n'est rattaché à ce qui précède que d'une façon tout à fait vague ; que Néhémie y est nommé, mais non point Esdras ; enfin et surtout que les ordonnances énumérées dans ce chapitre semblent précéder et acheminer la législation de P bien plutôt que la suivre, on en vient à se poser la question suivante. Le ch. **10** ne serait-il pas tiré des Mémoires de Néhémie plutôt que de ceux d'Esdras, desquels proviennent **8** et **9** ? ne ferait-il pas suite originairement au ch. **13**, en constituant une sorte de sanction donnée aux réformes de Néhémie ? S'il en était ainsi, il faudrait séparer résolument le ch. **10** des deux précédents, et l'on aurait d'autant plus de raisons pour admettre que la promulgation de la loi par Esdras n'a eu lieu qu'après 432, c'est-à-dire après que Néhémie eut déjà introduit et fait accepter certaines mesures réformatrices.

4me subdivision : Néhémie 11-13.

§ **432**. Chacune des subdivisions précédentes forme un tout. Leur homogénéité première peut être discutée, comme nous venons de le voir pour les ch. **8-10** ; elles donnent pourtant une impression d'ensemble. Il en est autrement de la quatrième : celle-ci est tellement morcelée qu'elle produit l'effet d'un appendice (comparable à II Sam. **21-24**), dans lequel on aurait réuni certaines pièces qui n'ont pas trouvé leur place ailleurs.

On y trouve en premier lieu (ch. **11**) un document relatif à l'établissement de la population juive à Jérusalem et dans d'autres localités judéennes. C'est la répétition, avec de nombreuses divergences, du morceau inséré dans I Chron. **9**. Chose étrange, on discute encore actuellement si ce tableau se rapporte au temps de Zorobabel ou à celui de Néhémie. Sans doute, si l'on envisage **11** 1-2 comme faisant corps avec ce qui suit, on est tenté de rattacher le tout à la remarque de Néh. **7** 4, et par conséquent au moment où la reconstruction des murailles fut un fait accompli (444). Mais ces deux versets du début, lesquels manquent d'ailleurs dans I Chron.

Digitized by Google

9, peuvent très bien se détacher du reste du chapitre, et conservent même ainsi leur valeur historique, comme complément des mesures prises par Néhémie. Il paraît d'autant plus nécessaire de recourir à cette solution que les détails topographiques et généalogiques du reste du chapitre paraissent être mieux en accord avec les faits de l'époque de Zorobabel. Il n'en résulte pas d'ailleurs que ce tableau n'ait pas figuré originairement dans les Mémoires de Néhémie. Ceux-ci, qui renfermaient la liste conservée dans Néh. **7** 6-73a, peuvent tout aussi bien avoir enregistré le document en discussion, lequel aurait passé de là dans Néh. **11**. Nous avons émis plus haut (II, p. 329) l'avis que le dit document avait été inséré après coup dans le ch. **9** de I Chroniques. L'auteur de cette intercalation n'est pas le Chroniste lui-même, et il n'a pas emprunté son texte au livre de Néhémie : les différences entre les deux morceaux parallèles sont trop considérables pour cela. Au fond le parallélisme cesse avec I Chron. **9** 17 et Néh. **11** 19. Les données relatives aux Néthiniens et aux chantres, et celles concernant les localités de province, telles que nous les lisons dans 20-36, sont propres au texte de Néhémie.

Le morceau suivant (**12** 1-26) nous reporte également par son début à l'époque de Zorobabel et du prêtre Josué. Il énumère les chefs de familles sacerdotales et lévitiques. Mais il donne ensuite des détails généalogiques et statistiques qui se rapportent à des temps plus récents, et poursuit la série des grands prêtres jusqu'à Jaddua le contemporain d'Alexandre-le-Grand. Ce fait suffit pour prouver que la rédaction de ce document est sensiblement postérieure à l'époque d'Esdras et de Néhémie. Ces deux derniers y sont du reste mentionnés (26) comme vivant à une époque déjà ancienne.

La seconde moitié du ch. **12** (27-47) se rattache à **6** 15-16, comme il a été dit plus haut (II, p. 396). Elle décrit, au moins en partie, la fête célébrée à propos de la dédicace des nouvelles murailles. Elle est extraite des Mémoires de Néhémie, qui, selon toute probabilité, renfermaient encore d'autres données sur cette solennité, et ne se bornaient pas à en retracer presque exclusivement la partie musicale, objet des prédilec-

Digitized by Google

tions du Chroniste. Au point de vue de la topographie de Jérusalem, et en particulier de la question des portes de la ville, ce morceau est des plus précieux. L'emploi du pronom *je* (31, 38, 40) dénote l'emprunt fait aux Mémoires; mais il semble indubitable que le Chroniste ne s'est pas fait faute de compléter les données que lui fournissait sa source. Son style aisément reconnaissable se révèle en maints passages. Il n'y a pas lieu de supposer que son enthousiasme pour les chantres ait été ressenti au même degré par Néhémie. La péricope terminale (44-47) paraît avoir été spécialement retouchée par le Chroniste; la mention du « temps de Zorobabel et de Néhémie » (47) confirme cette impression.

Le ch. **13** commence par un passage (1-3) faisant allusion à une défense du Deutéronome (**23** 3-5). L'actualité de cette citation est soulignée aux versets suivants (4-5) par la mention des procédés bienveillants du grand prêtre Eliaschib à l'égard de l'Ammonite Tobija [1]. A ce propos, Néhémie nous apprend que, s'étant absenté de Jérusalem dans la 32me année d'Artaxerxès, il venait seulement d'y revenir (432). Il raconte les mesures qu'il prit à l'égard de Tobija, puis au sujet du paiement des dîmes, de l'observation du sabbat et des mariages avec les étrangères. Ce chapitre est tiré tout entier des Mémoires de Néhémie, sans modification appréciable. Il renferme à quatre reprises (14, 22, 29, 31) de courtes prières, comme Néhémie semble avoir eu l'habitude d'en insérer dans ses écrits (comp. **4** 4, **5** 19, **6** 9, 14). D'après l'hypothèse que nous avons indiquée concernant le ch. **10**, celui-ci viendrait se placer à la suite du ch. **13** et le complèterait très heureusement. Rappelons aussi, à ce propos, que plusieurs passages du livre de Malachie présentent des rapports avec le contenu de Néh. **13** (voir plus haut, I, p. 664).

§ **433.** L'examen du livre dit d'Esdras-Néhémie confirme pleinement la caractéristique que nous avons tirée du livre des Chroniques relativement à leur commun auteur. Les mêmes préoccupations dominantes se rencontrent dans la se-

[1] Si la qualification de Horonite, donnée à Sanballat, signifie qu'il était non de Beth-Horon, mais de Horonaïm en Moab (Es. **15** 5, Jér. **48** 3, 5, 34) la sentence de Deut. **23** trouverait ici une double application.

Digitized by Google

conde partie de son ouvrage. Naturellement son royalisme trouve moins d'occasions de se manifester. Mais son intérêt pour Jérusalem, pour le temple et le culte, pour les prêtres, les lévites, les chantres et les portiers s'atteste presque à chaque page, à l'exception de celles qu'il a empruntées telles quelles à l'une ou l'autre de ses sources. Le fait que le Chroniste nous a conservé, au moins fragmentairement, les Mémoires de Néhémie et d'Esdras lui crée un droit à notre reconnaissance; celle-ci serait plus grande encore si nous possédions en entier ces précieux documents. En outre le Chroniste est le seul écrivain qui nous fournisse une histoire des temps postexiliques, histoire incomplète, il est vrai, restreinte à certaines années et à certaines personnalités, mais pourtant des plus utiles puisque, à son défaut, nous demeurerions dans une ignorance à peu près totale. Si, tout bien compté, l'examen du livre des Chroniques ne donne pas un résultat bien favorable à son auteur, celui-ci se relève à nos yeux quand nous l'envisageons comme ayant aussi composé le livre d'Esdras-Néhémie[1].

[1] La Bible alexandrine renferme un livre auquel on donne le nom de III Esdras et qui est en étroite relation avec son homonyme canonique. On y trouve également un ouvrage apocalyptique qu'on nomme IV Esdras. Il sera parlé plus loin de ces deux écrits, à propos des Apocryphes et des Pseudépigraphes.

Digitized by Google

QUATRIÈME PARTIE

LES APOCRYPHES

ET

LES PSEUDÉPIGRAPHES

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

Les Apocryphes.

§ **434.** La littérature religieuse du judaïsme postexilique ne se compose point exclusivement des livres admis dans la Bible hébraïque. A côté de ceux-ci, beaucoup d'autres ouvrages furent écrits au cours des derniers siècles avant l'ère chrétienne, ou plutôt avant la ruine de Jérusalem, car c'est cette dernière date qui marque la fin d'une période dans l'histoire du peuple juif. Ces écrits, que sont-ils devenus? Les uns sont perdus, mais d'autres subsistent encore et sont parvenus jusqu'à nous, sinon tous dans leur langue originale, du moins dans des traductions. L'étude de cette littérature judaïque est de la plus grande utilité pour quiconque s'intéresse aux livres de l'A. et du N. T. Il ne saurait en effet être indifférent de connaître les produits de l'activité littéraire au sein de la nation juive durant cette époque de transition qui précède l'avènement du christianisme.

Bien plus : au milieu de tous ces écrits, il en est un certain nombre qui ont eu un destin particulier. Ils ont été, suivant les temps, les régions et les milieux, associés aux livres canoniques ou pour mieux dire classés au même rang que ces derniers. Ces livres-là méritent tout particulièrement d'attirer l'attention de quiconque s'intéresse à la Bible. S'ils ne font pas partie intégrante du recueil sacré, ils ne lui sont pourtant pas entièrement étrangers. Ils ont figuré jadis dans les vieilles Bibles grecques et latines; ils ont été lus publique-

Digitized by Google

ment dans le culte chrétien, cités et commentés comme faisant autorité par les Pères et par les docteurs de l'Eglise, officiellement reconnus pour canoniques par l'Eglise catholique romaine et par l'Eglise grecque orthodoxe; ils ont eu leur place dans les Bibles protestantes qu'on a éditées jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et que lisaient nos aïeux. N'y a-t-il pas là des motifs suffisants pour leur consacrer quelques recherches et quelque intérêt? Si, depuis un siècle environ, ils sont tombés dans un oubli relatif au sein des Eglises protestantes, c'est là une erreur regrettable et une injustice qu'il faut réparer.

Quand nous décrirons plus loin la formation du recueil de l'A. T., quand, en d'autres termes, nous esquisserons l'histoire du canon, nous aurons à revenir sur la question des livres dits apocryphes, et nous verrons par quelles vicissitudes ces écrits ont passé. Pour le moment, nous n'avons pas à nous occuper de leurs destinées ultérieures, mais seulement à les passer en revue, en traçant de chacun d'eux une brève caractéristique. Nous ne les analyserons pas en détail comme nous l'avons fait pour les livres canoniques, et cela pour deux motifs : d'abord pour ne pas allonger démesurément les dimensions du présent ouvrage, et puis parce qu'il vient de paraître en français un livre consacré aux Apocryphes et dans lequel on trouvera l'étude circonstanciée et approfondie de tous ces écrits [1].

Nous ferons rentrer dans notre examen les livres que l'on rencontre ordinairement dans les Bibles protestantes françaises dites « à Apocryphes ». Il en est, parmi ces écrits, qui, à parler strictement, ne devraient pas y figurer. Nous verrons quelle attitude ont prise à leur égard les Eglises romaine et grecque; mais nous croyons devoir nous placer au point de vue de nos lecteurs et nous laisser diriger ici par les habitudes de nos pères [2].

Quant au classement à adopter, les livres dits apocryphes

[1] L.-E.-Tony André : *Les Apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence 1903.

[2] C'est du reste ce qu'a fait Reuss dans sa traduction de la Bible, à laquelle nous renvoyons nos lecteurs, pour peu qu'ils désirent lire les Apocryphes dans une version plus intelligible que celles de nos vieilles Bibles.

Digitized by Google

appartiennent à des genres très divers; on les répartit d'ordinaire en deux catégories, les ouvrages narratifs et les ouvrages didactiques. Cette division est satisfaisante et nous nous y rangerons volontiers. Mais nous croyons devoir, au préalable, détacher de l'ensemble des Apocryphes, pour en former une section à part, certains écrits qui sont en relation étroite avec quelques livres canoniques et qu'il est plus juste de considérer comme des adjonctions complémentaires plutôt que d'en faire des œuvres distinctes. Nous rangerons sous cette première rubrique les *Adjonctions à Esther* et *à Daniel*, la *Prière de Manassé, III Esdras*, la *Lettre de Jérémie* et le *livre de Baruc*. Puis, dans la section des livres narratifs, nous aurons *I*, *II* et *III Maccabées*, *Judith* et *Tobit*, et dans celle des livres didactiques l'*Ecclésiastique* et la *Sapience*.

I. Adjonctions aux livres canoniques.

1. *Adjonctions à Esther*.

§ **435**. Nous avons indiqué plus haut (II, p. 253) quelles étaient les données supplémentaires qu'on trouve dans les fragments apocryphes d'Esther et à quelles places ceux-ci s'intercalent dans l'ouvrage canonique. Nous avons également mis en lumière le motif qu'il faut sans doute assigner à leur composition, à savoir le désir de donner un caractère religieux à un livre qui en était ostensiblement dépourvu. Cette intention ne suffit pas, il est vrai, pour expliquer jusqu'aux moindres détails des additions. Mais il est aisé de comprendre qu'une fois engagés sur la voie des embellissements, l'auteur ou les auteurs des adjonctions ne se soient pas bornés à introduire l'élément religieux et qu'ils aient inséré çà et là certains traits qui leur étaient fournis par leur imagination ou par la légende.

Les adjonctions à Esther ont été écrites en grec. Certains critiques ont supposé qu'elles étaient, en tout ou en partie, traduites d'un original hébreu ou araméen, mais cette hypothèse paraît devoir être écartée. Les sémitismes qu'on ren-

Digitized by Google

contre sont de ceux qui caractérisent les auteurs juifs écrivant en grec. Flavius Josèphe ayant déjà connu les additions à Esther, celles-ci ont été composées au plus tard au début de l'ère chrétienne; elles sont même probablement un peu plus anciennes. Elles ont vraisemblablement vu le jour en Egypte et non pas en Palestine. Rien ne prouve qu'elles soient l'œuvre d'un seul auteur : plusieurs mains peuvent y avoir collaboré. Il est possible d'ailleurs que, déjà avant d'être rédigées sous la forme où nous les possédons, elles aient été en circulation parmi les Juifs oralement ou peut-être même par écrit.

Il faut encore mentionner le fait assez singulier d'une note terminale, sorte de post-scriptum, qui se trouve à la suite du livre d'Esther dans la version des Septante, et qui est conçue dans les termes suivants : « Dans la quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui disait être prêtre et lévite, et son fils Ptolémée apportèrent l'épître ci-dessus qu'ils disaient être celle des « Phrouraï » (Pourim) et avoir été traduite par Lysimaque, fils de Ptolémée, d'entre ceux de Jérusalem ». Ces quelques lignes constituent, dans un sens, une « adjonction à l'Esther canonique »; mais elles ne peuvent pas être rangées dans la même catégorie que les morceaux énumérés et examinés plus haut. En effet, elles doivent plutôt être considérées comme une remarque rédactionnelle destinée à fixer la date et les circonstances où une portion du livre d'Esther a été traduite en grec. Cette portion, c'est l'épître relative à la célébration de la fête de Pourim. Or ce document rentre dans la catégorie des adjonctions composées en grec et qui n'ont pas eu besoin d'être traduites. On ne comprend donc pas quel peut avoir été le rôle du traducteur Lysimaque, ni pourquoi Dosithée et son fils sont censés avoir apporté seulement un fragment de l'ouvrage au lieu de la totalité. On ne voit pas non plus clairement d'où ils l'ont apporté et à qui ils l'ont remis. Les indications chronologiques sont également embarrassantes, car tous les rois de la dynastie des Lagides ont porté le nom de Ptolémée, et parmi eux il n'en est pas moins de quatre qui ont

Digitized by Google

eu pour épouse une Cléopâtre; il y a lieu de croire qu'il s'agit de Ptolémée VIII Soter II (117-81) et par conséquent de l'an 114 av. J.-C. Dosithée et son fils, ainsi que Lysimaque, sont parfaitement inconnus. Lysimaque, tout au moins, est présenté comme étant de Jérusalem. Il ne s'ensuit pas, toutefois, comme on l'a parfois prétendu, qu'aux termes du texte la traduction ait été faite à Jérusalem même. Le traducteur pouvait être originaire de cette ville, mais avoir accompli son œuvre ailleurs. Or, d'une façon générale, il semble que les versions grecques des livres bibliques soient de provenance alexandrine, et les adjonctions apocryphes paraissent avoir également pris naissance en Egypte.

2. *Adjonctions à Daniel.*

§ **436.** Les morceaux à mentionner ici sont au nombre de cinq, et peuvent se diviser en deux catégories distinctes.

A la première appartiennent ceux qui sont en rapport étroit avec l'ouvrage canonique et que l'on ne saurait envisager isolément. Tels sont la *Prière d'Azaria* et le *Cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise.* L'un et l'autre, il est vrai, comme nous l'avons vu plus haut (II, p. 295-296), n'ont sans doute pas été composés tout exprès pour figurer à la place qu'ils occupent; c'étaient des psaumes, des prières existant à l'état de pièces séparées, et qui, au moyen de quelques lignes d'introduction, ont été adaptées à la circonstance. On trouvait probablement étrange que, dans la position terrible où ils étaient, Azaria et ses compagnons fussent demeurés silencieux et n'eussent pas exprimé à haute voix leurs sentiments de confiance en Dieu. On y a suppléé par l'insertion de ces deux poèmes. Toutefois, l'on ne peut pas dire que le choix ait été particulièrement heureux. La pensée se meut dans les généralités; les préoccupations du poète paraissent se rapporter aux destinées du peuple juif dans son ensemble plutôt qu'à une situation déterminée. Il se peut fort bien que ces deux cantiques aient été originairement rédigés en grec; mais il est également admissible qu'ils aient d'abord existé en hébreu. L'analogie qu'ils présentent avec la version grecque des portions canoniques tendrait à faire accepter

Digitized by Google

la supposition d'un original hébreu : un même traducteur aurait fait passer en grec le livre canonique et les adjonctions apocryphes. Si l'on ne veut pas se ranger à cette hypothèse, il faut du moins reconnaître que l'auteur de la version des parties canoniques a retouché les fragments apocryphes et les a marqués de son empreinte.

Le cantique d'Azaria renferme (38) un passage significatif, permettant de préciser la date de ce poème. « Dans le moment présent, y lisons-nous, il n'y a ni chef, ni prophète, ni conducteur, ni holocauste, ni sacrifice, ni offrande, ni parfum, ni lieu pour apporter les prémices devant toi et pour trouver miséricorde. » Ces mots très clairs paraissent faire allusion à la période pendant laquelle Antiochus Epiphane suspendit le culte du temple (168-165). En revanche, dans le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, plusieurs détails sont de nature à faire penser que le temple avait été rouvert et que, par conséquent, ce poème est d'une date quelque peu postérieure au précédent.

Une seconde catégorie comprend trois récits dont Daniel est le héros, mais qui sont sans lien avec les narrations du livre canonique. Le premier de ces épisodes est intitulé l'*Histoire de Susanne.* Il raconte la dramatique aventure de Susanne, femme remarquable à la fois par sa piété et par sa grande beauté et qui fut accusée d'adultère par deux vieillards, occupant de hautes fonctions au sein du peuple. Ils étaient tous deux épris de Susanne, et, ne pouvant l'amener à céder à leur coupable passion, ils portèrent un faux témoignage contre elle. Le tribunal devant lequel elle comparut la déclara coupable et la condamna à mort, malgré ses protestations d'innocence. Comme elle invoquait le secours de Dieu, le jeune Daniel intervint, obtint que le procès recommençât, interrogea séparément les deux accusateurs, les amena à se contredire et réussit ainsi à faire acquitter Susanne, tandis que les deux faux témoins subissaient à leur tour la sentence capitale.

Ce récit, tel qu'il nous est parvenu, renferme certaines invraisemblances et contradictions de détail. Cependant, l'anecdote en elle-même n'a rien d'inadmissible, et l'on peut

Digitized by Google

sans difficulté croire qu'un incident de ce genre s'est produit en réalité. La question d'historicité demeure donc ouverte. Comme beaucoup d'autres récits de l'A. T. et du livre de Daniel en particulier, cette petite narration paraît avoir pour but de montrer que Dieu n'abandonne pas ceux qui se confient en lui et qu'il délivre les innocents en confondant leurs adversaires. Si le personnage qui survient avec tant d'à-propos pour sauver Susanne est identifié avec Daniel, c'est sans doute dans le but de faire ressortir la merveilleuse sagesse dont celui-ci était doué.

Il n'est pas probable que l'Histoire de Susanne ait été écrite en hébreu. On y rencontre des jeux de mots qui s'expliquent par l'emploi du grec. S'il s'agissait d'une version, il faudrait admettre que le traducteur a réussi à reproduire en grec les particularités de l'original sémitique, ce qui n'est guère vraisemblable. Il est donc naturel d'assigner à ce conte une origine alexandrine. On peut supposer qu'il date du IIe ou du Ier siècle av. J.-C. Peut-être Daniel n'y figurait-il pas à l'origine, et ce récit n'a-t-il été introduit qu'après coup dans le cycle des écrits consacrés à ce personnage.

Les deux autres narrations qu'il reste à étudier se rapportent au contraire à la situation que Daniel occupait à la cour de Babylone, et sont par conséquent liées étroitement aux données du livre canonique.

L'*Histoire de Bel* fait connaître l'ingénieux stratagème imaginé par Daniel pour démasquer la supercherie mise en œuvre par les prêtres du faux dieu. Ceux-ci réclamaient pour leur temple, jour après jour, des aliments en abondance que le dieu était censé manger. Le roi, désirant fermer la bouche aux insinuations de Daniel, fait sceller la porte du temple. Le lendemain, les vivres ont pourtant disparu. Mais comme Daniel avait fait répandre de la cendre sur le sol, on y découvre de nombreuses traces de pas aboutissant à une porte secrète. Les prêtres, convaincus d'imposture, sont mis à mort; le temple et l'idole sont détruits.

L'*Histoire du dragon* fait suite à la précédente; elle parle d'un serpent gigantesque qu'on adorait à Babylone et que Daniel réussit à empoisonner. Irrités de cette mort, les Ba-

Digitized by Google

byloniens forcent leur roi à faire jeter Daniel dans la fosse aux lions. Daniel, épargné par les bêtes féroces, est miraculeusement nourri par le prophète Habacuc qu'un ange transporte à cet effet de Judée à Babylone (comp. plus haut, I, p. 626). Le septième jour, le roi, étant venu à la fosse aux lions, y trouve Daniel vivant, l'en retire avec joie et y fait jeter à sa place ses ennemis.

L'un et l'autre de ces récits ont une intention polémique : ils veulent combattre le paganisme en le ridiculisant. Ils ont sans doute été composés en Egypte au cours du IIe ou du Ier siècle avant l'ère chrétienne, et selon toute probabilité en grec. Dans la version des Septante, ils sont précédés d'un titre qui les présente comme tirés « de la prophétie d'Habacuc, fils de Josué, de la tribu de Lévi ». Cette mention peut donner naissance à certaines conjectures; on peut en particulier se demander s'il n'existait pas un ouvrage pseudépigraphe attribué à Habacuc, et qui, outre les deux récits en question, aurait renfermé d'autres éléments encore. L'Histoire du dragon a emprunté au livre canonique de Daniel l'épisode de la fosse aux lions; elle a ainsi, à côté de sa portée polémique, un but édifiant, analogue à celui que nous indiquions tout à l'heure pour l'Histoire de Susanne.

3. *La Prière de Manassé.*

§ **437**. Le livre des Chroniques (II **33** 18-19) mentionne à deux reprises la prière adressée à Dieu par le roi Manassé. Le Chroniste indique deux ouvrages où cette prière se trouvait rapportée : les Actes des rois d'Israël et les paroles de Hozaï (ou des voyants? comp. plus haut, II, p. 314, 366). Cette prière ne nous a pas été conservée, mais nous possédons un court poème, composé en grec par un homme pieux, juif ou chrétien, et qui ressemble à certains psaumes. Sans renfermer aucun trait qui s'applique directement et nécessairement à Manassé, il exprime pourtant des sentiments semblables à ceux que pourrait avoir éprouvés le roi prisonnier et repentant. Par le fond et par la forme ce morceau a une réelle valeur. Il décrit avec simplicité et non sans talent la grandeur

Digitized by Google

de Dieu, sa justice et sa miséricorde; il proclame la nécessité de la repentance et de l'humiliation. Quelles qu'aient été l'inspiration première et la destination originale de cette composition, on peut dire qu'elle comble avec à-propos une lacune du récit des Chroniques et qu'en même temps elle fournit un exemple édifiant de prière, peut-être avec une arrière-pensée liturgique.

La Prière de Manassé ne se trouve pas comme ouvrage distinct dans les manuscrits des Septante et pas davantage comme adjonction au livre des Chroniques. Sa première apparition doit être signalée ailleurs, à savoir dans les *Constitutions apostoliques*, écrit pseudépigraphe chrétien, datant à peu près de l'an 400 apr. J.-C., ou, plus exactement encore, dans l'ouvrage qui a servi de base aux Constitutions, la *Didascalia*, datant du IIIe siècle. De là elle a passé dans un recueil d'hymnes ecclésiastiques, empruntés en grande majorité, mais non exclusivement, aux écrits bibliques de l'A. et du N. T., et qu'on rencontre dans certains manuscrits et certaines éditions des Septante. Toutefois ni l'Eglise romaine, ni l'Eglise grecque n'ont jamais songé à proclamer la canonicité de la Prière de Manassé. Il est d'autant plus singulier que Luther et les diverses Eglises protestantes aient inséré cet opuscule dans leur recueil des Apocryphes; on a pu dire, avec une légère teinte de paradoxe, mais avec un fond de vérité, que, si la Prière de Manassé a trouvé accès dans la Bible, c'est en somme à Luther qu'elle le doit [1].

Il est très difficile d'indiquer, même approximativement, l'époque où la Prière fut composée. Elle peut être sensiblement postérieure à l'ère chrétienne; mais il est également admissible qu'elle provienne de la période où ont pris naissance tant d'écrits pseudépigraphes et que son auteur ait vécu au IIe ou au Ier siècle av. J.-C. On ne saurait démontrer du reste qu'elle ait été composée à l'origine comme « Prière de Manassé » : elle peut avoir été revêtue de cette dénomination après coup.

[1] Voir E. Nestle : *Septuagintastudien*, III et IV, Stuttgart 1899 et 1903.

Digitized by Google

4. *III Esdras.*

Ici, il semble que nous ayons affaire non plus à des adjonctions apocryphes, mais à un véritable livre, figurant en entier dans la collection des écrits extra-canoniques. Toutefois, il faut éviter de juger sur les apparences. En réalité, l'Esdras apocryphe ne renferme qu'un petit nombre de pages qui lui appartiennent exclusivement et il est formé, en majeure partie, de morceaux qui figurent aussi dans certains livres du recueil hébreu. En voici la liste :

III Esdr.	**1**	= II Chron. **35** 1-**36** 21.
	2 1-14	= Esdr. **1**.
	15-26	= Esdr. **4** 7-24.
	5 7-70	= Esdr. **2** 1-**4** 5.
	6 1-**9** 36	= Esdr. **5-10**.
	9 37-55	= Néh. **7** 73b-**8** 13a.

Il ne faudrait toutefois pas croire que le texte de cet ouvrage soit tout à fait identique à celui des passages correspondants des autres livres bibliques. Il diffère de la version grecque des Septante et s'écarte notablement de l'original hébreu. Divers indices tendent à faire admettre qu'une traduction grecque de l'œuvre du Chroniste avait été faite d'une façon indépendante, antérieurement aux travaux des Septante. C'est à cette version-là qu'aurait puisé le compilateur de III Esdras. Il aurait eu pour but de rassembler les principales données relatives à la restauration, ce qu'indique avec justesse l'ancienne traduction latine (*Vetus Latina)*, qui intitule cet ouvrage : *De templi restitutione*. En rédigeant cette compilation, l'écrivain paraît avoir été guidé dans son choix de textes par quelque préoccupation spéciale, mais il est difficile de discerner quelle elle pouvait être. On ignore d'ailleurs quel but il assignait à son œuvre, s'il la destinait à ses concitoyens, ou bien si, comme on l'a supposé, il voulait la présenter à quelque monarque étranger, à l'un des Ptolémées peut-être ou des Séleucides, si ce n'est pas faire remonter trop haut la date de cet écrit.

Celui-ci nous est-il parvenu en entier? C'est ce que l'on est

Digitized by Google

conduit à se demander. Le possédons-nous tel que son auteur l'a composé, ou bien seulement d'une façon tronquée? Le livre commence au milieu de l'histoire du règne de Josias par le récit de la célébration de la Pâque. La fin de l'ouvrage est encore beaucoup plus abrupte, car la narration s'arrête brusquement, laissant une phrase à moitié achevée; il semblerait vraiment que la dernière partie ait été enlevée après coup, à moins qu'on ne préfère admettre que l'écrivain a été interrompu dans son travail et n'a pu le terminer.

Si III Esdras ne renfermait rien d'autre que les chapitres indiqués ci-dessus, parallèles à quelques fragments des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, cet écrit devrait être simplement envisagé comme une autre version grecque de l'original hébreu, distincte des Septante. Ce qui lui donne un caractère plus autonome et en fait, dans une certaine mesure, un ouvrage à part, c'est qu'il renferme (**3** 1-**5** 6) un récit totalement étranger aux narrations canoniques : l'*Histoire des pages de Darius*.

Voici le thème de ce conte, qui est présenté avec art et d'une façon attrayante. Il s'agit d'une sorte de joute ou de concours où trois pages du roi Darius font assaut d'esprit : chacun d'eux énonce ce qui est à ses yeux le plus puissant, et justifie son assertion par un discours. Le premier se prononce pour le vin; le second nomme le roi; le troisième enfin, après avoir vanté les femmes, place encore plus haut la vérité. C'est ce dernier, le Juif Zorobabel, qui obtient le prix; invité à demander une faveur, il réclame du roi l'accomplissement d'une promesse faite autrefois par Cyrus, et renouvelée naguère par Darius lui-même, concernant la restauration de Jérusalem et du temple et la restitution des vases sacrés. Ensuite (**5** 1-6) le récit décrit les préparatifs du voyage qu'entreprennent, pour rentrer en Judée, les déportés conduits par le prêtre Josué et par le fils de Zorobabel.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer le désaccord entre cette narration et celle de l'Esdras canonique, reproduite d'ailleurs, mais dans un ordre différent, par III Esdras. Ces deux ouvrages attribuent, l'un comme l'autre, l'édit de restauration à Cyrus, et placent sous son règne l'entrée en scène

Digitized by Google

de Josué et de Zorobabel. Le conte des trois pages doit donc être considéré comme une composition fantaisiste, sans portée historique et poursuivant un but d'enseignement moral. Il se peut même fort bien qu'on racontât l'histoire d'une joute entre les trois pages d'un souverain avant d'avoir songé à identifier ce roi avec Darius Ier et l'un des jeunes gens avec Zorobabel. Rien dans cette narration ne fait supposer qu'elle ait été primitivement écrite en hébreu ; il semble au contraire qu'elle a été rédigée en grec. L'auteur de III Esdras a jugé intéressant de l'incorporer à son œuvre. Nous ignorons totalement à quelle source il l'a empruntée.

Quant à la péricope concernant le voyage des déportés, elle paraît être d'une autre provenance que l'Histoire des trois pages. En effet, elle fait intervenir le fils de Zorobabel, alors que d'après le récit précédent Zorobabel lui-même est un jeune homme. En outre, ces versets paraissent être une traduction de l'hébreu. Leur texte original ne se rencontre toutefois nulle part dans les écrits de la Bible hébraïque, et leurs données sont en désaccord avec celles du passage parallèle de l'Esdras canonique.

On peut dire, d'une façon générale, que l'existence même du livre appelé III Esdras et les conditions dans lesquelles il se présente à nous soulèvent diverses questions embarrassantes, auxquelles on n'a pas donné jusqu'ici de réponse satisfaisante.

III Esdras, y compris l'épisode des pages de Darius, a été largement utilisé par Flavius Josèphe[1]. Sa rédaction doit donc être sensiblement antérieure à cet écrivain, et remonte probablement à la même époque que celle des adjonctions à Esther et à Daniel. Il n'y a guère lieu de douter que son auteur soit un Juif alexandrin, écrivant au IIe ou Ier siècle av. J.-C.

Dans l'église romaine III Esdras n'est pas canonique ; il l'est seulement dans l'Eglise grecque. On lui a donné le nom de III Esdras, parce que l'Esdras canonique et le livre de Néhémie comptent comme I Esdras et II Esdras. Il est même

[1] Lorsque la leçon de III Esdras diffère de celle de ses parallèles canoniques, Josèphe lui accorde volontiers la préférence.

Digitized by Google

arrivé, et il arrive encore parfois, qu'on fasse à l'ouvrage extra-canonique dont nous parlons l'honneur de le désigner comme I Esdras; c'est ce qu'on fait dans les éditions de la version des Septante, et cet exemple est suivi par les Anglais. Il importe donc d'être mis en garde contre les confusions qui résultent de cette nomenclature vacillante et embrouillée. Comme le livre en question ne figure pas dans la Bible hébraïque, mais seulement dans l'A. T. alexandrin, on emploie aussi quelquefois pour en parler le terme d'Esdras grec. Cette expression est assez commode, mais elle risque à son tour de créer une équivoque, car il existe naturellement aussi une version grecque de l'Esdras canonique. Pour écarter tout malentendu, on a proposé d'adopter le nom de Pseudo-Esdras, mais ce terme ne serait pas d'une parfaite exactitude. Enfin, on a cru longtemps que III Esdras avait porté autrefois le titre d' « Esdras le prêtre »; mais il a été reconnu que c'était là une erreur, et que cette qualification était employée aussi bien pour l'Esdras canonique que pour l'Esdras apocryphe.

5. *La Lettre de Jérémie.*

§ **438**. Cette lettre est censée adressée par le prophète Jérémie aux Juifs déportés par Nébucadnetsar. Elle les met en garde contre l'idolâtrie, et décrit le paganisme babylonien sous des couleurs ridicules et odieuses. Cette composition est un pastiche, écrit en grec à une époque sans doute assez tardive, mais pourtant antérieure à l'ère chrétienne[1]. Elle s'inspire en particulier de Jér. **10** 1-16. L'idée d'imputer à Jérémie une semblable épître peut avoir été suggérée par l'existence, dans le livre de Jérémie (**29**), d'une lettre authentique du prophète aux déportés de Babylonie. Il est intéressant de noter que les 70 ans de Jér. **29** 10 se transforment en 7 générations dans la Lettre de Jérémie (2).

[1] On a vu dans II Macc. **2** 2 une allusion à la Lettre de Jérémie; mais il suffit pour expliquer ce passage de recourir au livre canonique de Jérémie et spécialement à **10** 1 ss.

Digitized by Google

6. *Le livre de Baruc.*

Dans certains manuscrits de la Bible grecque, la Lettre de Jérémie ne figure pas comme un ouvrage à part, mais elle est simplement considérée comme formant le sixième et dernier chapitre du livre de Baruc. Même là où ces deux écrits sont distincts l'un de l'autre, ils sont placés côte à côte, séparés quelquefois par les Lamentations. On le voit, la tendance était d'envisager les Lamentations, Baruc et la Lettre comme un trio de satellites, adjoints au recueil des prophéties de Jérémie. Il n'est donc pas illégitime de classer le livre apocryphe dit de Baruc comme une adjonction au livre canonique de Jérémie; il s'y rattache toutefois d'une façon moins directe et moins étroite que ce n'est le cas pour les adjonctions à Daniel ou à Esther.

Le personnage historique auquel est attribué le livre de Baruc n'est autre que le compagnon fidèle, l'ami dévoué de Jérémie, qui, en plus d'une occurrence, lui a servi de secrétaire (**32** 12-16, **36** 4 ss., **45**), qui a partagé sa destinée et qui l'a suivi jusqu'en Egypte (**43** 6-7). Mais il ne saurait être question d'admettre l'authenticité de cet ouvrage, qui date d'une époque très postérieure et présente tous les caractères d'un pseudépigraphe. Nous ne pouvons pas davantage le considérer comme une unité, comme un tout homogène. En réalité, le livre de Baruc se compose de deux écrits distincts, simplement juxtaposés et dus à deux auteurs différents.

En premier lieu, nous avons dans **1** 1-**3** 8 un message censé écrit en Babylonie par Baruc: il y fait une solennelle confession des péchés d'Israël et y joint une prière de repentance à propos de la destruction du temple et de la ville sainte. Le préambule narratif (**1** 3-14) qui accompagne ce document renferme plusieurs détails inconciliables avec les faits historiques de l'époque tels que nous les connaissons par les sources les plus autorisées: ainsi il mentionne un prêtre Jéhojakim, fils d'Hilkija, auquel aurait été adressée la lettre rédigée par Baruc au nom des déportés et en particulier du roi Jéconias; Baruc lui-même aurait été chargé de se rendre

Digitized by Google

à Jérusalem pour y porter ce message, ainsi que de l'argent collecté parmi les exilés. Le récit y ajoute encore des détails concernant des vases d'argent destinés au temple et exécutés sur l'ordre de Sédécias ; Baruc aurait été chargé de les rapporter au pays de Juda. Ces données sont extrêmement confuses, et c'est sans doute, comme le dit Reuss, « un tissu de fictions ». Ajoutons encore que l'argent dont Baruc est porteur doit être employé à des sacrifices, et que les Juifs de Babylonie convient leurs concitoyens de Jérusalem à « prier pour la vie de Nabuchodonosor, roi de Babylone, et pour la vie de son fils Balthasar ». Quant à la lettre écrite par Baruc et emportée par lui dans son voyage, elle doit faire l'objet d'une « lecture solennelle dans la maison du Seigneur aux jours de fête ». Ce morceau, comme on le voit, fourmille d'invraisemblances. Il serait, au surplus, fort possible qu'il eût été fabriqué après coup pour servir d'introduction à l'exhortation qui le suit. Celle-ci, qui commence avec **1** 15, pouvait très bien n'avoir pas d'autre suscription que les v. 1-2. Au reste, d'après ces deux versets, comme d'après les v. 3-14, on serait conduit à admettre que Baruc a été déporté en Babylonie, au moins d'une façon temporaire, ce qui ne s'accorde point avec les données du livre canonique de Jérémie ; en effet, d'après celui-ci, Baruc a été entraîné en Egypte avec Jérémie lui-même, lors de la fuite précipitée de Jochanan et de ses compagnons (Jér. **43** 6).

Le message aux habitants de Jérusalem (**1** 15-**3** 8) ne laisse pas d'être animé d'un souffle religieux et d'un sentiment de repentance et de piété réelles et sincères. Il rappelle à beaucoup d'égards la prière analogue insérée dans Dan. **9** et paraît s'en être inspiré au point d'en être une sorte de pastiche. Le fait que Balthasar (Belschatsar) est nommé dans le préambule (**1** 11, 12) indique également un rapport avec le livre de Daniel qui, comme on le sait, met en scène ce personnage (**5** 1, **7** 1, **8** 1) et en fait à tort un fils de Nébucadnetsar.

Cette première partie du livre de Baruc est écrite dans un grec fortement entaché de sémitismes ; la plupart des critiques en concluent que c'est la traduction d'un original hébreu ; ils allèguent même comme preuves certaines tournures

Digitized by Google

et certains malentendus qui, disent-ils, ne s'expliqueraient pas s'il ne s'agissait pas d'une version. D'autres savants en revanche, tout en concédant que le style du livre de Baruc laisse beaucoup à désirer, estiment pourtant qu'il faut écarter l'hypothèse d'un texte hébreu original ; selon eux, les particularités de langage et d'expression résulteraient d'emprunts faits aux traductions grecques de Daniel et de Jérémie [1].

La seconde partie du livre de Baruc (**3** 9-**5** 9) diffère profondément de la première. D'abord, au point de vue de la forme, elle est écrite dans un grec très pur, non dépourvu d'élégance ; personne ne songe à y voir la version d'un original hébreu. Quant au fond, c'est un discours adressé à Israël, en vue de le consoler de ses malheurs et de l'exhorter à l'espérance. Ceux auxquels cet appel est destiné vivent depuis longtemps sur la terre étrangère ; l'écrivain les entretient du passé et leur rappelle les privilèges d'Israël. Il les presse de reprendre courage et leur promet une glorieuse restauration. L'auteur de cette composition a beaucoup étudié les écrits des prophètes et y a puisé les matériaux de son œuvre. On peut partager ce morceau en deux subdivisions. Dans la première (**3** 9-**4** 4) la note qui prévaut, c'est l'exhortation à la sagesse ; dans la seconde (**4** 5-**5** 9), c'est la consolation et l'encouragement qui dominent. Il ne semble pourtant pas nécessaire d'admettre deux auteurs différents pour ces deux subdivisions, qui peuvent fort bien provenir du même écrivain.

La première partie du livre de Baruc est en tout cas d'une date plus récente que le livre de Daniel ; si la prière de Dan. **9** est elle-même, comme nous l'avons admis, une adjonction plus tardive, Baruc **1** 1-**3** 8 est encore plus récent. Mais c'est en vain que l'on cherche au temps des Maccabées

[1] Les adversaires d'un original hébreu de Bar. **1** 1-**3** 8 invoquent l'opinion énoncée par Jérôme et Epiphane ; leurs contradicteurs écartent volontiers ce double témoignage comme dénué d'une autorité suffisante. Pour nous, il nous semble que les deux écrivains susmentionnés n'ont point la prétention d'affirmer qu'il n'y a jamais eu un texte hébreu de Baruc ; ils se bornent à dire que ce texte leur est inconnu et que les juifs n'admettent pas Baruc dans le recueil de leurs livres saints.

Digitized by Google

et des rois hasmonéens une situation historique qui s'adapte à la rédaction d'un semblable écrit, dans lequel la ruine de Jérusalem est en quelque sorte traitée comme une actualité. Aussi plusieurs critiques n'hésitent-ils pas à penser que c'est la destruction de Jérusalem en 70 apr. J.-C. qui se trouve à l'arrière-plan de cette composition. La seconde partie (3 9-5 9) paraît également devoir être assignée à la même époque et expliquée par les mêmes circonstances. Ainsi le livre de Baruc dans son ensemble ne proviendrait pas d'un temps antérieur à la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne. Cette hypothèse est encore confirmée par le fait que le ch. 5 a manifestement subi l'influence du 11e des Psaumes dits de Salomon, ouvrage pseudépigraphe dont nous parlerons plus loin et qui date vraisemblablement du milieu du Ier siècle av. J.-C. Enfin, il importe de noter que le livre de Baruc n'est jamais mentionné ni cité par aucun écrivain avant les dernières années du IIe siècle apr. J.-C. A cette date-là il apparaît pour la première fois dans les œuvres d'Irénée et d'Athénagore. Les Pères de l'Eglise citent avec prédilection le passage 3 38, où il est dit que « la sagesse est apparue sur la terre et a conversé avec les hommes »; ils y voyaient une prédiction de la venue du Christ. Certains auteurs modernes envisagent ce passage comme une interpolation chrétienne; cette supposition nous semble insuffisamment motivée, les données de l'A. T. suffisant à justifier la présence de cette phrase dans un écrit juif.

II. Livres narratifs.

§ 439. Après avoir étudié ceux des livres dits apocryphes qui se rattachent plus ou moins étroitement à telle ou telle œuvre canonique, nous abordons les autres écrits rangés dans la même catégorie, mais qui doivent être considérés comme des ouvrages à part et qui ont par eux-mêmes une importance plus grande. Ils appartiennent à deux genres littéraires, qui sont la narration et la poésie gnomique. Dans la première classe il faut ranger *I Maccabées*, œuvre vraiment historique, à côté de laquelle figurent en moins bon rang ses

Digitized by Google

homonymes, *II* et *III Maccabées*, compositions légendaires qui forment la transition aux récits purement fictifs, représentés par les livres de *Judith* et de *Tobit*. L'autre classe, celle des écrits didactiques, comprend deux livres d'une haute valeur, l'*Ecclésiastique* et la *Sapience*.

1. *I Maccabées*.

Cet ouvrage est, nous l'avons déjà dit, un livre historique : on peut le définir ainsi au sens propre de ce terme. Il est écrit d'une façon méthodique et en suivant strictement l'ordre chronologique des faits. Il a pour but de raconter l'histoire des Juifs à partir de l'avènement d'Antiochus Epiphane (176 av. J.-C.) et il la poursuit jusqu'à la mort de Simon Maccabée en 135 av. J.-C. Il commence par un court préambule (1 1-7) qui relate brièvement les exploits d'Alexandre-le-Grand. Puis, après quelques lignes seulement consacrées, en termes très généraux et vagues, aux rois successeurs du grand conquérant, il passe immédiatement à Antiochus Epiphane. Il signale la fâcheuse tendance qu'avaient alors bon nombre de Juifs de s'accommoder au régime païen et de lui faire des avances. Il parle ensuite des démêlés d'Antiochus avec l'Egypte et de sa victoire en 170 sur le roi Ptolémée VI Philométor. Puis il décrit la venue d'Antiochus à Jérusalem et le commencement des persécutions exercées par lui contre les Juifs. Deux ans plus tard (168), après qu'Antiochus a été contrarié dans ses projets sur l'Egypte par l'ambassade romaine de Popilius Lénas, la persécution se renouvelle, le temple est souillé, le culte juif cesse. Antiochus vise à faire de tous ses sujets une nation unique et homogène, ayant mêmes institutions et même religion. Beaucoup de Juifs se laissent entraîner à l'apostasie ; un autel païen, consacré à Jupiter, est dressé sur le grand autel des holocaustes. Les Juifs fidèles périssent en grand nombre.

Le ch. 2 présente au lecteur le prêtre Mattathias et ses cinq fils, Jean, Simon, Juda, Eléazar et Jonathan. Ayant dû quitter Jérusalem, ils habitent à Modeïn. Les officiers royaux, en tournée dans le pays pour contraindre les Israélites à sa-

Digitized by Google

crifier aux idoles, arrivent à Modeïn et invitent Mattathias à obéir aux ordres du roi. Mattathias résiste à cet appel ainsi qu'aux belles promesses qui l'accompagnaient. Bien plus, un de ses compatriotes se montrant plus traitable et se préparant à sacrifier aux faux dieux, Mattathias indigné frappe mortellement le renégat ainsi que le fonctionnaire royal, et se retire dans le désert avec ses fils et beaucoup d'autres compagnons. Les troupes royales se mettent en campagne. Un millier de fugitifs, attaqués le jour du sabbat, se laissent immoler sans se défendre. Mattathias et ses compagnons, en présence de cette catastrophe, décident que dorénavant, dans un cas pareil, ils lutteront sans scrupule. Le nombre de leurs adhérents grossit; ils deviennent redoutables. Le narrateur rapporte ensuite la mort de Mattathias, et place dans la bouche du chef expirant un discours adressé à ses fils.

Juda prend la place de son père (**3** 1), du moins comme chef militaire, tandis que son frère Simon lui sert de conseiller. Il se couvre de gloire et triomphe successivement de plusieurs généraux syriens; il remporte en particulier sur Séron la victoire de Beth-Horon, et sur Gorgias celle d'Emmaüs. Lysias, le principal ministre d'Antiochus et l'homme d'Etat le plus éminent de l'époque, se décide à prendre lui-même la direction de la campagne (**4** 26); il est vaincu à Beth-Sour. Juda et les siens font leur entrée à Jérusalem, restaurent le temple, relèvent l'autel, réorganisent le culte et le sacerdoce: le sacrifice quotidien reprend en décembre 165, trois ans et dix jours après la suspension décrétée par Antiochus.

Les hostilités se poursuivent entre Juda et les Juifs d'un côté et, de l'autre, diverses nations sujettes du roi de Syrie: Edomites, Ammonites, Galaadites, etc. Les Juifs fidèles de Galilée, fortement menacés, sont délivrés par Simon. Pendant ce temps, Juda et Jonathan font une expédition au delà du Jourdain, puis du côté d'Hébron et du pays des Philistins, et triomphent partout de leurs adversaires.

Le roi Antiochus se trouvait alors en Perse (**6** 1); il y apprit les défaites de ses armées, tomba malade et mourut (fin 164); l'écrivain place dans sa bouche quelques paroles

Digitized by Google

découragées qu'il aurait prononcées avant d'expirer. Son jeune fils, Antiochus V, âgé de neuf ans, lui succéda. Vers la même époque Juda, maître de la ville de Jérusalem, entreprit de chasser la garnison syrienne qui s'était maintenue dans la citadelle. Une puissante armée royale vint à la rescousse, et une bataille s'engagea à Beth-Zacharie. Eléazar, frère de Juda, périt glorieusement sur le champ de bataille, et les Juifs durent battre en retraite ; ils furent assiégés dans Jérusalem. Une paix fut conclue entre le roi et les assiégés.

Peu après, en 162, le petit roi Antiochus V et son protecteur Lysias périrent, et le trône de Syrie fut occupé par Démétrius, fils de Séleucus IV et neveu d'Antiochus IV Epiphane (**7** 1). Les Juifs renégats et paganisants, conduits par un nommé Alcime qui aspirait au souverain sacerdoce, intriguèrent auprès du nouveau souverain contre Juda et ses partisans. Une armée syrienne vint en Judée sous le commandement de Bacchidès : les persécutions et les luttes reprirent de plus belle. Un autre général, Nicanor, fut envoyé à son tour contre Juda, se fit battre par lui une première fois, puis une seconde, et périt enfin le 13 Adar ; le souvenir de cette journée fut commémoré par une fête annuelle (voir plus haut, II, p. 243, à propos du livre d'Esther).

§ **440**. Juda se décida alors (**8** 1) à entrer en rapports avec les Romains ; il envoya à Rome deux députés, qui rapportèrent à Jérusalem une réponse favorable du Sénat, accordant sa protection aux Juifs.

Le roi Démétrius de son côté (**9** 1) envoya de nouveau Bacchidès en Judée pour venger le désastre de Nicanor. Il y eut une bataille sanglante à Eléasa (161), où le vaillant Juda périt avec beaucoup d'autres. Il fut enterré à Modeïn, comme autrefois son père. Les Juifs, momentanément désorganisés par la perte de leur héros et tyrannisés par Bacchidès, se trouvèrent dans une situation des plus difficiles. Mais Jonathan prit à son tour le commandement des insurgés et remporta certains succès. Le grand prêtre Alcime, l'un des soutiens les plus effectifs du pouvoir syrien, mourut à cette époque (159), et il y eut une sorte de trêve qui dura deux ans. Après cela, Bacchidès ayant recommencé les hos-

Digitized by Google

tilités, Jonathan le battit et une paix fut conclue entre les Juifs et l'autorité royale (157). « C'est ainsi, ajoute le récit, que la guerre finit pour les Israélites. Jonathan s'établit à Micmasch, en qualité de chef du peuple, et il fit disparaître les apostats ».

L'apparition d'un prétendant au trône de Syrie dans la personne d'Alexandre Balas (**10** 1), qui se disait fils d'Antiochus Epiphane, vint bientôt (153) fortifier la position de Jonathan. En effet, dans la lutte qui s'engagea entre le roi Démétrius et ce nouvel antagoniste, les deux rivaux cherchèrent à l'envi à mettre de leur côté les Juifs et leurs chefs. Jonathan sut profiter habilement de cette circonstance favorable ; il s'établit à Jérusalem qu'il entreprit de restaurer. Alexandre et Démétrius lui firent tous deux des promesses ; ce fut au premier que Jonathan donna la préférence, le passé lui ayant appris à se défier du second. Dans une bataille décisive, Démétrius fut vaincu et perdit la vie. Alexandre Balas conclut un traité d'alliance avec Ptolémée VI Philométor qui lui donna sa fille Cléopâtre en mariage (151). La noce royale eut lieu à Ptolémaïs, où Jonathan fut invité à se rendre. Le roi Alexandre le combla d'honneurs et lui conféra officiellement le gouvernement militaire et civil de son pays. Jonathan y joignait encore la qualité de grand prêtre, que le roi lui avait reconnue antérieurement (153).

En 148, le fils de Démétrius Ier, Démétrius II, entreprit de revendiquer, les armes à la main, le trône de son père. Il rassembla une armée, commandée par Apollonius, et celui-ci adressa à Jonathan un message menaçant. Jonathan le vainquit près d'Asdod et s'attira ainsi la reconnaissance d'Alexandre. Celui-ci vit bientôt surgir contre lui un nouvel ennemi (**11** 1) dans la personne de son propre beau-père, Ptolémée VI, qui envahit l'Asie, rompit avec son gendre, lui reprit sa fille, la donna à son rival Démétrius II, fit son entrée à Antioche et se proclama lui-même roi de Syrie. Peu après Alexandre fut tué, Ptolémée mourut aussi, et Démétrius II régna sans opposition (146). A cette même époque Jonathan entreprit le siège de la citadelle de Jérusalem toujours occupée par une garnison royale. A ce propos, ses ennemis ten-

Digitized by Google

tèrent de le desservir auprès du nouveau roi. Mais Jonathan réussit à s'assurer la faveur de Démétrius qui le confirma dans toutes ses fonctions, exempta d'impôts la Judée et promit de retirer la garnison de Jérusalem. En retour, les Juifs envoyèrent à Démétrius des troupes de renfort qui lui furent très utiles. Toutefois le roi ne tint pas toutes ses promesses. Sur ces entrefaites, un partisan d'Alexandre Balas, nommé Tryphon, alla chercher le fils de son ancien maître et le proclama roi sous le nom d'Antiochus VI. Jonathan prit parti pour lui et remporta une victoire sur les troupes de Démétrius près du lac de Génésareth.

Jonathan renoua (**12** 1) l'alliance avec les Romains par le moyen d'une ambassade. Il entra aussi en rapports avec les Spartiates, auxquels il envoya des députés et une lettre, dont le texte est donné tout au long. Les hostilités se renouvelèrent entre Jonathan et les troupes de Démétrius. Celui-ci et son rival, Antiochus VI, se maintenaient chacun de son côté. Tryphon voulut alors supplanter son propre maître ; il agit traîtreusement à l'égard de Jonathan, s'empara de sa personne et marcha avec son armée contre la Judée (**13** 1). Simon prit résolument la place de son frère et organisa la résistance. Au cours de la campagne Tryphon fit mettre à mort son prisonnier Jonathan ; puis il battit en retraite. Le corps de Jonathan fut enterré à Modeïn, où Simon dressa un monument sur la tombe de son père et de ses frères.

Simon s'appliqua à continuer et à développer l'œuvre de ses frères. Tandis que Tryphon faisait périr le jeune Antiochus VI et se faisait proclamer roi à sa place, Simon entra en pourparlers avec Démétrius II et obtint de lui (143) l'émancipation officielle et définitive de la Judée. Cette date a toujours été considérée par les Juifs comme étant un des moments les plus importants de leur histoire. Ce ne fut toutefois que l'année suivante (142) que la citadelle de Jérusalem tomba enfin aux mains des Juifs et que la garnison syrienne fut expulsée. Sous le gouvernement de Simon, la Judée prospéra beaucoup[1]. Les bonnes relations avec Rome et avec

[1] Plusieurs critiques modernes estiment que le livre se terminait originai-

Digitized by Google

Sparte se perpétuèrent. Le peuple, reconnaissant envers Simon, lui attribua par un décret solennel, à lui et à sa postérité après lui, la triple qualité de prince, de général et de grand prêtre.

Le roi Démétrius II étant prisonnier des Parthes, son frère, Antiochus VII, chercha à s'emparer du trône en opposition à Tryphon (**15** 1). Celui-ci fut bloqué dans la ville de Dora et ne réussit qu'avec peine à s'échapper. Quant à Antiochus, il commença par flatter les Juifs ; mais ensuite il se tourna contre eux et envoya ses troupes pour les attaquer sous la conduite de Cendébéus. Simon confia le commandement de son armée (**16** 1) à ses fils, Jean et Juda, qui vainquirent les Syriens. Peu après, en 135, Simon fut traîtreusement assassiné à Jéricho, avec deux de ses fils, par son propre gendre Ptolémée. Le fils aîné de Simon, Jean, connu dans l'histoire sous le nom de Jean Hyrcan, fut également menacé, mais il échappa au danger et devint le successeur de son père. Le livre des Maccabées s'arrête avec son avènement et n'entreprend pas de raconter sa carrière qui fut mouvementée et très brillante.

§ **441**. Ce livre a été écrit en hébreu. Il porte tous les caractères d'une traduction, et les témoignages d'Origène et de Jérôme confirment ce fait. Malheureusement le texte original est perdu. D'après Origène, il portait en hébreu un titre dont le sens n'a pas encore été élucidé d'une façon satisfaisante : *Sarbeth Sabanaïel.* Quant au nom que nous lui donnons, à la suite de la Bible grecque, il est emprunté au surnom que portait Juda, fils de Mattathias. Chacun des fils de ce dernier portait un surnom ; l'origine et le sens de ces désignations demeurent énigmatiques. Il en est ainsi en particulier du terme *Makkabi*, qu'on a cherché à interpréter de diverses manières. Les uns l'ont rattaché à un mot hébreu signifiant marteau, d'autres à la racine éteindre, d'autres encore à la notion de chef, prince ; on a également voulu y voir la combinaison des initiales de quatre mots formant une devise, un cri de guerre. Aucune de ces hypothèses ne paraît suffisam-

rement avec **14** 15 et qu'il faut considérer **14** 16-**16** 24 comme un complément rajouté plus tard.

Digitized by Google

ment appuyée, et l'on reste dans l'incertitude. Mais il importe de remarquer que Maccabée est le surnom spécial de Juda et que nulle part dans le texte ses frères et leurs descendants ne portent cette qualification. C'est donc par extension qu'elle leur a été appliquée dans le titre que l'ouvrage porte dans les Septante, puis ultérieurement dans l'usage courant. La dynastie issue de Jean Hyrcan est en général désignée comme étant celle des rois hasmonéens; ce nom s'explique par le fait que, selon Flavius Josèphe, le bisaïeul de Mattathias s'appelait Hasmon.

La façon dont les deux derniers versets du livre (16 23-24) parlent de Jean Hyrcan, en renvoyant le lecteur à un livre d'annales relatant ses actes, paraît indiquer que le livre des Maccabées n'a été rédigé qu'après sa mort survenue en 105. Cependant quelques critiques sont disposés à admettre que la composition pourrait être antérieure à la mort d'Hyrcan. Il n'y a en tout cas aucune raison pour la placer sensiblement plus tard que cet événement, et la manière bienveillante dont il est parlé des Romains d'un bout à l'autre de l'ouvrage prouve certainement qu'il a été écrit avant l'an 63, époque où les relations entre Rome et les Juifs devinrent très tendues. Nous fixerons donc la date de la rédaction du livre aux environs immédiats de l'an 100 av. J.-C.

L'auteur est totalement inconnu; c'était sans doute un Juif palestinien et un ardent patriote. On a discuté, sans résultats positifs, la question de savoir s'il appartenait au parti pharisien ou sadducéen, ou bien peut-être ni à l'un ni à l'autre. La tradition orale, les récits encore très vivants concernant la période qui s'achevait, voilà quelle a été sans doute la source principale des données recueillies par notre écrivain. Il n'est pas certain qu'il ait utilisé des sources écrites, mais la chose est pourtant probable. Le passage 9 22 a été interprété par les commentateurs tantôt comme attestant l'emploi de sources écrites, tantôt comme prouvant le contraire. Ce texte est en effet ambigu. On pourrait assez légitimement supposer que l'auteur a arrêté sa narration à l'avènement de Jean Hyrcan parce que, à partir de cette date, il existait des annales circonstanciées; il aurait au contraire

Digitized by Google

pris à tâche de raconter en détail les événements des quarante années précédentes parce que les documents faisaient défaut sur cette période. Toutefois cette hypothèse n'empêche pas d'admettre que, çà et là, sur certains points particuliers, l'écrivain ait eu à sa disposition quelques renseignements manuscrits. Il y a, tout au moins, une catégorie de passages qui ne sauraient s'expliquer autrement: ce sont les pièces officielles qui se trouvent insérées dans la narration. Elles sont au nombre de dix: ce sont les correspondances des Juifs avec les rois de Syrie (**10** 18-20, 25-45, **11** 30-37, **13** 36-40, **15** 2-9), avec les Romains (**8** 23-32, **15** 16-21) et les Spartiates (**12** 5-23, **14** 20-24), et un décret en l'honneur de Simon promulgué par ses compatriotes (**14** 27-45). L'authenticité de ces documents est naturellement sujette à caution. Il n'est toutefois pas possible de porter à cet égard un jugement *in globo;* il se peut que certaines pièces offrent plus de garanties que d'autres. Ainsi la correspondance des rois de Syrie avec les chefs juifs Jonathan et Simon ne présente pas un caractère d'invraisemblance; il est naturel que des lettres aient été échangées dans de semblables conditions et l'auteur du livre des Maccabées peut en avoir eu connaissance. Quant à la façon dont il les a reproduites, rien ne prouve qu'il n'ait pas usé d'une grande liberté. Ces remarques s'appliquent également, et à plus forte raison, aux messages venus de Rome et de Sparte à Jérusalem et vice-versa. Quant au décret du ch. **14** 27-45, il se présente dans d'assez bonnes conditions au point de vue de son authenticité. Seul d'ailleurs ce décret doit avoir été rédigé originairement en hébreu et peut avoir passé tel quel dans le texte du livre des Maccabées. Toutes les autres pièces énumérées ci-dessus supposent un original grec. Il faudrait donc admettre qu'elles ont été traduites en hébreu par l'auteur du livre, puis retraduites en grec pour figurer dans la version que seule nous possédons. Cette double opération n'a pu s'effectuer sans déformer notablement les textes primitifs.

Il convient de rendre pleine justice à l'auteur de I Maccabées. Cet écrivain mérite la confiance par le soin scrupuleux avec lequel il a composé son ouvrage. On sent qu'il est vrai-

Digitized by Google

ment préoccupé de donner à son récit un cachet historique. Son patriotisme, très sincère et très fervent, ne l'entraîne pourtant point à des exagérations et à des partis pris. Son livre est fait pour rendre les plus grands services, en fournissant des données sûres et circonstanciées sur une période particulièrement intéressante dans l'histoire du judaïsme, et en mettant en relief les figures si remarquables de Juda Maccabée et de ses deux frères Jonathan et Simon. Il est extrêmement regrettable que le texte hébreu se soit perdu; peut-être, s'il eût été conservé, I Maccabées eût-il trouvé place dans le recueil canonique de l'A. T.; au jugement de Luther, il eût été digne d'y figurer.

2. *II Maccabées.*

§ **442**. Ce livre forme avec le précédent un saisissant contraste. Quand on les envisage superficiellement, il semble qu'ils présentent les plus grandes ressemblances. On leur donne le même nom, ils racontent l'histoire de la même période, ils sont animés l'un et l'autre du même souffle patriotique et religieux. Cependant ils diffèrent profondément. I Maccabées est l'œuvre d'un historien, dont le but est d'exposer les faits aussi objectivement qu'il lui est possible. L'auteur de II Maccabées, en revanche, se propose d'édifier ses lecteurs en traçant devant eux le glorieux portrait des héros et des martyrs qui ont illustré la période des persécutions sous Antiochus Epiphane. Il se préoccupe fort peu de l'enchaînement des faits et ne se met guère en peine de la chronologie; son intérêt se concentre sur les exemples de fidélité à leur Dieu qu'ont donnés les Juifs en butte à la tyrannie païenne. Ce caractère de II Maccabées donne à ce livre une ressemblance avec les légendes des saints, si appréciées au moyen âge. De là provient sans doute la faveur dont cet ouvrage a joui auprès des Pères de l'Eglise et dans la chrétienté en général. Les martyrs anonymes qu'il met en scène ont acquis un tel prestige que, dépossédant pour ainsi dire la vaillante famille de Mattathias, ils lui ont enlevé son nom de Maccabées et l'ont supplantée dans l'admiration des

Digitized by Google

lecteurs. C'est là un fait curieux sur lequel il importe d'attirer l'attention. Les Maccabées qui jouent un rôle dans la vie des dévots et auxquels on consacre des chapelles, ce n'est pas Juda et ses frères, c'est une autre famille dont les souffrances et la mort sont décrites dans II Macc. 6-7. Toutefois, l'écrivain de II Maccabées ne doit pas être rendu responsable de cette transposition de nom. Nulle part il ne donne le nom de Maccabées aux martyrs dont il décrit les tortures et la mort, et il l'applique au contraire d'une façon constante à Juda.

Pour faire l'analyse de II Maccabées, il faut au préalable en détacher deux morceaux (1 1-9, 1 10-2 18) qui forment actuellement le début du livre, mais qui lui sont totalement étrangers et sur lesquels nous reviendrons plus loin. Le véritable commencement de l'ouvrage, c'est le passage 2 19-32, qui constitue la préface de l'auteur. Celui-ci y explique en quoi consiste son œuvre. Désirant raconter l'histoire de Juda Maccabée et de ses contemporains, d'après l'ouvrage en cinq livres de Jason de Cyrène, il a fait un abrégé de cet écrit en un seul volume. Il expose les difficultés de sa tâche, décrit les peines qu'il a prises, et conclut sagement comme suit : « Cela dit, nous allons commencer notre récit, cette préface étant déjà assez longue. Car il serait absurde d'être prolixe avant d'entrer en matière, quitte à raccourcir ensuite la narration des faits ».

La narration commence avec le ch. 3. Le point de départ en est le règne de Séleucus IV Philopator (187-175), mais le récit ne porte pas sur la totalité de ce règne; il est seulement parlé de la tentative faite par ce roi pour mettre la main sur le trésor du temple de Jérusalem. Le grand prêtre d'alors était Onias III, le dernier représentant de la lignée des fils de Tsadok. Un ministre de Séleucus, nommé Héliodore, vint à Jérusalem ; mais, au moment où il pénétrait dans le sanctuaire, il fut arrêté par des anges du Seigneur, ne fut sauvé de la mort que par l'intercession d'Onias et revint auprès du roi, qu'il dissuada de renouveler toute tentative du même genre. Après la mort de Séleucus et l'avènement de son frère Antiochus Epiphane, le souverain sacerdoce fut l'objet d'intrigues coupables, Onias fut assassiné et des querelles intes-

Digitized by Google

tines déchirèrent le judaïsme. Au retour de sa deuxième expédition en Egypte (**5** 1) Antiochus envahit la Judée et fit périr des Juifs en grand nombre. Il entreprit de paganiser le pays, profana le temple et l'autel, interdit la circoncision ainsi que la célébration du sabbat et des fêtes. L'auteur s'étend longuement sur le martyre d'un vieillard nonagénaire nommé Eléazar (**6** 18-31), puis d'une famille composée d'une mère et de ses sept fils (**7** 1-42). Ce sont ces derniers qui sont devenus « les Maccabées » de la tradition ecclésiastique.

Avec le ch. **8** commence la narration des exploits de Juda Maccabée, dont il a été dit seulement un mot auparavant (**5** 27), et en particulier de ses succès dans la guerre contre Nicanor, puis contre Timothée et Bacchidès. Le ch. **9** raconte en détail la dernière maladie et la mort d'Antiochus Epiphane, et lui attribue dans ses derniers moments la rédaction d'une lettre adressée aux Juifs et qui, ajoute l'écrivain, « avait tout l'air d'une demande de pardon » (**9** 18).

Juda Maccabée, s'étant emparé de Jérusalem, purifie le temple et restaure le culte. Il doit ensuite repousser les attaques de divers généraux syriens, dont le plus notable est Lysias. Le texte renferme une lettre de Lysias aux Juifs, une autre d'Antiochus V Eupator à Lysias, une autre du même roi aux Juifs, une autre enfin des Romains au peuple juif.

Le récit des hostilités reprend avec le ch. **12** et rapporte les succès de Juda. Le ch. **14** décrit une nouvelle campagne qui eut lieu trois ans plus tard, cette fois sous Démétrius. Il faut noter que la succession chronologique des faits est présentée ici tout autrement que dans I Maccabées. Le récit met en scène le général Nicanor et relate en détail la guerre que Juda soutint contre lui. Le livre se termine, avec la fin du ch. **15**, par le récit de l'éclatante victoire remportée par Juda : Nicanor périt et le souvenir de cette journée fut commémoré par l'institution d'une fête fixée au 13me jour du mois d'Adar, « la veille de la journée de Mardochée » (comp. plus haut, II, p. 243). L'écrivain arrête ici sa narration en alléguant que dès lors Jérusalem est demeurée aux mains des Juifs. Il conclut par quelques lignes où il exprime l'espoir d'avoir pu plaire à ses lecteurs.

Digitized by Google

§ **443**. En réalité, nous avons affaire dans cet ouvrage à deux auteurs distincts. L'un est Jason de Cyrène qui, au dire de son abréviateur, aurait écrit un ouvrage divisé en cinq livres; nous ne savons rien sur ce personnage, ni sur son activité comme écrivain. Nous pouvons seulement conjecturer que c'était un Juif, appartenant à la colonie nombreuse que formaient ses coreligionnaires dans la province de Cyrénaïque [1]. Il est tout à fait vraisemblable que son œuvre était écrite en grec, quoiqu'il soit impossible de le prouver, faute d'en posséder le moindre échantillon textuel. Quelques critiques sont allés jusqu'à se demander si Jason ne serait peut-être pas un personnage purement fictif, inventé, pour les besoins de sa cause, par l'auteur de II Maccabées. Celui-ci aurait jugé bon de dissimuler sa propre personnalité derrière celle d'autrui et de présenter son travail comme l'abrégé d'un ouvrage plus étendu. Il est évidemment impossible de nier qu'une pareille supposition soit admissible à priori; mais en fait on ne voit pas quelles raisons pourraient avoir déterminé notre écrivain à se cacher ainsi derrière un inconnu.

Il paraît donc probable qu'un Juif africain, nommé Jason, avait consacré un ouvrage détaillé, divisé en cinq parties, à raconter l'histoire de la révolution maccabéenne. Cette narration devait être extrêmement circonstanciée, puisque l'abrégé parvenu jusqu'à nous est encore très loin de se faire remarquer par sa concision. Il offre même à un si haut degré le caractère opposé, son auteur s'étend si complaisamment sur les aventures qu'il rapporte et les traite d'une façon parfois si diffuse qu'on a peine à se le représenter comme un abréviateur. Il nous contraint ainsi à croire que Jason était un écrivain singulièrement prolixe; ou bien peut-être devons-nous supposer que l'ouvrage original du Cyrénéen contenait des éléments étrangers à l'histoire proprement dite des Maccabées et que ces portions-là ont été intégralement éliminées.

Le second auteur ou, plus exactement, l'auteur proprement dit de II Maccabées est l'anonyme qui a tiré de l'œuvre de Jason la substance du livre que nous possédons. Il a très

[1] Voir à propos des Juifs cyrénéens Act. **2** 10, **6** 9, **11** 20, **13** 1, et la mention de Simon de Cyrène dans Matth. **27** 32 et parallèles.

Digitized by Google

certainement écrit en grec; son style ne porte nullement le caractère d'une traduction, et même on peut en inférer avec vraisemblance que l'ouvrage de Jason était lui aussi rédigé dans la même langue. Le but de l'abréviateur a été de composer un livre d'édification; il se distingue par là profondément de l'auteur de I Maccabées. Ce dernier est, il est vrai, un homme pieux et un zélé patriote, mais sa préoccupation dominante est de raconter l'histoire avec un soin scrupuleux. Pour l'écrivain de II Maccabées, au contraire, les personnages et les événements historiques ne sont qu'un moyen d'impressionner fortement la conscience et l'imagination du lecteur. Aussi le merveilleux abonde-t-il dans ses récits, tandis que I Maccabées en est totalement exempt.

Ce qui abonde également, ce sont les méprises et les inexactitudes. Si l'on compare attentivement l'historique de la période en cause dans I Macc. **3-7** avec son parallèle dans II Macc. **8-15**, on est frappé de voir sur combien de points les deux récits sont en désaccord, et c'est constamment le premier qui doit avoir la préférence. En outre, le second se met parfois en contradiction avec lui-même, et renferme des données que la géographie et l'histoire obligent à écarter. Cet ouvrage ne saurait donc être pris en sérieuse considération comme source historique; sur certains points spéciaux, il peut, à vrai dire, avoir conservé des données originales et conformes à la réalité, mais d'une façon générale son témoignage doit être soumis au contrôle le plus sévère. La responsabilité des erreurs commises doit-elle être imputée à Jason ou à son abréviateur? Comme nous ne possédons pas le texte du premier, nous ne pouvons pas nous prononcer. Toutefois, il est peu probable que, si l'ouvrage original eût été rédigé d'une façon exacte et bien ordonné chronologiquement, on eût réussi, en en faisant des extraits, à le transformer d'une manière désavantageuse. Il est donc naturel d'admettre que l'œuvre de Jason présentait déjà les défauts qu'on relève dans II Maccabées. Si elle a été composée en Afrique, loin du théâtre des événements, il n'est pas surprenant qu'elle se montre, pour la sûreté des informations, inférieure à I Maccabées qui a certainement été écrit en Palestine.

Digitized by Google

§ **444**. Un autre problème se pose à propos de la terminaison du récit de II Maccabées. Celui-ci s'arrête avec l'an 161 ; il est donc loin de poursuivre la narration des faits aussi loin que le fait I Maccabées qui mène jusqu'en 135. Est-ce l'ouvrage de Jason qui prenait fin avec l'an 161? Ou bien continuait-il au delà de cette date, et est-ce l'abréviateur qui, pour un motif ou pour un autre, a jugé bon de mettre en cet endroit le point final? Ici encore il est impossible de répondre avec assurance. Cependant, la plupart des critiques inclinent à croire que l'abréviateur n'a fait que suivre l'exemple du texte sur lequel il travaillait. Quelques-uns sont allés plus loin et ont cru pouvoir affirmer que si Jason avait arrêté son récit à l'an 161, c'est qu'il l'avait composé à cette date-là. Cette conclusion nous semble difficile à soutenir. Il serait en effet extraordinaire qu'à si brève échéance les événements eussent trouvé un narrateur aussi lointain, dans la personne d'un Juif de la Cyrénaïque, et que ce narrateur eût laissé de si notables incorrections se glisser sous sa plume. Il paraît donc préférable d'attribuer à Jason une date plus tardive, au cours de la première moitié du dernier siècle avant l'ère chrétienne, et d'avouer franchement notre ignorance des motifs qui l'ont empêché de prolonger sa narration au delà de 161.

Quant à l'abréviateur, qui fut probablement aussi un Juif d'Afrique, nous pouvons le placer encore un peu plus tard, vers le début de l'ère chrétienne. Il n'est pas impossible que Philon ait connu II Maccabées. Un écrit qui appartient au Ier siècle de l'ère chrétienne et qu'on appelle IV Maccabées s'est, comme nous le verrons, inspiré du récit de II Macc. **6-7**. Enfin il est possible qu'il faille voir dans Hébr. **11** 35 une allusion au récit du martyre du vieil Eléazar (II Macc. **6**). En tout cas le passage II Macc. **15** 37 prouve que la rédaction est antérieure à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. D'autre part, il faut noter que Flavius Josèphe paraît n'avoir pas connu II Maccabées. La première mention positive qui soit faite de ce livre se trouve chez Clément d'Alexandrie.

Il reste à parler des deux morceaux placés en tête du livre et qui n'en font pas partie intégrante. Ils sont du reste aussi

Digitized by Google

distincts et indépendants l'un de l'autre. Ce sont deux lettres des Juifs de Jérusalem à leurs frères d'Egypte. Elles concernent l'une et l'autre la fête de la Purification du temple. La première (1 1-9) est datée d'une année de l'ère des Séleucides, laquelle correspond à 125 av. J.-C. Elle contient une allusion à une lettre antérieure du même genre écrite en 144. Du reste les deux moitiés de la lettre (1-6, 7-9) sont assez hétérogènes pour être peut-être de provenances diverses.

La seconde épître (1 10-2 18) est beaucoup plus longue et plus intéressante. Elle mentionne, parmi ceux qui l'envoient, un Juda qui ne saurait être autre que Juda Maccabée, et de ce fait on peut conclure que cette lettre, non expressément datée, est censée avoir été écrite avant l'an 161 (mort de Juda Maccabée). D'autre part, comme elle relate à sa manière la mort d'Antiochus Epiphane (164), on peut fixer, d'une façon précise, entre 164 et 161, l'époque à laquelle elle prétend remonter. Elle est adressée non seulement aux Juifs d'Egypte en général, mais plus particulièrement à un personnage nommé Aristobule, qualifié de « précepteur du roi Ptolémée, et de la race des prêtres-oints ». Ce n'est point là un inconnu : on sait qu'un écrivain juif du nom d'Aristobule a été en faveur auprès de Ptolémée VI Philométor, auquel il a dédié l'un de ses ouvrages. Malgré ces données qui prêtent à l'épître une apparence d'exactitude historique, il est impossible d'en admettre l'authenticité, et il faut, en présence des erreurs et des confusions qu'elle renferme, la considérer comme un produit, sensiblement plus tardif, de fabrication alexandrine. Un jugement analogue doit être porté sur la première lettre qui est plus insignifiante, mais qui n'offre pourtant pas de suffisantes garanties d'historicité.

On s'est demandé si l'une ou l'autre, ou toutes deux, présupposaient un original hébreu. Il ne semble pas qu'il en soit ainsi, mais elles sont écrites dans un grec moins coulant que le corps même de l'ouvrage de II Maccabées. Cette circonstance à elle seule prouverait déjà qu'elles sont étrangères à ce livre, en tête duquel elles ont été placées sans motif apparent. De plus, telles des assertions qui y sont contenues — par exemple sur la mort d'Epiphane, — contredisent les

Digitized by Google

informations de II Maccabées sur le même sujet. Ainsi, pour le fond comme pour la forme, il est impossible d'en attribuer la composition soit à Jason de Cyrène, soit à son abréviateur. Elles doivent avoir une origine différente et n'ont été réunies à II Maccabées que d'une façon tardive et accidentelle. Il faut néanmoins reconnaître que le raccordement a été opéré d'une façon assez ingénieuse : voir 2 18 et 19. Quant au but poursuivi par ces compositions, il faut probablement le chercher dans la polémique contre le temple juif bâti à Léontopolis, en Egypte, par Onias IV.

En terminant ce qui concernait I Maccabées, nous avons cité l'opinion de Luther, très favorable à ce livre. Pour II Maccabées au contraire, le réformateur s'est montré nettement défavorable : il l'a englobé dans le jugement très sévère qu'il a porté sur le livre d'Esther et que nous avons cité plus haut, II, p. 257.

3. *III Maccabées.*

§ **445**. I Maccabées est un ouvrage historique. Dans II Maccabées l'élément fantaisiste et légendaire tient une grande place. Enfin dans III Maccabées, nous avons affaire purement et simplement à un roman. Ce livre porte d'ailleurs un titre en désaccord parfait avec son contenu. En effet, la narration qu'il renferme est censée se rapporter à une époque antérieure d'un demi-siècle à la première apparition de Juda Maccabée et de ses frères sur le théâtre des événements. Ce titre ne peut donc avoir été adapté à cet ouvrage que tardivement, alors que d'une façon générale on en était déjà venu à étendre à toute une période de l'histoire juive une désignation qui à l'origine avait un sens précis et restreint. Il est probable que l'auteur du livre, pas plus que la généralité des écrivains contemporains, n'avait songé à donner un nom à son œuvre; mais s'il l'eût fait, il en eût certainement choisi un autre que celui dont la tradition s'est servie.

Le récit commence par une lacune, s'il est permis de s'exprimer ainsi : en d'autres termes, le début du livre fait défaut. Les termes mêmes de la première phrase du texte présupposent un commencement qui, pour un motif ou pour un

Digitized by Google

autre, a été retranché. Il est impossible de dire si cette mutilation a été volontaire ou accidentelle. On ne peut pas davantage déterminer les dimensions probables de la partie manquante. Peut-être, comme le supposent quelques critiques, s'agissait-il seulement de quelques lignes, d'un feuillet tout au plus ; peut-être au contraire un fragment plus étendu a-t-il été supprimé. Le principal personnage du récit est le roi d'Egypte Ptolémée IV Philopator, qui a régné de 222 à 204. Victorieux d'Antiochus III le-Grand à la bataille de Raphia (217), il vint à Jérusalem et, à ce que raconte notre auteur, voulut pénétrer dans le sanctuaire malgré l'opposition des Juifs. Une attaque soudaine de paralysie l'empêcha de donner suite à son projet; furieux et plein de rancune, il rentra en Egypte résolu à se venger sur les Juifs alexandrins. Il prit à leur égard des mesures tyranniques, et en fit rassembler comme prisonniers une foule si considérable que, malgré la diligence que l'on y mit, on ne vint pas à bout en quarante jours d'enregistrer tous leurs noms. L'intention de Ptolémée était de lancer sur cette multitude tous ses éléphants, au nombre de cinq cents, après les avoir enivrés d'un breuvage excitant. Par suite des caprices du roi, cette exécution se trouve différée ; lorsqu'enfin elle doit avoir lieu, deux anges interviennent, les éléphants chargent les troupes royales au lieu de fondre sur les victimes qu'on leur destinait, et le roi, subitement transformé, comble les Juifs de bénédictions et de faveurs. Il donne aussitôt l'ordre de les rapatrier, ce que les Juifs acceptent avec joie ; auparavant ils demandent et obtiennent l'autorisation de massacrer ceux de leurs compatriotes qui avaient apostasié : « Ils en mirent à mort plus de trois cents, et, après avoir égorgé ces impies, ils firent une fête de réjouissance. » Ensuite il rentrèrent chacun chez soi.

Ce livre a été écrit en grec, sans doute en Egypte et par un Juif alexandrin. Ce n'est certainement pas la traduction d'un original hébreu ; le style n'en laisse pas moins à désirer, il est inférieur à celui de II Maccabées. L'écrivain ne s'est pas proposé de faire de l'histoire, mais bien plutôt de rédiger une narration édifiante, propre à relever et à fortifier le cou-

Digitized by Google

rage de ses coreligionnaires en cas de persécution. L'élément merveilleux tient une large place dans cette composition, qui renferme d'ailleurs de nombreux traits invraisemblables et même contradictoires. Personne, de nos jours, n'en admet l'historicité. Aucune autre source ne vient en confirmer les données. Il faut donc faire honneur de ce récit à l'imagination de l'auteur, et l'on doit reconnaître qu'il était en effet brillamment doué à cet égard. Les tableaux sont présentés d'une façon très vivante, et l'on découvre dans ces pages un véritable talent dramatique. Les brusques revirements du roi, son attitude à l'égard de ses officiers et de ses conseillers, tout cela est dépeint d'une façon humoristique. Il serait toutefois possible que l'auteur n'eût pas inventé de toutes pièces et qu'il se fût inspiré d'un fait réel plus ou moins analogue à celui qu'il décrit. On a donc cherché dans l'histoire des Juifs les traces de quelque épisode du même genre, et l'on a trouvé, à deux époques différentes, des événements qui présentent une certaine ressemblance avec les données de III Maccabées. D'une part Flavius Josèphe raconte un fait du même genre qui se serait passé sous Ptolémée VII Physcon (146-117 av. J.-C.). D'autre part, sous Caligula (en 39-40 apr. J.-C.), les Juifs d'Alexandrie furent soumis à une persécution, et la tentative fut faite de placer la statue de l'empereur dans le temple de Jérusalem. Il se peut que l'un ou l'autre de ces faits ait fourni quelques matériaux à notre écrivain ; peut-être a-t-il recueilli encore d'autres traits de son récit dans les souvenirs de telle ou telle persécution infligée aux Juifs soit par les Hérodes, soit par des gouverneurs romains.

L'époque où il a rédigé son livre est certainement antérieure à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. Elle est en revanche postérieure à l'époque de Ptolémée VII Physcon et à la rédaction des adjonctions apocryphes au livre de Daniel (comp. **6** 6 avec la Prière d'Azaria et des trois Hébreux, v. 25, 27). Si les incidents relatifs au règne de Caligula ont exercé une influence sur III Maccabées, la date de cet ouvrage devrait être cherchée dans le court intervalle qui sépare l'an 40 de l'an 70. Ce qui demeure énigmatique, c'est

Digitized by Google

le motif pour lequel l'écrivain a transporté la scène de sa narration sous Ptolémée IV Philopator. Il se peut qu'il ait possédé, sur le règne de ce monarque, des informations qui nous manquent; il se peut aussi qu'il ait simplement confondu Ptolémée IV avec Ptolémée VII.

L'Eglise romaine ne regarde pas III Maccabées comme canonique. Mais plusieurs des Pères et des écrivains ecclésiastiques l'ont considéré comme faisant partie du recueil biblique et on le trouve fréquemment dans les manuscrits des Septante [1].

4. *Le livre de Judith.*

§ **446**. Cet ouvrage débute comme un livre historique, par une indication chronologique et en fournissant des détails qui paraissent très précis. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, dans l'antiquité et jusque dans les temps modernes, l'historicité de cet écrit a été facilement admise par un grand nombre de lecteurs. Cependant un examen plus attentif fait discerner des difficultés très sérieuses, et l'analyse que nous allons entreprendre nous les fera constater.

Dès la première ligne on est surpris de rencontrer la mention de « Nabuchodonosor, roi des Assyriens dans la grande ville de Ninive ». Ce souverain est en guerre avec le roi des Mèdes, auquel le récit donne le nom d'Arphaxad : il remporte sur lui une victoire décisive, le met à mort et brise la puissance médique. Comme le vainqueur avait requis l'assistance de tous ses sujets, de la Perse jusqu'au fond de l'Egypte, et que beaucoup d'entre eux n'avaient pas obéi à son appel, il décide de sévir contre eux, rassemble une armée immense et en confie le commandement à son généralissime Olopherne. Celui-ci, quittant Ninive, chemine vers l'ouest, soumettant tout sur son passage, en Cilicie comme en Syrie, et occupe la côte phénicienne et le pays des Philistins. Toutes les populations subjuguées doivent « adorer Nabuchodonosor seul et l'invoquer comme leur dieu (3 8) ». L'effroi s'empare des

[1] Il existe encore un IVe livre des Maccabées, dont nous dirons quelques mots plus loin en parlant des Pseudépigraphes.

Digitized by Google

habitants de la Judée : « ils furent inquiets au sujet de Jérusalem et du sanctuaire du Seigneur, leur Dieu ; car ils étaient récemment revenus de la captivité, et toute la population de la Judée s'était assemblée naguère, et les vases et l'autel et le temple avaient été consacrés après la profanation » (**4** 2-3). Le grand prêtre du temps se nommait Joakim ; il ordonna un jeûne solennel et les Israélites se préparèrent à la résistance armée.

Olopherne de son côté réunit les Moabites et les Ammonites — auxquels il donne le nom de Cananéens, — et les questionne sur le peuple d'Israël ; le chef des Ammonites lui répond par un exposé digne de figurer dans la bouche d'un orateur théocratique. Olopherne le blâme et, chose curieuse, le livre aux Israélites, qui lui font le meilleur accueil. Quoique Jérusalem ait été mentionnée, le récit semble faire constamment de Béthulie (*Βαιτυλουά* ou *Βετυλουά*) la ville principale du pays, et c'est devant cette place forte qu'Olopherne vient dresser son camp pour l'assiéger (**7** 1). Au lieu de lui livrer l'assaut, il en fait le blocus, espérant la réduire par la soif. En effet les assiégés sont bientôt en proie à la plus grande détresse ; leur chef Ozias obtient qu'ils résistent encore pendant cinq jours.

A ce moment (**8** 1) entre en scène l'héroïne du livre, Judith, femme d'une grande beauté et veuve d'un nommé Manassé, décédé depuis trois ans et quatre mois. Ayant fait appeler les anciens de la ville, entre autres Ozias, elle les blâme d'avoir limité à cinq jours la durée de la résistance et d'avoir ainsi manqué de confiance dans le secours de Dieu. Puis elle leur promet d'agir pour la délivrance de la ville. Après une longue prière (**9**), elle quitte ses vêtements de veuve, s'habille magnifiquement, sort de la ville assiégée avec sa servante, se rend au camp assyrien et obtient une audience d'Olopherne qui subit aussitôt son charme (**11** 1) et auquel elle soumet un plan relatif à la prise de Béthulie. Ce discours de Judith est tout à fait caractéristique. Il concorde avec les indications fournies au ch. **5** par Achior, le chef ammonite mentionné plus haut, en présentant les Israélites comme une nation absolument invincible, sauf lorsque, par une infidélité,

Digitized by Google

ils attirent sur eux la colère de leur Dieu. Or c'est là précisément la perspective que Judith fait miroiter aux yeux d'Olopherne : elle prévoit que les assiégés, devant bientôt manquer de nourriture, recourront à des aliments légalement impurs et mangeront aussi les prémices et les dîmes réservées au sacerdoce de Jérusalem. Cette faute une fois commise, ils cesseront d'être protégés d'en haut, et tomberont aux mains de leurs ennemis. Judith fera part à Olopherne du moment favorable pour la victoire. Grâce à ces promesses et surtout à la fascination que sa beauté exerce sur Olopherne, Judith obtient de demeurer au camp, allant et venant librement et se nourrissant des aliments purs qu'elle prépare elle-même avec sa servante.

Le quatrième jour, Olopherne donne un grand festin auquel il la convie; il s'enivre complètement et, lorsque les autres convives se sont retirés, Judith, saisissant l'épée du général assyrien, lui coupe la tête qu'elle remet à sa servante. Emportant avec elle ce trophée sinistre, elles quittent le camp et rentrent à Béthulie. Leur retour et la vue de la tête d'Olopherne provoquent l'étonnement et la joie. L'Ammonite Achior se convertit séance tenante au judaïsme et se fait circoncire. Lorsque, au matin, les Assyriens découvrent la mort de leur chef, ils prennent la fuite, poursuivis par les Israélites qui en massacrent un grand nombre et rapportent un immense butin. La tente d'Olopherne, avec tout son contenu, devient la part de Judith, à laquelle les anciens de Jérusalem, le grand prêtre Joakim en tête, viennent apporter leurs félicitations.

Le dernier chapitre (**16**) renferme un chant de louanges prononcé par Judith. Ce cantique est d'une réelle beauté; il rappelle quelques-uns des morceaux poétiques de ce genre dans les livres canoniques de l'A. T., en particulier le poème de Débora. Enfin le livre se termine par quelques mots de conclusion. Les habitants de Béthulie, reconnaissants, se rendent à Jérusalem, où les réjouissances durent trois mois. Le sanctuaire reçoit de nombreuses offrandes; Judith y dépose toutes les dépouilles d'Olopherne. Rentrée à Béthulie, elle refuse de se remarier et vit longtemps, entourée de considération. Elle meurt enfin à l'âge de 105 ans, et tout Israël porte

Digitized by Google

son deuil pendant sept jours. « Personne, dit le dernier verset, n'osa troubler les Israélites tant que Judith vécut et longtemps encore après sa mort. »

§ **447**. Le texte original de ce livre n'a point été écrit en grec. Il est d'ailleurs faux de prétendre qu'Origène ait soutenu le contraire : il se borne à dire que de son temps les juifs ne considéraient pas Judith comme canonique et n'en possédaient pas le texte hébreu. Jérôme, de son côté, affirme avoir vu le livre de Judith en langue chaldéenne (araméenne). Veut-il dire par là que Judith a été originairement rédigé en araméen ? Ou bien parle-t-il seulement d'une traduction araméenne de ce livre ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer. Les savants modernes s'accordent à penser que le livre de Judith a été écrit en hébreu : la version grecque renferme des particularités et des bévues qui ne s'expliquent pas autrement [1]. Du reste, à côté du texte grec qu'on rencontre dans la généralité des manuscrits des Septante, il existe encore deux autres recensions grecques qui présentent de notables divergences. De même en latin on possède deux versions différentes, la Vetus Latina et celle de Jérôme. Cette dernière, qui s'écarte beaucoup du texte des Septante, est la plus connue en Occident; elle a souvent servi de base aux traductions modernes, et celles-ci donnent par conséquent le livre de Judith sous une forme modifiée et peu satisfaisante.

La question d'historicité se pose à peine, et même parmi les exégètes catholiques romains plusieurs se prononcent négativement. En effet, tout milite contre l'hypothèse d'un récit ayant un caractère historique. Divers passages, tels que **4** 3, **5** 19, affirment que les Juifs, naguère encore déportés au loin, sont récemment rentrés dans leur patrie. Il n'est pas question d'un roi : c'est le grand prêtre qui est le dignitaire principal (**4** 6, **15** 8); à côté de lui, il est fait mention du sénat ou conseil des anciens du peuple (**4** 8, **15** 8), ce qui fait penser au sanhédrin, fondation bien postérieure à l'exil.

[1] Pour ne citer qu'un exemple, le texte grec, à propos d'Esdraélon, emploie (**3** 9) le terme de « grande scie ». Or, en hébreu, le mot « plaine » et le mot « scie » ne diffèrent que par un point diacritique et par la vocalisation. Le traducteur s'est laissé prendre à la ressemblance.

Digitized by Google

Le nom même du grand prêtre Joakim rappelle l'époque de Néhémie (Néh. **12** 26). D'autre part, en contradiction avec cet ensemble de données, l'armée qui envahit la Palestine est une armée assyrienne, envoyée par un roi dont la capitale est Ninive. Or, l'empire assyrien a succombé, ainsi que Ninive, la résidence de ses rois, dès avant la fin du VIIe siècle (en 606 av. J.-C.), avant que les Juifs fussent déportés hors de leur pays. Pour compléter la confusion, le roi de Ninive est appelé Nabuchodonosor, ce qui est le nom du souverain, non point assyrien mais babylonien, qui s'empara de Jérusalem en 597 et en 586. Son général, Olopherne, porte un nom perse, et il en est de même pour Bagoas, autre personnage mentionné plus d'une fois dans Judith[1].

Ces diverses données constituent un fouillis inextricable. Si, d'un côté, la situation générale semble être celle de la période postexilique, d'autres détails par contre forcent à remonter avant la ruine de Jérusalem. En vain, certains interprètes ont-ils cru résoudre le problème en supposant que la déportation et la restauration impliquées dans le récit n'étaient pas celles du VIe siècle, mais plutôt des événements antérieurs se rapportant au règne de Manassé, tel qu'il est décrit dans II Chron. **33** 11-13. Cette hypothèse hasardée est loin de faire disparaître toutes les difficultés, et elle en fait surgir de nouvelles. Elle se heurte en particulier à l'assertion finale du livre, aux termes de laquelle Israël aurait joui d'une paix profonde pendant la longue vie de Judith et bien des années encore après sa mort.

A ces considérations historiques viennent s'ajouter celles qu'on peut tirer de la géographie. Même en concédant que les noms de lieux peuvent avoir été déformés par les traducteurs et les copistes, il n'en demeure pas moins qu'en matière de topographie le livre de Judith nous met en présence d'une série de problèmes insolubles. L'armée d'Olopherne suit un itinéraire vraiment incompréhensible, et le reste des données

[1] L'histoire connaît un Olopherne sous le règne d'Artaxerxès Ochus vers 350; un autre personnage du même nom était roi de Cappadoce vers le milieu du IIe siècle av. J.-C. — Quant à Bagoas, c'est entre autres le nom d'un fonctionnaire perse du IVe siècle av. J.-C.

Digitized by Google

similaires n'est pas moins énigmatique. Un point très important, et qui intrigue à bon droit les exégètes, c'est la position de Béthulie. On a cherché à en retrouver l'emplacement, et on a proposé de l'identifier avec diverses localités, telles que Sannour ou Mitiliyeh; mais aucune de ces tentatives ne peut passer pour réussie. Il est même frappant de voir à quel point cette place forte joue dans le livre de Judith un rôle prépondérant, alors qu'il n'est parlé d'elle dans aucun autre document. Elle semble parfois éclipser Jérusalem, et si cette dernière n'était pas nommée occasionnellement, on serait tenté de se demander si Béthulie n'est pas tout simplement une désignation symbolique, un pseudonyme masquant la ville sainte, la ville du temple. Cette conjecture serait d'autant plus admissible que la forme grecque Betyloua pourrait aisément s'interpréter par Beth-Eloah, maison de Dieu. Dans ce même ordre d'idées, on pourrait faire remarquer que l'héroïne du livre, elle aussi, porte une dénomination symbolique : Judith signifie la Juive, et l'on pourrait voir dans cette femme la personnification de sa race et de sa nation.

§ **448**. Dans cette dernière hypothèse, l'histoire de Judith serait une allégorie politique ou patriotique, et il serait intéressant de rechercher quelle idée l'auteur se fait du rôle de sa nation, incarnée dans l'héroïne de Béthulie. Mais diverses circonstances s'opposent à l'acceptation de ce point de vue : c'est d'abord le fait que Jérusalem est nommée à côté de Béthulie, et c'est en outre la difficulté qu'on trouve à identifier la personne de Judith avec Israël envisagé comme peuple.

Il est plus naturel de voir dans ce livre une sorte de roman patriotique, destiné à illustrer la thèse, familière au judaïsme, que la protection divine ne fait jamais défaut à ceux qui comptent sur elle avec confiance et qui ne craignent pas de payer de leur personne pour assurer la victoire et la délivrance. L'écrivain a manifestement pour but d'encourager ses compatriotes à lutter opiniâtrement contre l'étranger et l'oppresseur sans se laisser intimider et décourager par la supériorité du nombre. Judith représente ainsi la réaction la plus énergique contre toute influence du dehors. Elle est

Digitized by Google

donnée comme descendante de la tribu de Siméon et glorifie (**9** 2-4) la conduite de son ancêtre envers les Sichémites (Gen. **34** 25 ss.), conduite que la Genèse elle-même réprouve (**34** 30, **49** 5-7). Cette tendance s'explique dans une large mesure par la situation du peuple juif durant les siècles qui ont immédiatement précédé l'ère chrétienne. Sous les Séleucides comme sous les Hasmonéens, le paganisme envahissait le territoire juif, gagnait aisément les esprits, et menaçait les institutions. Aux yeux d'un véritable patriote, toute tentative de cette nature apparaissait comme odieuse. L'auteur de Judith semble penser que contre ce danger-là tous les moyens sont licites. En même temps, il préconise l'observation rigoureuse des ordonnances légales : la piété, telle qu'il la conçoit et la prescrit, a un caractère extérieur et formaliste. Le péché, qui est présenté comme pouvant entraîner le courroux divin et livrer Israël à ses ennemis, c'est la trangression d'un commandement rituel. D'autres détails encore montrent à quel point l'esprit de l'écrivain est imprégné des tendances légalistes et pharisaïques du judaïsme tardif.

L'époque où le livre a été composé doit être déterminée d'après les indices relevés ci-dessus. La date la plus ancienne qui puisse entrer en ligne de compte, c'est le commencement du IIe siècle av. J.-C., sous la domination syrienne. Mais vraisemblablement l'ouvrage a été rédigé plus tard encore, au cours du Ier siècle av. J.-C. Josèphe ne l'a point connu ; la première mention de Judith se trouve dans Clément Romain.

Il est permis de se demander si l'auteur a inventé de toutes pièces l'histoire qu'il raconte, ou bien si peut-être le sujet lui en a été fourni par quelque tradition relatant l'exploit d'une Juive, victorieuse d'un agresseur étranger. En l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de se prononcer. Quoi qu'il en soit, l'auteur a certainement fait preuve de talent et d'imagination ; la narration est bien menée, avec des détails pittoresques et des tableaux dramatiques. On y rencontre sans doute des invraisemblances et des contradictions, mais une composition de ce genre ne saurait prétendre à une exactitude rigoureuse. Les divers caractères sont bien tracés, et notamment celui de l'héroïne.

Digitized by Google

On a souvent reproché au livre de Judith ce qu'on appelle sa sensualité raffinée ; ce jugement me paraît trop sévère, l'auteur prenant à tâche de faire ressortir que son héroïne obéit uniquement à un mobile religieux et patriotique et qu'elle sort intacte de sa périlleuse aventure. En revanche, il est bien certain qu'elle emploie une ruse perfide, qu'elle ne recule pas devant un lâche assassinat, et que toute son attitude est régie par le détestable principe que la fin justifie les moyens. Dans ces conditions l'appréciation du livre de Judith sera différente suivant qu'on se place au point de vue littéraire ou au point de vue moral. Dans le premier cas, il est naturel de rendre hommage à l'intérêt qu'inspire le récit et aux mérites de l'écrivain. C'est peut-être sous cette impression que Luther a pu qualifier le livre de Judith de « bonne, sérieuse et vaillante tragédie » ; il le considère d'ailleurs comme un « poème ». Mais d'autre part, il est bien évident qu'au point de vue religieux et moral, ce livre appelle les mêmes réserves que nous avons dû formuler à propos du livre d'Esther, et qu'on y respire un esprit particulariste et vindicatif.

Le livre de Judith est canonique dans l'Eglise latine comme dans l'Eglise grecque. Quant aux Juifs, ils l'ont écarté du recueil de leurs livres saints. Pourtant, la littérature rabbinique n'ignore ni le personnage, ni les hauts faits de Judith. Il en est parlé dans des écrits juifs, et en particulier dans un document qui n'est pas antérieur à l'an 1000 apr. J.-C. Là, Judith apparaît comme victorieuse d'un roi Séleucus, qui assiège Jérusalem et périt dans les mêmes conditions qu'Olopherne. Est-ce là, comme le pensent quelques-uns, la donnée primitive du récit ? Ou bien n'est-ce qu'une transformation fantaisiste et tardive de la narration ? L'un et l'autre points de vue peuvent se défendre.

5. *Le livre de Tobit.*

§ **449**. Il est indispensable, dès le début, de signaler le fait que ce livre nous est parvenu, non pas sous une forme unique, mais en plusieurs rédactions différentes. On peut les

Digitized by Google

ramener, malgré leurs divergences multiples à deux types principaux, dont l'un a pour représentants attitrés les manuscrits Alexandrinus et Vaticanus des Septante et l'autre la version latine de saint Jérôme. Ce dernier type est tout naturellement plus répandu et plus connu en Occident ; il convient néanmoins de donner la préférence à l'autre, qui a pour lui l'antériorité, sans parler d'autres garanties. Le nom même du livre varie suivant que l'on consulte la tradition grecque ou la tradition latine. En effet, les deux plus notables personnages du récit sont un père et son fils. Dans le texte grec le premier s'appelle Tobit, et le second Tobie ; en latin ils portent tous deux le même nom, Tobie. Or, comme c'est la dénomination du père qui doit servir de titre à l'ouvrage, celui-ci est désigné en grec comme livre de Tobit, en latin comme livre de Tobie. Nous nous conformerons à la nomenclature grecque.

Les premières lignes de l'ouvrage annoncent qu'il contient l'histoire de Tobit, de la tribu de Nephthali, déporté à Ninive par le roi d'Assyrie Salmanasar. Le nom de ce souverain est déformé en Enémessar, mais il ne saurait y avoir de doute sur l'intention de l'écrivain. Après cet en-tête (1 1-2), commence un récit à la première personne, placé dans la bouche de Tobit, et qui s'étend jusqu'à 3 6. Ultérieurement la narration se poursuit à la troisième personne. Dans le texte latin, cette distinction n'existe pas et le livre tout entier est à la troisième personne. Il acquiert de la sorte une plus grande homogénéité; mais, précisément pour ce motif, il convient de considérer la forme grecque comme plus originale. On comprend en effet qu'on ait entrepris de donner à la narration un cachet d'unité; on s'expliquerait moins qu'on eût travaillé en sens inverse. Du reste, quoi qu'il en soit de cette différence de forme et de certaines variantes, le fond du récit est le même.

Tobit est un homme pieux, vertueux, bienfaisant. Dans sa jeunesse, quoique appartenant au royaume des Dix tribus, il accomplissait rigoureusement la loi juive, faisant le pèlerinage de Jérusalem et s'acquittant de la dîme. Déporté à Ninive, avec sa femme Anna et son fils Tobie, il y prospéra,

Digitized by Google

si bien qu'il put prêter une somme de dix talents à un compatriote nommé Gabaël, établi à Ragues en Médie. Mais l'avènement de Sanchérib (appelé ici Sennachérim) amena pour Tobit de grands malheurs : il perdit tous ses biens et dut se cacher pour échapper à la mort. Lorsque « Sacherdon » (c'est-à-dire Asarhaddon) eut succédé à son père, Tobit put revenir auprès des siens, mais il vivait dans la pauvreté, et de plus un accident le priva de la vue. Le récit présente ici une frappante analogie avec le prologue de Job. Anna prend à l'égard de son mari une attitude qui rappelle celle de la femme de Job. La version latine compare du reste expressément l'infortune de Tobit à celle de Job. Loin de succomber à la tentation, Tobit prononce une prière résignée et implore la mort.

Avec **3** 7 la narration nous transporte brusquement à Ecbatane en Médie. Là vivait un Juif, nommé Raguel, dont la fille Sara avait déjà été mariée sept fois ; mais le démon Asmodée avait fait périr les sept maris le jour même de leurs noces, en sorte que Sara se trouvait veuve pour la septième fois sans avoir eu d'époux. Comme ses servantes la raillaient et la soupçonnaient d'avoir étranglé ses maris, Sara songea à se suicider. Mais, repoussant cette tentation, elle adressa une fervente prière au Seigneur, à la même heure où, à Ninive, Tobit l'implorait de son côté. Pour exaucer ces deux requêtes, Dieu envoya sur la terre l'ange Raphaël, avec la mission de guérir Tobit et de faire épouser Sara par le jeune Tobie.

Le récit revient (**4** 1) à Tobit et nous le montre confiant à son fils la tâche d'aller à Ragues en Médie, réclamer l'argent jadis prêté à Gabaël. Il lui adresse, à cette occasion, un long discours d'exhortation, qui renferme un grand nombre de préceptes excellents; ceux-ci méritent pleinement la réputation dont ils ont longtemps joui dans l'Eglise chrétienne. Tobie se prépare à partir, et cherche un compagnon de voyage. Il en trouve un dans la personne d'un inconnu, qui n'est autre que l'ange Raphaël, mais qui se fait passer pour un Juif nommé Azarias. Ils se mettent en route, et dès le premier soir, au bord du Tigre, le jeune homme capture un

Digitized by Google

poisson dont, sur le conseil de son compagnon, il garde soigneusement le cœur, le foie et le fiel. Arrivés à Ecbatane, les voyageurs demandent l'hospitalité à Raguel, et l'ange se préoccupe immédiatement d'arranger le mariage de Tobie avec Sara ; il dissipe les appréhensions que cause légitimement au futur époux la mort tragique des sept maris de la jeune fille. Le mariage se conclut sans aucun délai et Tobie, suivant l'avis de Raphaël, fait une fumigation avec le cœur et le foie du poisson: « Aussitôt que le démon en sentit l'odeur, il s'enfuit dans la Haute-Egypte, et l'ange l'y enchaîna » (**8** 3).

Le lendemain matin, Raguel creuse une fosse par précaution, mais à sa grande joie Tobie est bien vivant. On comble la fosse et aussitôt commence une fête nuptiale de quinze jours. Le soi-disant Azarias part pour Ragues, rapporte l'argent prêté et ramène Gabaël lui-même qui vient participer aux réjouissances.

Cependant, dès que la quinzaine est révolue, Tobie insiste pour repartir et retourner chez ses parents dont il pressent l'inquiétude. Raguel y consent à regret, lui remet sa jeune femme et la moitié de sa fortune, et les époux se mettent en route, toujours accompagnés du prétendu Azarias. Arrivés près de Ninive, Tobie et l'ange prennent les devants, et, grâce au fiel du poisson qu'on place sur les yeux de Tobit, celui-ci recouvre la vue. Sara arrive à son tour chez ses beaux-parents où elle est reçue avec joie.

Lorsqu'il s'agit de payer le salaire d'Azarias et de lui offrir un présent proportionné à la reconnaissance qui lui est due, Raphaël fait connaître qui il est, « l'un des sept saints anges qui présentent au Très Saint les prières des hommes pieux et qui ont accès auprès de sa Majesté » (**12** 15). Il adresse au père et au fils des recommandations et des bénédictions, puis il disparaît. Alors (**13** 1) « Tobit écrivit une prière pour exprimer sa joie ». Cette prière est un assemblage de textes, empruntés en grande partie aux livres canoniques de l'A. T. Elle se meut dans les généralités et n'est pas en rapport avec la situation décrite.

Le dernier chapitre (**14**) résume à grands traits la carrière

Digitized by Google

de Tobit et rapporte sa fin. Avant de mourir (à l'âge de 158 ans) il recommande à son fils d'émigrer en Médie et d'abandonner Ninive qui, selon la parole du prophète Jonas, doit être détruite. Il prédit la ruine de Jérusalem et la déportation des Juifs, puis la restauration et la reconstruction du temple (« mais, ajoute-t-il, il ne sera pas comme le premier »), enfin l'accomplissement général de toutes les prophéties, la conversion des païens, l'exaltation suprême du peuple de Dieu. Après la mort de son père et de sa mère, Tobie se transporte à Ecbatane auprès de ses beaux-parents. Il y meurt à l'âge de 127 ans. « Avant sa mort il apprit encore la ruine de Ninive, qui fut prise par Nabuchodonosor et Assuérus, et il en conçut de la joie avant de mourir ».

§ **450**. D'après cette analyse, il est aisé de voir que l'histoire de Tobit est un roman. Il se rapproche par là du livre de Judith, mais il en diffère par la nature des scènes qu'il décrit et des personnages qu'il fait agir. Le cadre n'est pas emprunté aux destinées politiques et guerrières de la nation israélite; il n'est question ni d'armée conquérante, ni de ville assiégée, ni de général étranger, ni d'héroïne nationale. Il est parlé, tout simplement, d'une ou plutôt de deux familles juives, de leurs revers et de leur prospérité. Il est impossible de méconnaître l'art avec lequel le narrateur a composé son œuvre. Il a dessiné d'une main sûre les caractères de ses personnages, et a certainement réussi à les rendre intéressants. L'élément surnaturel qu'il fait intervenir n'est point pour nous surprendre. Il nous permet de constater le développement pris, au sein du judaïsme, par l'angélologie et la démonologie. Le rôle assigné à Raphaël est d'une autre nature que ceux de Gabriel et de Mikaël dans le seul livre canonique qui mette en scène des anges en les désignant chacun par son nom, à savoir dans Daniel. Là du moins les fonctions qu'ils revêtent ont un caractère national ou même international, tandis que dans Tobit Raphaël s'acquitte d'une mission purement privée. Plus remarquable encore est la place faite au malicieux démon Asmodée, qui paraît, sans que le texte s'explique nettement à cet égard, être poussé par la jalousie à faire mourir les époux successifs de Sara.

Digitized by Google

Le fait qu'une simple fumigation suffit pour écarter le démon mérite également d'être noté comme caractéristique. Indépendamment de ces données-là, il est encore d'autres traits qui mériteraient d'attirer l'attention au point de vue de l'invraisemblance qu'ils présentent; mais il ne saurait être question d'appliquer à l'auteur quelque peu fantaisiste d'un conte romanesque les règles précises auxquelles doit être soumis un ouvrage historique. L'écrivain a cherché à placer son récit dans un cadre emprunté à l'histoire d'Israël. Il a choisi à cet effet l'époque où le royaume des Dix tribus fut vaincu et supprimé par l'Assyrie ; ses héros vivent donc au loin sur la terre d'exil. Il a pu trouver dans les récits bibliques les noms de trois souverains assyriens; il y a pris aussi celui de Nébucadnetsar, et, sans se douter de l'anachronisme, celui d'Assuérus [1]. Il reporte d'ailleurs, sans arrière-pensée, dans l'époque antérieure à l'exil et dans le royaume du nord les institutions et les mœurs propres au judaïsme postexilique. Il a manifestement connu et utilisé bon nombre des écrits canoniques de l'A. T. Le début du récit présente des rapports avec le livre de Job. Vers la fin, le livre de Jonas est expressément cité et c'est, chose curieuse, pour en tirer une conclusion opposée à celle qui devrait s'en dégager. L'auteur de Tobit en effet n'hésite pas à proclamer que, selon Jonas, Ninive doit être détruite, tandis que le livre de Jonas enseigne au contraire que Dieu fit grâce à la grande cité.

Le livre de Tobit doit avoir été écrit à une époque où le temple de Jérusalem offrait aux regards un aspect dont la magnificence était inférieure à celle du temple de Salomon (comp. **14** 5). Il doit donc être antérieur aux grands travaux de restauration et d'embellissement entrepris par Hérode Ier, vingt ans environ av. J.-C. D'autre part, son auteur paraît avoir connu les livres de Daniel et d'Esther, et cette circonstance, jointe à d'autres traits particuliers du livre, ne permet pas de fixer la date de cet écrit longtemps avant l'ère chrétienne. On est conduit à admettre qu'il est dû à la plume d'un Juif qui vivait entre l'an 100 et l'an 20 av. J.-C. Quoi-

[1] Il se pourrait du reste qu'il eût pris l'idée d'un Assuérus (Xerxès) contemporain de Nébucadnetsar non point dans Esther, mais dans Dan. **9** 1.

Digitized by Google

qu'il place la scène des événements décrits dans les lointains parages de l'Assyrie et de la Médie, il ne semble pas qu'il faille le considérer comme étant lui-même un habitant de ces provinces. Bien plus, il est douteux qu'il connût la Palestine autrement que par les livres ou par les témoignages d'autrui. Sa résidence paraît avoir été l'Egypte. Selon toute probabilité, son ouvrage a été écrit en grec, et il n'y a pas lieu d'admettre un original sémitique. Le style, il est vrai, n'est pas exempt d'hébraïsmes, mais l'emploi de nombreuses locutions bibliques suffit à les expliquer.

Nous avons déjà indiqué plus haut la multiplicité et la variété des textes de Tobit parvenus jusqu'à nous. En grec, ce livre figure dans les manuscrits des Septante sous trois formes assez divergentes. La plus importante est celle de l'Alexandrinus et du Vaticanus, tandis que le Sinaïticus présente un texte différent, et que d'autres manuscrits encore constituent une rédaction mixte. Origène affirme, comme pour Judith, que de son temps les Juifs n'avaient pas le livre de Tobit en hébreu. Jérôme, d'autre part, affirme avoir eu entre les mains ce livre écrit en chaldéen, et s'en être servi pour sa version latine, pensant avec raison que le chaldéen (l'araméen) est plus proche de l'hébreu que le grec. Il partait donc de l'idée que le livre avait été originairement écrit en hébreu. Il avoue du reste avoir fait sa traduction très rapidement et sans grand soin. On a retrouvé et publié à Oxford un texte araméen de Tobit qui présente une grande ressemblance avec la version latine de Jérôme ; il est pourtant douteux que ce texte araméen doive être identifié avec celui que Jérôme a connu et utilisé ; ce n'est probablement qu'une reproduction ultérieure et modifiée. Enfin, l'on possède également Tobit en hébreu, et cela sous trois ou quatre formes différentes. Il ne peut être question de chercher dans ces œuvres de date relativement récente l'original prétendu du livre, ce ne sont sans doute que des versions, et, somme toute, il convient d'en rester à la conclusion que Tobit a été composé en grec.

Il ne serait pas impossible que l'histoire de Tobit ait fait partie d'un cycle de narrations plus étendu. Ce qui permet de le supposer, c'est qu'on y voit intervenir incidemment

Digitized by Google

certains personnages qui figurent ailleurs dans d'autres écrits juifs. De ce nombre est Achichar ou Achiachar, le héros d'un conte dont on possède diverses rédactions en arabe, en syriaque, en éthiopien, etc. Il est présenté comme ayant vécu sous le roi Sanchérib, et c'est précisément sous le même règne que Tobit est censé avoir vécu. Achiachar est nommé dans Tob. **1** 21-22, **2** 10, **11** 18, **14** 10, et désigné comme neveu de Tobit. Il est aussi question dans **14** 11 d'un homme de bien, nommé Manassé, et d'un méchant nommé Adam ou Aman ; Tobit les mentionne comme des personnages très connus. Certains critiques croient discerner ici une allusion à l'histoire d'Esther, ce qui expliquerait Aman, mais non point Manassé.

La littérature d'imagination, le roman si l'on veut employer ce terme, a donc fleuri chez les Juifs. Les livres de Judith et de Tobit en sont deux exemples intéressants, à côté desquels il y en a bien d'autres. Leur caractère de fiction ne les empêche pas d'avoir une valeur morale et religieuse ; en fait de narration, les écrits proprement historiques ne sont pas les seuls qui puissent prétendre à posséder ce mérite. Nous avons déjà vu de quelle façon flatteuse Luther appréciait Judith ; sur Tobit, qui est également à ses yeux un poème, il porte un jugement tout aussi favorable : « C'est, dit-il, une charmante, aimable et pieuse comédie ».

III. Livres didactiques.

1. *L'Ecclésiastique*.

§ **451**. Seul de tous les Apocryphes, ce livre nous fait connaître le nom de son auteur. Il a été écrit, en hébreu, par Jésus, fils de Sirach, de Jérusalem. Cette donnée se rencontre dans les divers textes et versions avec certaines variantes, d'après lesquelles Sirach serait tantôt le père, tantôt le grand-père, tantôt même l'arrière-grand-père de l'auteur. La généalogie la plus complète serait : Jésus, fils de Siméon, fils d'Eléazar, fils de Sirach. Mais il se pourrait qu'il fallût inter-

Digitized by Google

vertir les deux premiers noms, et dans ce cas l'auteur du livre se serait appelé Siméon, fils de Jésus, etc. Une désignation très commode, qu'on emploie volontiers et qui est parfaitement juste, c'est celle de Siracide, soit descendant de Sirach [1].

Les renseignements que nous possédons sur la personnalité de l'écrivain nous sont fournis en partie par son livre même, dans lequel il fait part au lecteur de ses souvenirs, de ses expériences et de ses études ; il y donne aussi la preuve de la connaissance approfondie qu'il possédait du recueil des livres saints. Mais ces informations sont encore complétées de la façon la plus heureuse par la Préface qui précède l'ouvrage et qui est l'œuvre du petit-fils de l'auteur. « Mon grand-père Jésus, dit-il, qui s'était beaucoup adonné à la lecture de la Loi et des Prophètes et des autres livres de nos pères, et qui s'y était acquis une assez grande habileté, fut amené à composer lui-même un ouvrage qui se rapportât à l'instruction et à la sagesse, pour que des personnes désireuses d'apprendre, en s'en occupant à leur tour, pussent faire des progrès dans une vie conforme à la Loi. » Ayant ainsi rendu compte du but poursuivi par son aïeul, il se donne à connaître lui-même comme auteur de la traduction grecque, et réclame l'indulgence du lecteur en faisant valoir la difficulté de rendre exactement un texte hébreu dans une autre langue. Il signale à ce propos les différences qui existent entre le texte original des écrits bibliques et leur version grecque. Enfin, et c'est là un renseignement des plus précieux, il donne une indication chronologique relative à son arrivée en Egypte, et c'est sur cette base qu'il faut opérer pour déterminer l'époque où ont vécu le Siracide et son petit-fils.

Malheureusement, la donnée n'est pas aussi claire qu'on pourrait le souhaiter. Le petit-fils du Siracide dit être arrivé en Egypte « dans la 38me année, sous le roi Evergète ». Or, deux souverains de la dynastie des Lagides ont porté le surnom d'Evergète (bienfaiteur), à savoir Ptolémée III (247-

[1] Le nom grec Jésus est usité pour rendre le nom hébreu Josué, *Yehoschoua*, aussi bien que la forme plus brève *Yeschoua*. Le Siracide portait donc peut-être le nom de Josué.

Digitized by Google

222) et Ptolémée VII (170-117), surnommé aussi Physcon[1]. Le plus ancien de ces deux rois n'ayant occupé le trône que 25 ans, il semble à première vue qu'il faille le mettre de côté puisque la Préface parle de la 38me année. Mais l'expression de l'écrivain est ambiguë ; il ne dit pas : « dans la 38me année du règne d'Evergète », il dit plus obscurément : « dans la 38me année, sous le roi Evergète ». Plusieurs commentateurs pensent qu'il veut parler de l'âge qu'il avait en arrivant en Egypte, et, si cette hypothèse était admise, l'Evergète du IIIe siècle entrerait en ligne de compte aussi bien que son homonyme.

En présence de cette difficulté, il semble qu'un passage du livre (50 1 ss.) doive être de nature à projeter quelque lumière dans le débat. Il y est parlé avec les plus grands éloges d'un grand prêtre nommé Simon, fils d'Onias, dont l'administration est célébrée et que le poète exalte de tout son cœur. Il est manifeste qu'il s'agit là d'un personnage que l'écrivain a connu personnellement et dont le souvenir est encore très vivant dans sa mémoire. Mais, par une coïncidence des plus étranges, de même qu'il y a deux Ptolémées qui ont reçu le surnom d'Evergète, de même il y a, dans la série des grands prêtres juifs, deux Simon, tous deux fils d'Onias. L'un, Simon Ier, fils d'Onias Ier, a exercé le souverain sacerdoce de 310-291 ; il a été surnommé le Juste. L'autre, Simon II, fils d'Onias II (219-199), ne nous est pas mieux connu que son prédécesseur. Comme on le voit, les dates ci-dessus sont dans un rapport analogue à celles que nous avons indiquées plus haut pour les deux rois Evergète. Ainsi, dans une première hypothèse, le Siracide aurait connu Simon Ier le Juste et aurait écrit son livre vers 290; son petit-fils serait arrivé en Egypte sous Ptolémée III et aurait

[1] Ptolémée VII, déjà mentionné plus haut (II, p. 437) monta sur le trône en 170 pour régner conjointement avec son frère, Ptolémée VI Philométor. En 164, un partage intervint entre les deux frères, Philométor conservant l'Egypte et Chypre, Physcon la Cyrénaïque et la Libye. En 146, Philométor étant mort, Physcon devint roi de tout l'empire égyptien. On s'explique ainsi pourquoi son avènement, qui remonte légitimement à 170, n'est parfois daté que de 146.

Digitized by Google

traduit l'ouvrage de son aïeul vers 230 av. J.-C. Dans la seconde hypothèse, le grand-père serait un contemporain de Simon II, son ouvrage aurait été composé vers 190, et la traduction aurait été rédigée sous Ptolémée VII, vers 125 av. J.-C. La différence entre les deux systèmes est exactement d'un siècle. Ajoutons, pour mémoire, qu'une troisième combinaison a été proposée, d'après laquelle le Siracide aurait vécu au temps de Simon Ier, et son traducteur sous le règne de Ptolémée VII, par conséquent à plus d'un siècle et demi d'intervalle l'un de l'autre. Cet arrangement, qui cherche à réunir les avantages des deux systèmes opposés, tout en évitant leurs défauts respectifs, a le grave inconvénient de donner au mot grec πάππος, par lequel le traducteur désigne le Siracide, le sens tout général d'ancêtre, au lieu du sens déterminé et normal de grand-père. Nous laisserons donc de côté cette troisième solution, et nous nous bornerons à examiner la valeur comparative des deux premières hypothèses; nous les désignerons, pour abréger, par les termes d'hypothèse du IIIe siècle et d'hypothèse du IIe siècle.

L'hypothèse du IIIe siècle a en sa faveur l'épithète de Juste que le judaïsme a donnée à Simon Ier. De ce surnom honorifique, on cherche à tirer la preuve qu'il doit être l'original du portrait flatteur tracé par le Siracide. Mais on ignore totalement s'il a réellement effectué les travaux mentionnés par le Siracide. Il n'y a donc pas de raison décisive pour déclarer que seul il peut être le héros de ce panégyrique. D'autre part, cette même hypothèse contraint ses partisans à interpréter « la 38me année » de la Préface comme s'appliquant à l'âge du traducteur. Or on ne voit pas quel intérêt celui-ci aurait eu à relever cette circonstance; et, s'il l'eût fait, il eût été élémentaire de dire « dans ma 38me année ». Sur ce point l'hypothèse du IIe siècle a une réelle supériorité. En effet, Ptolémée VII ayant régné plus de 50 ans, on peut légitimement parler de la 38me année de son règne, ce qui n'est pas le cas pour Ptolémée III. La construction de la phrase est, il est vrai, quelque peu insolite. Au lieu de dire : « dans la 38me année, sous le roi Evergète », il eût été plus naturel et plus correct de dire : « dans la 38me année du roi Evergète ».

Digitized by Google

Mais la tournure employée, quoique un peu lourde et inaccoutumée ne constitue pas un empêchement insurmontable. Nous penchons donc très fort à admettre l'hypothèse du IIe siècle. Celle-ci nous paraît d'ailleurs corroborée par la façon dont le traducteur s'exprime dans sa Préface, au sujet de la traduction grecque des livres bibliques : ce qu'il en dit s'explique mieux si l'on admet une époque un peu plus tardive, le dernier tiers du IIe siècle au lieu du dernier tiers du IIIe siècle avant l'ère chrétienne.

§ **452**. Les anciens écrivains n'ayant pas l'habitude de pourvoir leurs ouvrages d'un titre, il est légitime de supposer que le Siracide ne s'est pas écarté de cette règle. Plus tard, cette lacune a été comblée pour son livre comme pour beaucoup d'autres, et cela de diverses manières. Dans les manuscrits des Septante, la désignation habituelle est : la Sagesse de Sirach (*σοφία Σειράχ*). Ce nom de Sagesse (ou Sapience) est fréquemment employé par les écrivains chrétiens. Ceux-ci disent aussi volontiers « la Sagesse » tout court, ou bien encore ils ajoutent l'adjectif *παναρετός*, douée de toutes les vertus. Parfois même, ils omettent le substantif et disent simplement *ἡ παναρετός*. Cette terminologie montre la faveur dont jouissait dans l'Eglise le livre du Siracide. Une autre preuve en est fournie par la dénomination qui est devenue peu à peu la plus usuelle et qui finalement a revêtu un caractère officiel : l'Ecclésiastique, *liber ecclesiasticus*. Ce terme, qui date de Cyprien, caractérise l'œuvre du Siracide comme étant au premier rang parmi les livres destinés à l'édification de l'Eglise et à l'instruction des catéchumènes. Il ne s'ensuit pas, comme nous le verrons, qu'on le classât parmi les écrits canoniques, mais du moins rendait-on hommage à sa très grande valeur.

Avant même que le livre du Siracide reçût ces divers noms, il semble en avoir déjà porté d'autres. Jérôme en parle en effet comme étant désigné (*prænotatus*) sous le nom de « Paraboles », ce qui implique évidemment en hébreu le mot maschal. C'étaient donc les maschals de Jésus, fils de Sirach, de même que le livre canonique qui lui ressemble le plus s'appelait les maschals de Salomon. L'appellation indiquée

Digitized by Google

par Jérôme s'adapte parfaitement au contenu de l'ouvrage. Celui-ci peut d'ailleurs avoir été aussi revêtu en hébreu du nom de Sagesse (*Khokma*), et dans ce cas les manuscrits grecs et les Pères de l'Eglise n'auraient fait que traduire ce terme. Mentionnons enfin que Clément d'Alexandrie a donné au livre du Siracide le nom de *Παιδαγωγός* (le Maître ou Précepteur).

En comparant tout à l'heure le livre du Siracide avec celui des Proverbes, nous avons indiqué quel est son contenu et quelle est sa forme. C'est en effet un recueil de sentences, et tout ce que nous avons dit plus haut à propos du livre canonique s'applique à celui que nous étudions maintenant. Il traite des mêmes sujets, dans un même esprit, avec les mêmes préoccupations, religieuses, morales et sociales. La sagesse y tient une grande place ; le Siracide la personnifie, non moins que ne l'avait fait avant lui l'auteur de Prov. **1-9**. C'est même par ce portrait de la sagesse que le livre commence (**1**) ; plus loin, l'auteur revient à plusieurs reprises au même sujet, particulièrement dans le ch. **24**. La sagesse dicte au Siracide les préceptes qu'il adresse à ses lecteurs, auxquels il parle sur un ton paternel et exhortatif. Il leur décrit les diverses vertus et leur en recommande la pratique ; il leur signale également les défauts les plus variés et les met en garde contre eux. Il examine tout ce qui concerne la vie de famille et la vie sociale, les devoirs des époux, des parents et des enfants, des maîtres et des serviteurs, les rapports des citoyens entre eux, plus spécialement les relations des amis, etc. Il aborde aussi l'examen des questions relatives au gouvernement des hommes et à l'administration de la justice, aux créanciers et aux débiteurs, aux cautions, à l'emploi des richesses. Le mariage est en grand honneur auprès de lui ; il insiste à plus d'une reprise sur la nécessité de choisir avec soin son épouse, il s'élève avec force contre l'adultère, la débauche, les tentations de la chair. Bref, on peut dire qu'il trace un tableau très complet de la vie morale et pieuse qu'il recommande à ses lecteurs.

La religion, c'est-à-dire Dieu, tient une plus grande place dans le livre du Siracide que dans le livre des Proverbes.

Digitized by Google

Notre écrivain relève fréquemment la justice et la miséricorde de Dieu, il décrit ses œuvres, qui sont magnifiques, excellentes et appropriées à leur but. Il parle de la prière et de son efficacité ; lui-même insère ici et là une prière dans son ouvrage. Quant aux sacrifices, il proclame que par eux-mêmes ils sont dénués de valeur devant Dieu ; ce n'est pas une raison pourtant de s'en abstenir, mais il faut les offrir avec un cœur droit et des mains pures. La bienfaisance, la bonté, la justice valent autant que les sacrifices. En revanche, rien ne sert de jeûner, d'immoler des victimes, d'observer les rites de la pureté légale, si l'on vit dans l'iniquité et si l'on n'aime pas son prochain.

§ **453**. Les nombreux sujets que nous venons d'indiquer — et il serait aisé d'en ajouter beaucoup d'autres, — ne sont pas traités d'une façon méthodique. La pensée de l'auteur va de l'un à l'autre, elle retourne ensuite à tel détail déjà effleuré, elle reprend un thème pour en achever l'étude, et il est à peu près impossible de faire une analyse raisonnée et systématique de cet ouvrage. Il est également malaisé de vouloir y introduire des divisions, l'auteur lui-même ne s'en étant pas préoccupé. Voici pourtant de quelle façon on partage communément le livre du Siracide : A : **1** 1-**16** 23 ; B : **16** 24-**23** 27 ; C : **24** 1-**30** 27 ; D : **30** 28-**36** 22 ; E : **36** 23-**39** 11 ; F : **39** 12-**42** 14 ; G : **42** 15-**50** 26 ; épilogue : **50** 27-29 ; prière : **51** 1-12 ; exhortation : **51** 13-30.

Il importe de noter, à propos des sections C et D, qu'une fâcheuse interversion s'est produite dans le texte grec du Siracide, et qu'il est indispensable de rétablir, par voie de transposition, l'ordre primitif du livre. Il faut, pour cela, prendre le morceau **33** 13b-**36** 16a, et l'intercaler entre les v. 24 et 25 du ch. **30**. Il est difficile de s'expliquer comment on a pu commettre une erreur aussi regrettable et aussi évidente dans la reproduction du texte de l'Ecclésiastique. La Vulgate ne présente pas le même défaut que la version grecque. En rétablissant, comme nous l'avons exposé, l'ordre primitif de l'ouvrage, on obtient en particulier un résultat très important, en restituant dans son unité et son intégrité une prière, que l'auteur adresse à Dieu en faveur de son

Digitized by Google

peuple et qui se compose des deux fragments **33** 1-13a et **36** 16b-22, indûment séparés l'un de l'autre dans le texte grec par l'interposition du morceau **33** 13b-**36** 16a. Ce dernier une fois remis à sa place normale entre **30** 24 et **30** 25, la prière se retrouve intacte et complète.

Il serait exagéré de prétendre que le désordre règne dans le livre du Siracide. Il faut se borner à dire qu'on ne peut pas y discerner un plan régulier et rationnel. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les autres ouvrages similaires de la littérature hébraïque présentent le même aspect. Evidemment, ces anciens écrivains ne songeaient point à s'assujettir à des règles strictes ; ils composaient librement, sans se préoccuper de disposer leurs écrits avec ordre et de coordonner leurs matériaux d'une façon méthodique. C'est dans le détail seulement, et d'une façon occasionnelle, que nous rencontrons çà et là une tendance au groupement. Nous relevons par endroits des séries de sentences et de réflexions concernant chacune un sujet déterminé. Dans certains manuscrits on trouve la trace positive de l'impression faite par ces petits groupes de maximes sur l'esprit des copistes; ceux-ci en effet ont introduit, en divers passages, des titres s'adaptant à une série plus ou moins longue de sentences.

Un morceau étendu et des plus importants est celui que l'auteur consacre à rappeler en détail l'histoire des grands personnages de sa nation (**44** 1-**50** 21). Quelques manuscrits donnent à cette partie du livre le titre de « Panégyrique des pères ». Le but de l'auteur en le composant est de glorifier Dieu qui a suscité tous ces hommes illustres et de relever le courage de ses lecteurs en leur montrant de si nobles exemples. Après un exorde où les diverses classes de grands hommes sont présentées en bloc, l'écrivain commence l'énumération de ses héros en nommant Hénoc, Noé, Abraham, etc. ; il s'arrête spécialement sur Moïse et surtout sur Aaron, puis sur Josué, Samuel, David, Elie et Elisée, Ezéchias et Josias ; il nomme les prophètes et finit par Zorobabel, le prêtre Josué et Néhémie. Après être revenu en arrière à Hénoc, Joseph, Sem, Seth et Adam, il consacre un éloge particulier au grand prêtre Simon, fils d'Onias, comme nous

Digitized by Google

l'avons vu déjà précédemment (II, p. 454). Il y ajoute enfin, en guise de péroraison, une doxologie qu'il termine abruptement par la mention de trois peuples qu'il hait et méprise : les Edomites, les Philistins et les Samaritains.

Le Panégyrique que nous venons d'analyser forme la conclusion du livre. A sa suite viennent, sous forme d'épilogue (**50** 27-29), quelques lignes de prose, dans lesquelles l'auteur se nomme et indique le but qu'il s'est proposé ; c'est en quelque sorte sa signature apposée à la fin de son ouvrage. Puis, comme appendice, le ch. **51** contient une prière d'actions de grâces (1-12), suivie d'un morceau (13-30) dans lequel le poète exhorte à la sagesse en décrivant ses propres expériences. Bickell a discerné dans ce passage terminal un poème alphabétique, et cette découverte, faite avec une grande perspicacité sur la version grecque, a été confirmée lorsqu'on est rentré tout récemment en possession du texte hébreu.

§ **454**. On savait, par les allusions aux paroles du Siracide et par les citations plus ou moins textuelles qui en sont faites dans la littérature juive, que la connaissance du texte hébreu original ne s'était pas perdue de sitôt. Jérôme également affirme avoir vu ce texte. Mais au cours du moyen âge ce document s'est perdu. Si les rabbins du IXe et du Xe siècles l'ont encore possédé, il n'en est plus de même pour ceux qui leur ont succédé. On en était donc réduit, jusqu'à ces dernières années, à la version grecque. Celle-ci, de l'aveu même de son auteur qui sollicite l'indulgence de ses lecteurs, présente de nombreuses imperfections auxquelles les copistes ont encore largement contribué. Il y a d'ailleurs lieu de supposer que tous les manuscrits parvenus jusqu'à nous procèdent d'un seul et même exemplaire déjà fort défectueux et renfermant l'interversion de chapitres dont nous avons parlé. La version syriaque, faite directement sur l'hébreu, peut servir dans une large mesure, malgré ses graves défauts, à contrôler la leçon des Septante. Quant à la version latine, elle n'est pas l'œuvre de Jérôme ; celui-ci, comme il le raconte lui-même, s'est abstenu de traduire l'Ecclésiastique. Si donc ce livre figure dans la Vulgate, c'est sous la forme que lui avait donnée l'ancienne traduction latine faite d'après les Septante.

Digitized by Google

Il est intéressant de noter qu'elle ne présente pas la transposition de chapitres qu'on trouve dans les manuscrits grecs. En cela, et sur d'autres points encore, elle offre de réels avantages ; elle n'en est pas moins imparfaite, obscure, et parsemée de nombreuses gloses, quelquefois de provenance chrétienne. Enfin, il existe encore plusieurs autres versions anciennes du Siracide, moins importantes que celles que nous venons d'indiquer.

A l'aide de ces documents souvent fautifs et contradictoires, il n'était pas facile, on le comprend, de reconstituer la véritable teneur des pensées du Siracide. Aussi est-ce avec joie que le monde savant a salué la récente découverte du texte hébreu de Sirach. C'est en 1896 que la trouvaille d'un premier feuillet fut portée à la connaissance du public : Mmes Lewis et Gibson, les savantes exploratrices de la bibliothèque du Sinaï, l'avaient rapporté d'Egypte. Bientôt d'autres surgirent, à Oxford, à Cambridge, à Londres, à Paris, provenant tous du Caire. Ces nombreux fragments appartiennent à quatre manuscrits distincts ; pour certains chapitres et versets, ils offrent des textes parallèles, pour d'autres ils se complètent mutuellement. Malheureusement, entre eux tous, ils ne fournissent pas le texte entier du Siracide ; il manque encore **1** 1-**3** 5 ; **16** 27-**30** 10 presque en entier ; le ch. **34** ; enfin des portions de **33**, **35**, **38** et **39**. Cependant il faut remarquer que les portions retrouvées constituent déjà environ les trois cinquièmes du livre, et rien n'empêche d'espérer que l'avenir viendra combler les lacunes encore existantes.

Ce texte hébreu du Siracide a soulevé une violente controverse. La question était de savoir si c'était bien là l'œuvre originale de Jésus, fils de Sirach, ou bien si l'on avait affaire à la rétroversion tardive, rabbinique, d'une traduction grecque ou syriaque. Il faut reconnaître que la comparaison des fragments hébreux avec les parties correspondantes des versions grecque, syriaque et latine fait constater bon nombre de faits embarrassants. On arrive difficilement à s'expliquer comment il se fait que les traductions présentent fréquemment une leçon préférable à celle de l'hébreu. Pourtant, il ne semble pas probable qu'il faille s'arrêter à l'hypothèse d'une rétro-

Digitized by Google

version. En revanche, il ne faut pas se refuser à avouer que le texte hébreu, tel qu'il nous est parvenu, doit sur beaucoup de points s'écarter de la rédaction originale, et qu'il reste encore de nombreux mystères à éclaircir dans l'interprétation du Siracide. En tout état de cause, la découverte de ce texte hébreu offre un intérêt exceptionnel, indépendamment des ressources nouvelles qui en résultent pour l'intelligence de l'Ecclésiastique. Il importe en effet de se dire que ce document est le seul échantillon existant de la littérature hébraïque en dehors des livres canoniques et de quelques inscriptions clairsemées. Notre connaissance du vocabulaire hébreu se trouve accrue de ce fait, et à d'autres égards encore cette acquisition toute récente est un enrichissement positif.

Grâce aux circonstances que nous venons de rappeler, l'Ecclésiastique est, parmi les livres dits apocryphes, celui dont on s'est le plus occupé en dernier lieu. Mais il est juste d'ajouter qu'en dehors de ces considérations plutôt extérieures, cet ouvrage mérite à tous égards qu'on l'étudie avec soin et qu'on lui voue une attention particulière. De tous les écrits issus du judaïsme et non admis dans le recueil officiel de la synagogue, c'est le plus remarquable, celui qu'on s'étonne le plus de ne pas voir rangé parmi les livres canoniques. Il mériterait d'y figurer, au jugement de Luther et d'autres chrétiens éminents, autant et plus que tels ouvrages qui s'y trouvent classés. Vainement quelques zélateurs ont-ils cherché à discerner dans les paroles du Siracide certains traits qui, selon eux, disqualifieraient cet ouvrage et le rendraient indigne de compter au nombre des livres saints : il est facile de montrer qu'en faisant passer au même crible tel ou tel des livres canoniques, on obtiendrait des résultats encore plus concluants.

Ce qui ajoute à l'intérêt que présente ce livre, c'est qu'il est l'œuvre d'une personnalité unique, et non pas une collection d'éléments de provenance et d'âge différents. Il est vrai que, cherchant à assimiler plus complètement l'Ecclésiastique au livre des Proverbes, plusieurs critiques se sont demandé si Jésus, fils de Sirach, n'était pas simplement un compilateur, et si on ne lui faisait pas un honneur trop grand en lui attribuant

Digitized by Google

la composition même de toutes les maximes réunies sous son nom. Cette opinion, qu'il était naturel de voir émettre et qui peut se soutenir à priori, n'a pourtant pas prévalu : le livre du Siracide offre un caractère d'unité, d'homogénéité, tel qu'on ne peut se refuser à y reconnaître, d'un bout à l'autre, l'œuvre d'un même écrivain. Cette circonstance est bien faite pour rehausser encore l'intérêt que nous inspirent cet ouvrage et son auteur. En la personne de ce dernier, nous apprenons à discerner et à apprécier un représentant authentique de la pensée et de la piété juives à une époque qui, autrement, nous est peu connue. Pour les temps ultérieurs, c'est-à-dire pour la période mouvementée d'Antiochus Epiphane et des Maccabées, nous possédons de plus amples renseignements. Mais nous savons peu de choses sur la phase relativement plus tranquille qui a précédé, et il est précieux de pouvoir juger, par un exemple aussi remarquable, quelles étaient la foi religieuse et les préoccupations morales et intellectuelles d'un Juif d'alors.

2. *La Sapience.*

§ **455.** Ce livre appartient au même genre littéraire que le précédent, mais il en diffère pourtant d'une façon très sensible. Tandis que le Siracide est un Juif de Palestine, écrivant dans sa langue nationale et tout pénétré de l'esprit de sa race, l'auteur de la Sapience est un Juif alexandrin qui se sert de la langue grecque et qui a subi l'influence de l'hellénisme.

Il est hors de doute que son livre n'est point une traduction de l'hébreu et que nous le possédons dans son texte original. Son titre est *Σοφία Σολομῶντος*, c'est-à-dire Sagesse de Salomon. La Vulgate ayant employé, pour traduire le titre grec, le mot latin qui signifie sagesse, *sapientia*, l'usage a prévalu de se servir aussi en français du mot Sapience. Quant à la mention de Salomon, elle classe l'ouvrage en question dans la catégorie des livres pseudépigraphes. Personne en effet ne peut songer à en faire remonter la composition jusqu'à Salomon lui-même : le fond et la forme du livre s'opposent absolument à cette hypothèse. C'est donc, comme dans

Digitized by Google

le cas de Kohéleth, un écrivain très postérieur, qui, gardant l'anonyme, a placé ses réflexions et ses exhortations dans la bouche de Salomon, le monarque renommé à la fois par sa sagesse et par son opulence. Ce n'est du reste pas seulement le titre qui désigne Salomon, certains passages du livre le mettent en scène d'une façon qui n'a rien d'équivoque. Nous avons donc affaire ici à un nouvel exemple d'un artifice littéraire très commun chez les Juifs des siècles voisins du début de l'ère chrétienne.

A en juger par les premiers mots (**1** 1 ss.) et par ceux qui ouvrent le ch. **6**, le livre semble destiné particulièrement aux hommes élevés en dignité, à ceux qui gouvernent et qui jugent, aux rois, aux princes. En effet, l'auteur paraît avoir eu spécialement en vue ces personnages haut placés; mais il ne faudrait pas croire qu'il s'adresse exclusivement à eux d'un bout à l'autre de son livre. Si donc l'on trouve parfois, comme sous-titre de l'ouvrage, la mention « Aux rois », il ne faut pas se laisser induire en erreur par cette expression limitative : la Sapience, livre didactique, ne s'adresse pas seulement à un public aussi restreint.

Le livre se divise en 3 parties : **1-5**, **6-9**, **10-19**.

Première partie : 1-5.

« Aimez la justice,... recherchez le Seigneur » : tel est l'appel par lequel l'écrivain commence ses exhortations aux hommes, et spécialement à ceux qui gouvernent la terre. Il les met en garde contre les blasphèmes, les murmures, les mensonges, les injustices. Il blâme (**2** 1 ss.) ceux qui ne se préoccupent que des jouissances, qui méprisent la loi de Dieu et persécutent les justes. L'auteur proclame sa foi à l'immortalité. Les souffrances terrestres des justes (**3** 1 ss.) ne sont rien en comparaison du bonheur à venir. Les impies en revanche subiront leur peine. L'écrivain met les biens spirituels au-dessus de la prospérité d'ici-bas : mieux vaut posséder la vertu que d'avoir une nombreuse postérité, mieux vaut mourir jeune dans la justice que de vieillir dans le péché. Le jugement final montrera combien est fondée la foi des justes, combien est vaine l'espérance des impies.

Digitized by Google

Seconde partie: 6-9.

Cette partie commence, comme la première, par une exhortation à l'adresse des rois et des princes, les invitant à rechercher la sagesse (**6** 1-12). L'auteur fait ensuite l'éloge de la sagesse (13-27), seule source du bonheur, et, à l'appui de ses avertissements, il raconte ses propres expériences, c'est-à-dire celles qu'il prête au roi Salomon (**7** 1 ss.). Un roi, dit-il, est un mortel comme les autres. Mais, ayant prié Dieu, Salomon a reçu l'esprit de la sagesse ; il l'a aimée plus que tout le reste, et s'il s'est réjoui des biens innombrables qu'il a possédés, c'est parce que la sagesse en réglait l'usage. Il voudrait pouvoir louer la sagesse d'une façon digne d'elle. Il la définit comme « un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout-Puissant,... un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté »[1] (**7** 25-26). Ce passage rappelle certaines données des Proverbes et du Siracide, mais il va encore plus loin dans la voie de la personnification et fait de la sagesse une substance, une hypostase. « C'est elle, s'écrie Salomon, que j'ai aimée, que j'ai recherchée dès ma jeunesse ; j'ai désiré l'unir à moi comme mon épouse, j'ai été épris de sa beauté » (**8** 2). Il lui doit tous ses succès. Il reproduit (**9** 1 ss.) la prière par laquelle il a demandé à Dieu de la lui accorder.

Troisième partie: 10-19.

L'histoire d'Israël et de ses ancêtres sert à illustrer les bienfaits de la sagesse. Adam, Caïn, Noé, puis Abraham, Jacob et Joseph sont successivement passés en revue (**10** 1-14). Moïse, le passage de la mer Rouge, le séjour au désert, les plaies d'Egypte, tout atteste l'œuvre bienfaisante de la sagesse. L'auteur exalte ici la puissance et la justice de Dieu, son amour pour toutes ses créatures, la patience dont il use à l'égard des pécheurs ; il montre que même à l'égard des Cananéens maudits Dieu a usé de ménagements. Un tel

[1] Comp. Hébr. **1** 3.

Digitized by Google

exemple doit inciter les justes à la mansuétude; lorsqu'ils sont éprouvés, ils doivent le supporter avec soumission. Du reste les malheurs d'Israël viennent de la faute commise par ceux qui se sont laissés aller à l'idolâtrie.

A cette occasion, l'auteur entreprend une longue dissertation sur les idoles, la manière de les fabriquer et la folie de ceux qui les adorent. Il cherche à montrer l'origine du polythéisme, d'une part dans l'appât du gain chez les fabricants d'images, et d'autre part dans le culte des morts. L'idolâtrie, d'ailleurs, enfante la corruption : sacrifices d'enfants, fêtes dégénérant en orgies, impureté, adultères, sang versé. A ces faux dieux et à leurs adorateurs, l'écrivain oppose le vrai Dieu (**15** 1 ss.) et célèbre le bonheur des justes qui le servent.

Après ce morceau très étendu, qui forme une sorte de digression, l'auteur en revient (**16** 1 ss.) aux plaies d'Egypte et aux Israélites dans le désert, il parle des cailles et de la manne, des serpents brûlants, etc., et fait sans cesse ressortir le contraste entre les Israélites, protégés par Dieu jusque dans leurs épreuves, et les Egyptiens, victimes de maux constamment renouvelés. Il décrit la mort des premiers-nés d'une façon particulièrement pathétique, puis la destruction de l'armée égyptienne dans la mer Rouge. Les données de ces descriptions sont empruntées, comme on le comprend, aux récits du Pentateuque; mais ceux-ci sont amplifiés, transformés, on peut même dire dénaturés de la façon la plus curieuse et la plus caractéristique. Il règne un véritable désordre dans toute cette troisième partie; non seulement le développement relatif aux idoles (**13-15**) vient interrompre le fil de l'exposé plus ou moins historique, mais celui-ci même abonde en incohérences, en répétitions, en passages obscurs. La troisième partie est donc à tous égards inférieure aux deux premières. Il n'y a pourtant pas lieu de l'attribuer à un autre auteur, mais on peut se demander si l'écrivain n'a pas été empêché de lui donner une rédaction définitive et plus satisfaisante. La façon très abrupte dont le livre se termine porterait aussi à le considérer comme une œuvre inachevée.

§ **456**. Malgré ces défauts, qui déparent dans une certaine

Digitized by Google

mesure la portion terminale du livre, la Sapience n'en est pas moins, de tous les écrits de la Bible grecque, le plus remarquable au point de vue de la forme. L'auteur possède à un degré surprenant la langue dont il se sert; il en connaît les ressources et sait les utiliser. Son style est coulant et nuancé. Contrairement à la généralité des œuvres du judaïsme hellénistique, la Sapience n'a subi qu'à peine l'influence qu'ont exercée sur ses congénères la pensée et la langue hébraïques. Bien plus, si cet ouvrage est le moins hébraïsant de tous les produits du judaïsme alexandrin, il est aussi celui que la philosophie grecque a le plus fortement pénétré. On sent que l'écrivain est au courant des systèmes platonicien et stoïcien; peut-être même discerne-t-on chez lui certains indices de la connaissance qu'il avait des doctrines d'autres écoles encore. Il n'en est pas moins juif, juif sincère et pieux, fermement attaché à la religion de ses pères, très persuadé de sa supériorité. Son but n'est pas, comme on pourrait le supposer à priori, d'inculquer à ses coreligionnaires les notions philosophiques de la Grèce; il tient au contraire à leur faire apprécier l'incomparable valeur de leur propre religion. Comme ses lecteurs appartiennent au cercle des Juifs cultivés de la colonie égyptienne, il emploie pour leur parler le langage des lettrés de ce milieu-là. Mais l'esprit qui anime son livre est essentiellement religieux; il emprunte à l'A. T. ses notions fondamentales, soit en ce qui concerne la sagesse, soit par rapport aux enseignements qu'il tire de l'histoire. On pourrait dire que le judaïsme lui fournit ses matériaux et que l'hellénisme lui permet de les mettre en valeur. Toutefois, si l'auteur de la Sapience fait preuve de réelles connaissances dans le domaine de la philosophie grecque, il n'en faudrait pas conclure qu'il se soit astreint à user d'une méthode quelque peu rigoureuse et logique. Il reste bien trop juif pour cela, car le judaïsme n'a rien de systématique dans sa manière de penser et d'exposer. Peut-être, si l'on compare la Sapience avec le Siracide, trouvera-t-on qu'elle constitue un léger progrès au point de vue du plan et de l'ordre suivi; à plus forte raison cette remarque s'imposera-t-elle si on rapproche la Sapience d'un livre

Digitized by Google

comme l'Ecclésiaste. Mais en somme il ne saurait être question de réclamer de notre auteur une exposition et un enchaînement méthodiques.

Tout concourt à prouver que la Sapience a été écrite en Egypte. Cette conclusion peut s'appuyer sur diverses considérations, en particulier sur le fait que, parmi les souvenirs historiques évoqués par l'écrivain, ceux qui concernent le séjour d'Israël en Egypte occupent une place tout à fait prépondérante. On peut également alléguer, dans le même sens, certains traits caractéristiques qu'on trouve dans les ch. **13-15**, dans la description des idoles et de l'idolâtrie. L'auteur maniait la langue grecque avec assez d'aisance pour pouvoir écrire des passages tels que **7** 22-23, où il énumère les attributs de la sagesse au nombre de vingt et un (3 × 7); une phrase comme celle-là suffirait à elle seule pour anéantir l'hypothèse d'un original hébreu, à supposer que pour un motif ou pour un autre on fût tenté de la formuler. Il est également impossible, au double point de vue de la pensée et de la terminologie, de se représenter comment un écrivain aurait pu s'exprimer en hébreu comme le fait l'auteur de la Sapience dans **7** 25-26 par exemple.

L'époque où la Sapience fut composée ne peut être déterminée que d'une façon approximative. Les données chronologiques, du genre de celles que fournit le Siracide, font ici totalement défaut. Aussi des appréciations très diverses ont-elles été énoncées sur ce point. On aboutirait à une solution très précise du problème si l'on pouvait attribuer à Philon lui-même la rédaction de ce livre, comme le faisait entre autres Luther; Jérôme atteste qu'avant lui déjà la même opinion avait été émise. Mais la comparaison de cet ouvrage avec les écrits du célèbre Juif alexandrin ne permet pas d'adopter cette manière de voir et porte plutôt à conclure que la Sapience doit être antérieure à Philon. On pourrait donc, assez vraisemblablement, en placer l'origine au Ier siècle avant l'ère chrétienne, peut-être même déjà à la fin du IIe. Flavius Josèphe paraît l'avoir ignorée; Clément Romain est le premier écrivain qui y fasse allusion. Il ne serait pas impossible qu'on pût relever dans les écrits de saint Paul et

Digitized by Google

dans l'Epître aux Hébreux certains indices dénotant que la Sapience n'était point inconnue à ces écrivains apostoliques. Parmi les Pères de l'Eglise, un certain nombre ont cru que la Sapience était l'œuvre de Salomon lui-même. Chose étrange, il est des rabbins qui ont adopté la même opinion. En tout cas, dans l'Eglise chrétienne, la Sapience a été tenue par les plus influents des docteurs, Origène et Eusèbe, Clément d'Alexandrie, Cyprien, Augustin, etc., pour un livre d'autorité divine. Elle est devenue canonique dans l'Eglise grecque et, officiellement depuis le concile de Trente, dans l'Eglise romaine. Pour nous, nous pouvons renouveler ici la remarque faite à propos du Siracide : reconnaître ouvertement l'incontestable valeur de la Sapience et regretter qu'elle soit si peu connue dans les milieux protestants.

Pour terminer l'étude des livres apocryphes, récapitulons les données relatives soit à leur langue originale, soit à leur canonicité dans l'Eglise romaine. Trois d'entre eux, I Maccabées, Judith et l'Ecclésiastique, ont été écrits en hébreu. Le livre de Baruc se divise en deux parties, dont la première seule est une traduction de l'hébreu. Les autres livres ou fragments paraissent tous avoir été rédigés en grec. Il convient toutefois de noter que III Esdras est en grande partie la traduction d'un livre canonique ; le seul épisode qui lui appartienne en propre ne suppose pas un texte hébreu primitif. Quant à la canonicité, le concile de Trente a admis tous les livres ou portions de livres que nous avons étudiés, à l'exception de trois, à savoir III Esdras, la Prière de Manassé et III Maccabées. Ce dernier est même exclu de la Vulgate, tandis que les deux autres y figurent au moins occasionnellement, mais sans être réputés canoniques.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Les Pseudépigraphes.

§ **457**. Le mot pseudépigraphe se prend dans deux sens différents. Nous avons eu plus haut l'occasion de l'employer dans son sens général, pour parler d'un ouvrage fictivement placé dans la bouche ou sous la plume de quelque grand personnage derrière lequel se cache la personnalité de l'auteur anonyme. Dans ce sens-là, l'Ecclésiaste, la Sapience, le livre de Baruc, la Prière de Manassé sont des pseudépigraphes, et l'on peut appliquer la même désignation à des œuvres appartenant à la littérature classique et à la littérature moderne. D'autre part, on a pris l'habitude de réunir, sous le nom générique de Pseudépigraphes, un ensemble d'écrits juifs (ou judéo-chrétiens), qui appartiennent au même groupe que les livres dits apocryphes, mais qui sont demeurés plus complètement en dehors des recueils canoniques. Ces livres se présentent en général sous le nom d'un homme célèbre des temps passés. On peut donc marquer la distinction entre les deux sens du mot, le sens général et le sens restreint, en employant alternativement la majuscule et la minuscule, et l'on dira que tous les Pseudépigraphes sont pseudépigraphes, mais que tous les pseudépigraphes ne sont pas Pseudépigraphes. Cette terminologie est déplorable, mais malheureusement consacrée par l'usage ; nous sommes forcés de la subir et devons tâcher de dissiper les confusions qu'elle entraîne.

Nous nous bornerons ici à énumérer les titres des Pseudé-

Digitized by Google

pigraphes parvenus jusqu'à nous. Quant à ceux qui sont perdus, nous pouvons nous abstenir d'en parler.

Les Pseudépigraphes ayant un caractère soi-disant historique sont: le *Martyre d'Esaïe* (appelé aussi *Vision d'Esaïe* ou *Ascension d'Esaïe*), le *livre des Jubilés* (ou *Petite Genèse*) et la *Lettre d'Aristée*. Au genre apocalyptique appartiennent le *livre d'Hénoc*, les *Testaments des Douze patriarches*, l'*Assomption de Moïse*, *IV Esdras*, les deux *Apocalypses de Baruc*, les *livres Sibyllins*, la *Vie d'Adam et d'Eve*. Il faut encore mentionner un livre poétique, le *Psautier de Salomon*, et un ouvrage philosophique, *IV Maccabées*.

Chacun de ces livres mériterait d'être analysé et caractérisé séparément; si nous résistons au désir de le faire, c'est afin de ne pas allonger outre mesure. Nous nous bornons donc à donner quelques détails sur ceux de ces livres qui, pour une raison ou pour une autre, nous paraissent avoir de l'importance et de l'intérêt pour nos lecteurs.

1. Le livre d'Hénoc.

§ **458**. Ce Pseudépigraphe est sans doute le mieux connu, si ce n'est le seul connu, des lecteurs de la Bible. Il se trouve en effet cité dans l'un des écrits du N. T., l'Epître de Jude (v. 14 et 15). Ce passage rappelle une prophétie « d'Hénoc, le septième à partir d'Adam », et en reproduit quelques lignes, relatives au châtiment qui attend les impies et les blasphémateurs (comp. Hén. **1** 9). Cet ouvrage jouissait déjà d'une grande considération aux temps apostoliques, et les Pères de l'Eglise l'ont fréquemment mentionné et hautement apprécié. Il a exercé une influence incontestable, en certains points, sur le développement de la théologie ecclésiastique. A partir du IXe siècle ce livre, jusqu'alors souvent consulté et cité, paraissait être perdu. On n'en possédait que quelques fragments détachés, lorsque, vers la fin du XVIIIe siècle, on l'a retrouvé en entier dans une traduction éthiopienne. Dès lors on a recommencé à l'étudier et à utiliser les matériaux abondants qui y sont renfermés. Tout récemment, les 32 premiers chapitres ont été retrouvés en grec.

Digitized by Google

Le livre d'Hénoc est plus volumineux que tous les autres Apocryphes ou Pseudépigraphes. Après une introduction (**1-5**), il raconte la chute des anges et le voyage d'Hénoc au ciel et dans l'enfer (**6-36**). Au début du ch. **37** se trouve un titre ainsi conçu : « Seconde vision de sagesse contemplée par Hénoc » ; cette partie comprend les ch. **37-71**, et se subdivise en 3 discours eschatologiques, traitant du séjour des bienheureux, du jugement final par le Fils de l'homme, enfin du salut et de la damnation. Les ch. **72-82** constituent « le livre sur la marche des luminaires célestes ». Dans les ch. **83-90** sont rapportés deux songes d'Hénoc, l'un relatif au déluge, l'autre racontant sous forme d'images toute l'histoire d'Israël. Deux discours parénétiques d'Hénoc forment la fin du livre (**91-105**), auxquels s'ajoutent encore deux petits appendices (**106-108**).

Cette masse considérable et passablement disparate n'a pas été élaborée d'un seul jet. Il faut y discerner trois couches successives. C'est, en premier lieu, ce qu'on peut appeler le livre primitif d'Hénoc, composé des ch. **1-36** et **72-105** et rédigé sous le règne de Jean Hyrcan (135-105). Puis viennent les ch. **37-71**, que certains critiques croient être de provenance chrétienne, tandis que d'autres leur attribuent une origine juive, antérieure à notre ère. Enfin certains morceaux intercalés çà et là, ainsi que les appendices, doivent être de date plus récente et procéder de sources différentes. Les Pères de l'Eglise, qui parlent, non pas du livre d'Hénoc, mais des livres d'Hénoc, paraissent avoir conservé comme un vague souvenir de la diversité des éléments contenus dans cet ouvrage.

Plus ancienne encore que la citation d'Hénoc dans Jude est la mention qu'on en trouve dans le livre des Jubilés, composé probablement tout au début de l'ère chrétienne. Quant au lieu de composition, il faut, selon toute apparence, le chercher en Palestine, et quant à la langue originale des diverses parties, il est probable que c'est uniformément l'hébreu.

Digitized by Google

2. *IV Esdras.*

Nous dirons quelques mots de cet ouvrage[1] parce que, sans avoir été proclamé canonique au concile de Trente, il a pénétré dans la Vulgate (sans avoir pourtant été traduit par Jérôme), et qu'il a parfois passé de là dans les Bibles protestantes renfermant les Apocryphes. Il se rapproche à cet égard de III Esdras et de la Prière de Manassé. Nous ne le possédons pas en grec, quoiqu'il ait été originairement écrit dans cette langue, et que les Pères de l'Eglise d'Orient le citent; en revanche, il en existe, outre la version latine, des traductions en éthiopien, en arménien, en syriaque et en arabe.

On a parfois appelé cet ouvrage *Esdras le prophète* ou l'*Apocalypse d'Esdras*. Ces désignations se justifient par le contenu. En effet, ce livre se compose d'une série de sept révélations, ayant trait aux destinées présentes et futures de Babylone et de Sion, et qu'Esdras aurait reçues de l'ange Uriel, à Babylone, trente ans après la ruine de Jérusalem. Cet écrit, dans lequel Babylone représente Rome, et où la ruine de Jérusalem sous Nébucadnetsar figure celle de l'an 70 apr. J.-C., est une œuvre juive composée sous le règne de Domitien (81-96). C'est du moins à cette date qu'il faut attribuer le noyau de l'ouvrage (**3-14**). Les ch. **1-2** d'une part et **15-16** d'autre part, qui font défaut dans les versions orientales, doivent être considérés comme des adjonctions ultérieures[2].

3. *Le Psautier de Salomon.*

§ **459**. En 63 av. J.-C., Pompée s'empara de Jérusalem et profana le temple. Ce fait, qui laissa dans l'esprit juif une im-

[1] Voir dans la *Liberté chrétienne*, 1902, p. 241-263, un article de Ch. Mercier : *La piété juive aux temps apostoliques : le IVe Esdras.*

[2] C'est dans IV Esdras **14** que se trouve une donnée, dont nous avons eu l'occasion de parler plus haut (I, p. 239) et d'après laquelle Esdras aurait, en 40 jours, dicté à 5 secrétaires 94 livres dont 70 devaient rester secrets, tandis que les 24 autres étaient les écrits canoniques de l'A. T.

Digitized by Google

pression profonde, paraît avoir été l'occasion qui fit naître le recueil de poèmes connus sous le nom de Psaumes de Salomon. Ils sont au nombre de 18, et rappellent au plus haut degré, soit au point de vue de la forme, soit à celui de la pensée, les psaumes du livre canonique. Ils expriment des sentiments de piété sincère, d'attachement à la loi de Dieu, de confiance dans son secours. Ils sont composés d'après les règles strictes du parallélisme hébreu. On ne met pas en doute qu'ils soient tous l'œuvre d'un seul et même poète; celui-ci paraît avoir été du parti des pharisiens. C'est du moins ce que semblent indiquer son zèle pour l'observation des commandements, ses espérances messianiques et son attitude hostile envers la dynastie hasmonéenne. L'affront infligé à sa nation et à sa religion par l'acte brutal du célèbre général romain paraît avoir été la circonstance déterminante qui l'a poussé à composer ces poèmes. Mais il ne se borne point à décrire ce fait spécial; il y rattache d'autres cantiques dans lesquels il donne essor à sa piété. On a cherché, récemment encore, à assigner à ce recueil une date plus ancienne, en voyant dans l'homme malfaisant et maudit que le poète stigmatise, non pas Pompée, mais Antiochus Epiphane. Dans cette hypothèse, les mauvais rois dont il est parlé seraient les Séleucides et non pas les Hasmonéens. Mais cette manière d'expliquer l'origine de ces psaumes et d'en déterminer l'époque cadre moins bien avec les données de l'ouvrage et avec son interprétation la plus naturelle. Il faut également écarter un autre système qui tendrait à attribuer aux Psaumes de Salomon une origine plus tardive, en rattachant leur composition à la catastrophe qui mit fin à l'existence de l'état juif en 70 apr. J.-C. L'auteur, tout en déplorant les malheurs de son peuple, ne s'exprime pourtant pas de telle sorte qu'on puisse considérer sa nation comme détruite, Jérusalem et le temple comme ruinés. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui place la composition de ce recueil peu après l'an 63 ou plutôt après la mort de Pompée, en 48 (comp. 2 30 ss.), et, selon toute apparence, avant l'avènement d'Hérode Ier.

Quoique nous ne possédions les Psaumes de Salomon qu'en grec, il est universellement admis qu'ils ont été écrits en hé-

Digitized by Google

breu. Comme ceux du Psautier canonique, ils ont des suscriptions ; le premier seul en est dépourvu. Tous les autres portent expressément le nom de Salomon, le *lamed auctoris* étant rendu par l'article grec au datif (τῷ). A cette mention ils ajoutent parfois un mot désignant le genre poétique : ψαλμός, διαλογή, ὕμνος; puis d'autres indications relatives au sujet du psaume, à sa destination, à son emploi liturgique. Dans le courant de certains psaumes, on rencontre l'équivalent grec (διάψαλμα) de l'hébreu séla (**17** 31, **18** 10). Le motif pour lequel ils ont été mis en rapport avec le nom de Salomon nous échappe totalement ; tout au plus pourrait-on supposer, vu la circonstance qui a provoqué leur composition, qu'ils ont été placés en quelque sorte sous l'invocation du roi qui avait bâti le temple de Jérusalem.

Ce Pseudépigraphe est rarement mentionné et cité dans la littérature ecclésiastique. Il avait complètement disparu, lorsque, vers le début du XVIIe siècle, un manuscrit en fut retrouvé et publié. Ce livre mérite d'ailleurs à tous égards d'être connu comme un monument intéressant de la poésie religieuse juive à peu près contemporaine de Jésus-Christ [1].

4. *IV Maccabées.*

Par son titre, ce livre se rattache extérieurement aux trois autres ouvrages, très hétérogènes d'ailleurs, qu'on appelle I, II et III Maccabées. Mais par son contenu et par sa tendance, il appartient à un autre groupe, celui du Siracide et de la Sapience. C'est en effet une sorte de dissertation ou de discours philosophique, destiné à montrer la supériorité de la raison sur les passions. Aussi est-il parfois désigné comme le *Livre de la Raison souveraine* (περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ). L'exposé n'est du reste pas fait au point de vue strictement intellectuel ; l'auteur fait intervenir les sentiments de piété comme appuyant la raison ; il se fonde en outre sur les expé-

[1] Une traduction française des Psaumes de Salomon, par A. Peyrollaz, a paru dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XXXII (1899), p. 493-511. Une autre traduction française avait été donnée en 1856 par l'abbé Migne.

Digitized by Google

riences fournies par l'histoire du peuple israélite. Puis surtout il reprend, avec de très longs développements, le récit donné par II Macc. **6-7**, à savoir le martyre du vieil Eléazar et celui de la mère avec ses sept fils. Environ les cinq sixièmes du livre sont consacrés à cette paraphrase très circonstanciée et accompagnée d'abondants commentaires.

Ce livre n'est pas une traduction ; il a été écrit en grec, mais s'adresse aux Juifs. Son auteur prêche l'obéissance stricte à la Loi, et paraît appartenir à la tendance pharisienne. Il professe la foi à la vie à venir. Il paraît antérieur à la ruine de Jérusalem en 70 apr. J.-C. et vivait probablement en Egypte. Eusèbe, le premier qui mentionne cet écrit, l'attribue à Flavius Josèphe, et cette opinion a été partagée par d'autres. Dans certains manuscrits, le titre de l'ouvrage renferme le nom de Josèphe ; dans la collection des œuvres de ce dernier, on voit fréquemment figurer le traité en question. Mais cette attribution est certainement erronée. Le style de Josèphe diffère sensiblement de celui que nous rencontrons dans IV Maccabées. En outre, ce dernier écrit se fonde sur II Maccabées que Josèphe n'a pas connu.

§ **460**. Avant de quitter ce sujet, relevons encore le fait que certains Pseudépigraphes font l'objet de citations expresses ou du moins d'allusions dans les écrits du N. T. Ceux-ci, en revanche, ne reproduisent aucun passage emprunté aux Apocryphes. On ne peut donc affirmer qu'ils les aient connus et leur aient attribué le caractère d'Ecriture Sainte. Tout au plus est-il admissible que saint Paul et l'auteur de l'Epître aux Hébreux aient eu connaissance du livre de la Sapience.

Quant aux Pseudépigraphes, nous avons déjà signalé la citation d'Hénoc **1** 9 dans Jude 14-15. La même épître renferme au v. 9 une donnée tirée d'un autre Pseudépigraphe, l'Assomption de Moïse, concernant la dispute de l'archange Michel avec le diable à propos du corps de Moïse. Il est fort possible qu'Hébr. **11** 37, où il est parlé de prophètes qui ont été « sciés », renferme un écho de l'écrit intitulé le Martyre d'Esaïe. Jannès et Jambrès, nommés dans II Tim. **3** 8, appartiennent également à un Pseudépigraphe, aujourd'hui perdu, mais dont l'existence est attestée par divers témoins.

Digitized by Google

Il faut également faire intervenir un Pseudépigraphe pour expliquer la mention de Jérémie dans Matth. **27** 9-10, à propos d'une citation prise dans Zach. **11** 12-13 (comp. plus haut, I, p. 653). Cette substitution de noms ne procède pas d'une confusion entre les deux prophètes, que l'auteur de l'Evangile aurait commise. Elle provient, à ce que nous apprend Jérôme, d'un livre pseudépigraphique, attribué à Jérémie et qui reproduisait le passage de Zacharie. Cet écrit n'est pas parvenu jusqu'à nous [1].

Il en est de même d'une *Apocalypse d'Elie* qui, au dire d'anciens témoins, aurait fourni à saint Paul deux citations scripturaires. D'après Origène, c'est à cet ouvrage que l'apôtre aurait emprunté le célèbre passage I Cor. **2** 9 : « Comme il est écrit : Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues et qui ne sont point montées au cœur de l'homme, des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment ». Selon Epiphane, la même Apocalypse serait la source où Paul aurait puisé le passage Eph. **5** 14 : « C'est pour cela qu'il est dit : Réveille-toi, toi qui dors, relève-toi d'entre les morts et Christ t'éclairera ». Il est équitable d'ajouter que nous ne pouvons pas contrôler ces assertions, et que de nombreux commentateurs du N. T. croient pouvoir retrouver dans les livres canoniques de l'A. T. la véritable origine de ces citations énigmatiques ; il est vrai que pour cela il faut admettre des modifications et des combinaisons de textes, présentant de fortes invraisemblances [2]. Il nous semble

[1] Dans un très intéressant article de l'*Expositor* (6me série, no LXIX, septembre 1905 : « *Spoken by Jeremy the Prophet* », p. 161-171), le professeur J.-Rendel Harris entreprend de démontrer que la citation de Matthieu est empruntée à un *Livre de Témoignages*, usité dans l'Eglise primitive en vue de la polémique contre les juifs, et qui constituait une sorte de *catena*, un centon de *dicta probantia* pris dans l'A. T. canonique, ainsi que dans d'autres sources extra-canoniques. Si le premier évangéliste a puisé la citation de Jérémie dans ce Livre de Témoignages, celui-ci à son tour semble l'avoir tirée d'un Pseudépigraphe qu'on pourrait appeler le Pseudo-Jérémie.

[2] On essaie d'expliquer I Cor. **2** 9 par Es. **52** 15, ou encore par Es. **64** 4 et **65** 17 ; et Eph. **5** 14 par Es. **52** 1, **26** 19 et **60** 1. Il ne nous semble pas que ces rapprochements soient convaincants.

Digitized by Google

en tout cas injustifié de dire, comme on l'a fait, que Paul n'aurait pas appliqué à des livres non canoniques la formule « comme il est écrit », laquelle impliquerait évidemment l'idée d'une autorité divine. La question est précisément de savoir si la notion d'un canon, d'un recueil fermé et exclusif existait pour l'apôtre et s'il restreignait l'action de l'inspiration divine à un groupement déterminé de livres.

Mentionnons encore trois passages du N. T. qui renferment des citations scripturaires, introuvables dans les livres canoniques de l'A. T.

Luc **11** 49 : « C'est pourquoi la sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils tueront les uns et persécuteront les autres... ». Le texte parallèle (Matth. **23** 34) omet précisément les mots « la sagesse de Dieu a dit », qui donnent à la phrase le caractère d'une citation [1].

Jean **7** 38 : « Du sein de celui qui croit en moi couleront des fleuves d'eau vive, comme dit l'Ecriture [2] ».

Jacq. **4** 5 : « Pensez-vous que l'Ecriture dise en vain : L'Esprit qui habite en nous a-t-il des désirs qui tendent à l'envie [3] ? »

Il est naturel de penser que ces citations sont dérivées de livres qui faisaient autorité aux yeux des auteurs du N. T. et auxquels ils appliquaient le terme d'Ecriture ou de sagesse de Dieu, mais qui ne figurent pas dans la Bible hébraïque telle que le judaïsme nous l'a transmise et qui ne proviennent pas non plus de quelqu'un des ouvrages arrivés jusqu'à nous sous le nom d'Apocryphes ou de Pseudépigraphes.

[1] Quelques-uns ont essayé de voir dans Prov. **1** 20 ss. la source de cette citation, d'autres ont allégué II Chron. **24** 19, mais ni l'un ni l'autre de ces passages ne donnent la clé du problème.

[2] Ni Zach. **14** 8, ni Es. **58** 11, qu'on a prétendu être à la base de cette citation, ne l'expliquent d'une façon satisfaisante.

[3] On a tenté d'enlever à ces mots le caractère d'une citation scripturaire en remplaçant arbitrairement le verbe dire par le verbe parler : « Pensez-vous que l'Ecriture parle en vain ? L'Esprit..., etc. » C'est un expédient inadmissible.

Digitized by Google

CINQUIÈME PARTIE

HISTOIRE DU CANON

DU TEXTE ET DES VERSIONS

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

Histoire du Canon de l'Ancien Testament.

§ **461.** Nous avons achevé ce qu'on appelle l'Introduction particulière (voir plus haut, I, p. 9), c'est-à-dire l'examen successif des divers livres qui forment l'A. T. Il nous reste à traiter les importantes questions que l'on groupe sous le nom d'Introduction générale et qui concernent le recueil dans son ensemble. Nous les avons, il est vrai, déjà abordées dans nos Préliminaires en parlant de la langue et de l'écriture des Hébreux. Mais de plus graves problèmes doivent encore être étudiés, à savoir ceux que soulève l'histoire du canon, du texte et des versions.

Il s'agit donc, en premier lieu, de rechercher comment s'est constitué le recueil que nous possédons sous le nom d'A. T.[1], et qui, dans nos Eglises protestantes, est identique à celui du judaïsme. Nous suivrons pour cela une marche régressive, partant de l'état actuel et remontant par étapes jusqu'aux origines. Aussi bien est-ce d'une question de fait que nous avons à nous occuper. Le recueil est là, entre nos mains; il existe aujourd'hui comme il a existé depuis des siècles. Il n'appartient à personne de venir le modifier après

[1] Nous avons la satisfaction de pouvoir, sur cet important chapitre de notre discipline, renvoyer nos lecteurs, pour plus ample information, à deux ouvrages en français. Voir Xavier Kœnig : *Essai sur la formation du canon de l'Ancien Testament*, Paris 1894; et G. Wildebœr : *De la formation du canon de l'Ancien Testament*, traduit par L. Perriraz, Lausanne 1901.

Digitized by Google

coup. Nul ne peut faire que telle de ses parties n'y ait pas figuré naguère et n'y figure pas maintenant, nul ne peut prétendre à y introduire des éléments nouveaux. Le recueil des livres de l'A. T. est un fait, un fait historique, dont nous avons le droit et le devoir de scruter les origines et de reconstituer l'histoire, aussi bien que possible, mais que nous ne pouvons pas transformer au gré de nos préférences, ni même en vertu de certains principes aprioristiques.

Pour simplifier un exposé déjà suffisamment délicat et complexe en lui-même, nous nous en tiendrons pour commencer aux seuls livres que le judaïsme et toutes les fractions de la chrétienté reconnaissent unanimement comme Ecriture Sainte. Il sera temps ensuite d'examiner le cas des autres écrits, agrégés au recueil suivant les temps, les lieux, etc.

Nous partons donc de l'A. T., tel qu'il est entre les mains de nos lecteurs, tel qu'il est aussi dans les Bibles hébraïques. La seule différence à noter concerne le groupement et l'ordre des livres. Nous rappelons en effet que les juifs divisent le recueil en trois parties, la Loi, les Prophètes et les Ecrits, tandis que nous avons conservé l'ordonnance de la Vulgate, fondée sur le genre littéraire auquel appartiennent les divers livres, et qui reproduit, à très peu de chose près, l'arrangement des Septante. Nous verrons d'ailleurs qu'en dehors de ces deux systèmes, qu'on peut appeler le système palestinien et le système alexandrin, il se rencontre encore, au cours des âges, d'autres dispositions différentes, qui constituent des variantes intéressantes.

Pendant tout le moyen âge, les livres dont nous parlons et qu'il est naturel d'appeler livres canoniques ont joui dans toute l'Eglise, en Occident comme en Orient, d'une autorité universellement reconnue. Cette position leur était faite sur la base du témoignage unanime que leur avaient rendu les Pères, tant latins que grecs. Le seul livre qui fasse en quelque mesure exception est celui d'Esther, au sujet duquel les Eglises d'Orient, représentées par quelques-uns de leurs principaux docteurs, paraissent avoir entretenu certains doutes. Ceux-ci d'ailleurs étaient fondés uniquement sur des raisons de l'ordre interne, et motivés par les scrupules qu'inspirait

Digitized by Google

le caractère par trop judaïque de cet ouvrage. Ainsi, Athanase le range parmi les *Anaginoscomènes* (terme dont nous établirons plus tard le sens à propos des Apocryphes), ce qui revient à le mettre en dehors des livres canoniques indiscutés; Grégoire de Naziance le passe complètement sous silence. Dans un écrit que l'on a faussement attribué à ce même Grégoire, mais qui est en réalité d'Amphiloque, évêque d'Icone († 395), les *Iambes à Séleucus*, après l'énumération des livres canoniques, on lit ces mots : « Quelques-uns y ajoutent Esther ». Dans un autre ouvrage anonyme, qui a été faussement attribué à Athanase et qui ne date probablement que du IXe siècle, la *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς* (Synopse de la Divine Ecriture), il est constaté qu'Esther n'est pas canonique chez les juifs, mais qu'on peut le faire lire par les catéchumènes et que « quelques-uns des anciens » l'ont admis dans le canon.

Toutefois, ces exceptions ne peuvent être envisagées comme portant atteinte au verdict d'ensemble rendu par l'Eglise des premiers siècles en faveur des livres canoniques [1].

§ **462.** Après avoir ainsi recueilli ce qu'on pourrait appeler la note générale et signalé en passant quelques dissonances occasionnelles et sans grande portée, nous avons maintenant à enregistrer un certain nombre de renseignements qui présentent une réelle importance.

Jérôme, de tous les Pères le plus autorisé grâce à sa connaissance de l'hébreu et à ses travaux de traduction, a laissé, sur le sujet qui nous occupe, un témoignage des plus clairs. On le lit dans la préface dont il a muni sa version latine du livre des Rois, le premier des écrits bibliques qu'il ait entrepris de traduire. Cette préface, justement célèbre, est connue sous le nom de *Prologus galeatus*. Jérôme y énumère les livres de l'A. T., les mêmes qui figurent dans la Bible juive; il en indique les titres hébreux, transcrits en lettres latines, et en compte 22 conformément au nombre des lettres de l'alphabet hébreu. Puis, partant du fait qu'il y a

[1] Un cas tout spécial est celui de Théodore de Mopsueste (350-428), qui, pour des motifs que l'on ignore, retranchait de la liste des livres canoniques les Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther et Job.

Digitized by Google

dans cet alphabet 5 lettres qui ont deux formes (la forme dite finale à côté de la forme usuelle), il expose qu'il y a de même dans l'A. T. 5 livres doubles à savoir : Samuel, les Rois, les Chroniques, Esdras (avec Néhémie), Jérémie (avec les Lamentations). Il devrait, pour être complet, compter 6 livres doubles, car il adjoint Ruth aux Juges, et n'en fait pas un livre à part. D'autre part, le fait qu'il considère Samuel, les Rois et les Chroniques comme des livres doubles montre qu'il se laisse influencer par la Bible grecque, où cette division existait, tandis qu'elle était inconnue dans la Bible hébraïque.

La liste que Jérôme donne des livres bibliques concorde pleinement avec l'ordre usuel de l'A. T. hébreu, du moins en ce qui concerne la Thora et les Nebiim, à cette seule nuance près qu'il mentionne Ruth à la suite des Juges, et que, tacitement, il rattache les Lamentations au livre de Jérémie. Quant aux Ketoubim, voici l'ordre dans lequel il les énumère : Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Daniel, Chroniques (double), Esdras (double), Esther. Il est intéressant d'observer que, sans être pleinement conforme à l'ordre qui a prévalu dans l'Eglise, l'arrangement des Ketoubim chez Jérôme s'en rapproche sensiblement; à preuve le groupement des 5 livres appelés ordinairement poétiques, puis la série Chroniques, Esdras (et Néhémie), Esther. Jérôme ajoute que quelques-uns placent Ruth et les Lamentations parmi les Hagiographes, et que, de cette façon, on atteint le chiffre de 24 pour le total des livres, au lieu de 22.

Origène (185-254) donne également la liste des livres de l'A. T., en fixant leur nombre à 22. Sa liste est celle de la Bible hébraïque sauf une exception surprenante : il passe sous silence le livre des Douze prophètes. Mais, en additionnant les livres énumérés, on n'en trouve que 21, d'où il est légitime de conclure que cette omission n'a rien de volontaire, et qu'elle est le fait d'un copiste, ou peut-être d'Eusèbe, qui nous a conservé cette citation d'Origène. L'ordre suivi est à peu près celui de la tradition alexandrine; Origène ajoute Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie; il réunit Esdras et Néhémie. Mais il enlève Job et Esther de

Digitized by Google

leurs places respectives et les transfère à la fin du recueil ; quant à Daniel, il l'insère entre Jérémie et Ezéchiel. Il donne en transcription grecque les noms hébreux de tous les livres.

Il régnait, comme on le voit, une grande liberté quant à l'arrangement intérieur du recueil et à la succession des écrits. Une autre preuve intéressante en est fournie par une liste anonyme des livres de l'A. T., insérée dans le célèbre manuscrit que Mgr Bryennios a découvert, qui est actuellement conservé à la Bibliothèque du patriarcat grec de Jérusalem, et qui contient entre autres la *Didakhè des douze apôtres*. Immédiatement avant celle-ci, et à la suite de la IIe Epître de Clément Romain, on lit ce curieux document énonçant en hébreu et en grec les titres des livres de l'A. T. comme suit: Genèse, Exode, Lévitique, Josué, Deutéronome, Nombres, Ruth, Job, Juges, Psaumes, I-IV Rois, I-II Chroniques, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Jérémie, Douze prophètes, Esaïe, Ezéchiel, Daniel, I-II Esdras, Esther.

Méliton, évêque de Sardes, mort en 172 apr. J.-C., a laissé un catalogue de ce qu'il appelle « les livres de l'ancienne alliance[1] », sans se prononcer d'ailleurs sur leur nombre. Il suit approximativement l'ordre qui a prévalu dans l'Eglise, sauf qu'il place Job après le Cantique, intercale les Douze et Daniel entre Jérémie et Ezéchiel, et nomme Esdras en tout dernier lieu. Il mentionne expressément Ruth, mais il omet les Lamentations et Néhémie, ce qui peut s'expliquer en supposant qu'il les rattachait à Jérémie et à Esdras. Enfin, et c'est plus grave, il ne parle pas d'Esther. On peut à la rigueur admettre qu'il l'englobait dans Esdras, ou bien que ce livre, venant le tout dernier, encore après Esdras, a été oublié par la faute d'un copiste. Mais il se pourrait aussi que ce silence fût intentionnel, et que Méliton éprouvât déjà à l'égard d'Esther les sentiments qu'on rencontre plus tard, chez Athanase en particulier, ou encore qu'il eût connaissance des hésitations qui ont régné avec persistance, au sein même du ju-

[1] Eusèbe rapporte ce fait très instructif que Méliton, voulant pouvoir indiquer avec une certaine assurance quels étaient les livres faisant partie de l'A. T., ne s'en sentit le droit et la capacité qu'après avoir fait un voyage en Palestine et procédé à une enquête sur les lieux.

Digitized by Google

daïsme, au sujet de ce livre et de son admission dans le recueil sacré.

§ **463.** Tandis que l'on constate chez les écrivains ecclésiastiques certaines oscillations relatives au recueil des livres bibliques, on s'attendrait à n'en rencontrer aucune au sein du judaïsme durant les siècles qui ont suivi l'ère chrétienne. Il n'en est pourtant point ainsi.

D'abord, quant à l'ordre des écrits de l'A. T., on trouve dans le Talmud (Baba-Bathra 14a-15b) une énumération des Nebiim et des Ketoubim, où les premiers sont ordonnés comme suit : Josué, Juges, Samuel, Rois, Jérémie, Ezéchiel, Esaïe et les Douze. Cette disposition est justifiée par des raisons tirées du contenu des livres, et non point du tout basées sur la chronologie ; on pourrait même dire que ces raisons sont de l'ordre sentimental [1]. Quant aux Hagiographes, voici quelle en est la série: Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les Lamentations, Daniel, Esther, Esdras, les Chroniques. On voit que le groupement des cinq Meguilloth n'était point encore effectué ou du moins n'avait pas réussi à prévaloir partout. Si Néhémie n'est pas nommé, c'est sûrement parce qu'il est compris dans Esdras.

Le passage du Talmud ne se borne pas à énoncer les titres des livres bibliques, il s'explique également sur le compte des écrivains auxquels ils sont dus. « Moïse, est-il dit, a écrit son livre, la section concernant Balaam et Job. Josué a écrit son livre et les huit derniers versets de la Thora. Samuel a écrit son livre, ainsi que le livre des Juges et Ruth. David a écrit le livre des Psaumes pour le compte de dix vieillards, à savoir: Adam, Melchisédek, Abraham, Moïse, Héman, Jeduthun, Asaph et les trois fils de Koré. Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. Ezéchias et ses compagnons ont écrit Esaïe, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue ont écrit

[1] « Le livre des Rois, est-il expliqué, se termine par la destruction ; le livre de Jérémie est tout entier destruction ; le livre d'Ezéchiel est destruction au début et consolation à la fin ; le livre d'Esaïe est tout entier consolation. Nous joignons donc destruction avec destruction et consolation avec consolation. »

Digitized by Google

Ezéchiel et les Douze, Daniel et le livre d'Esther. Esdras a écrit son livre et les généalogies que nous lisons dans le livre des Chroniques, jusqu'à lui-même ».

Ce curieux exposé appellerait bien des remarques ; bornons-nous à quelques-unes. Il faut d'abord noter l'attribution à Josué des dernières lignes du Pentateuque. Ailleurs, dans la littérature talmudique, elles sont assignées à Moïse lui-même, avec la réserve que nous avons mentionnée plus haut, I, p. 238. La haute antiquité qu'on imputait au livre de Job a eu pour conséquence de lui faire attribuer Moïse comme auteur. Mais il est beaucoup plus difficile de comprendre pourquoi l'histoire de Balaam est détachée de tout le reste du Pentateuque, pour être expressément présentée comme l'œuvre de Moïse. Celui-ci était pourtant considéré comme l'auteur de la Thora en bloc. Faudrait-il supposer que la « section de Balaam » soulevait certains doutes que le Talmud tient à dissiper?

L'attribution des Juges à Samuel, des Rois à Jérémie, n'a rien qui doive surprendre, étant données les propensions habituelles de la tradition juive. Plus étrange est le passage concernant le Psautier : David l'a écrit, mais « pour le compte (ou « au nom, avec l'assentiment ») de dix vieillards ». Parmi ceux-ci il en est dont on s'attend à rencontrer les noms, parce qu'ils figurent dans les suscriptions des Psaumes : Moïse, Héman, Asaph, Jeduthun (Ethan), les fils de Koré. En revanche on ne sait pourquoi ces derniers sont au nombre de trois, ni pourquoi Salomon n'est pas nommé. La mention, plus imprévue, de Melchisédek s'explique encore par le Ps. 110; quant à celle d'Adam et d'Abraham, elle est tout à fait inattendue. On ne conçoit du reste pas la relation que le Talmud établit entre le rôle de David et celui de ces dix personnages.

La mention d'Ezéchias et de ses compagnons s'explique par Prov. 25 1. Il n'est pas étrange que, leur attribuant la rédaction des Proverbes, on y ait ajouté l'Ecclésiaste et le Cantique. Ce qui est plus frappant, c'est qu'ici encore le nom de Salomon n'intervienne pas. Pour un autre motif, très compréhensible, le livre d'Esaïe est placé dans la même ca-

Digitized by Google

tégorie. S'il n'est pas explicitement rapporté au prophète dont il porte le nom, c'est que celui-ci, sans nul doute, occupait dans l'opinion juive le premier rang parmi « les compagnons d'Ezéchias ».

Pour les livres suivants le Talmud met en scène « les hommes de la Grande Synagogue ». Nous aurons à revenir plus loin sur cette corporation hypothétique et sur le rôle que lui a assigné, dans la formation du canon, la théologie juive et chrétienne. Constatons simplement ici qu'au dire du Talmud quatre livres procèdent de cette source, tous exiliques ou postexiliques. Notons aussi qu'Esdras n'est pas inclus parmi les hommes de la Grande Synagogue: il est nommé à part comme ayant écrit son livre (y compris sans doute Néhémie), puis comme ayant, dans la rédaction du livre des Chroniques, une part qu'il n'est pas facile de déterminer.

Ce morceau talmudique est donc, à plusieurs égards, intéressant et significatif. Il prouve, à n'en pas douter, qu'assez longtemps encore après l'ère chrétienne, le recueil sacré n'avait pas reçu sa forme définitive. Il est vrai que le choix des écrits semble avoir été déjà un fait accompli; mais la façon de les grouper n'était point encore immuable, et cela seul est déjà caractéristique. Il convient d'ailleurs de remarquer que la nature même des manuscrits n'était pas faite pour assurer la stabilité du recueil; chaque livre formait un rouleau, et l'on pouvait ainsi très aisément adopter, suivant les lieux et suivant les circonstances, des modes variés de groupement.

§ **464.** Une seconde observation s'impose : c'est que le judaïsme nous apparaît préoccupé de déterminer à quels écrivains sont dus les divers livres de l'A. T. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, la question d'auteur qui est soulevée: il s'agit plutôt d'établir qui est le rédacteur, l'éditeur de tel ou tel ouvrage. Cela ressort avec évidence du fait qu'un groupe de quatre livres est présenté comme ayant été écrit par « les hommes de la Grande Synagogue », et un deuxième par « Ezéchias et ses compagnons ». Or dans l'un comme dans l'autre figurent des livres dont l'auteur proprement dit ne pouvait être douteux aux yeux des rabbins : ici, Esaïe ; là,

Digitized by Google

Ezéchiel, Daniel. Bien plus, dans le cas du livre des Douze prophètes, cette distinction à établir entre les auteurs et les rédacteurs devient une nécessité. D'ailleurs, à propos du Psautier, les expressions employées suggèrent la même conclusion ; il faut reconnaître, il est vrai, que cette portion du texte n'est point exempte d'obscurité. Mais, quel qu'en soit le sens exact, il semble qu'il faille distinguer d'une part David, de l'autre les personnages appelés les dix vieillards. Ceux-ci sont considérés comme ayant composé tels et tels psaumes ; quant à David, qui est sans doute dans le même cas et auquel on ne songe certainement pas à contester la qualité de psalmiste, il est signalé ici à un autre titre, comme ayant donné au Psautier sa forme définitive. Dans ces conditions, il est naturel de conclure que les autres personnages nommés le sont peut-être aussi comme rédacteurs plutôt que comme auteurs. Ainsi, il se pourrait qu'on dépassât la pensée du Talmud en prétendant qu'il voit en Jérémie l'auteur du livre des Rois, en Samuel l'auteur du livre de Ruth, etc. En poursuivant cette idée, on aura peut-être la clé du passage énigmatique relatif à l'histoire de Balaam, qui aurait été écrite par Moïse. Ces mots ne signifieraient-ils pas que Balaam lui-même est l'auteur de cette relation, mais que Moïse l'a incorporée dans les Saints Livres? Indépendamment de ce point de détail, la remarque que nous formulons peut être envisagée comme grosse de conséquences. En effet, elle tendrait à introduire un élément nouveau dans la façon d'interpréter les indications relatives aux livres bibliques et aux écrivains auxquels ils sont attribués. On pourrait également, à ce propos, rappeler le rôle singulier que la tradition juive paraît avoir assigné à Esdras. En dernière analyse, nous serions tenté de caractériser comme suit le passage talmudique dont nous nous occupons. Ce qui en fait le sujet, ce n'est pas tant la question de savoir par qui les écrits sacrés ont été composés, c'est bien plutôt de déterminer quels sont les hommes de Dieu qui sont intervenus, les uns après les autres, pour constituer le recueil biblique. Ce serait donc, en quelque sorte, une première tentative d'esquisser à grands traits l'histoire du canon.

Digitized by Google

Il serait précieux de pouvoir fixer la date à laquelle ce passage du Talmud a été écrit. Malheureusement il en est de ce document comme de l'ensemble des données rabbiniques : celles-ci sont généralement anonymes, impersonnelles, sans date précise. Les témoignages des Pères de l'Eglise peuvent être classés chronologiquement ; ceux du judaïsme échappent à une détermination de ce genre. Voici toutefois ce que l'on peut observer. Le passage en cause ne fait pas partie de la Mischna. On le trouve seulement dans le Talmud de Babylone ; il fait donc partie de la Guemara, mais dans des conditions spéciales. C'est ce qu'on appelle une *Baraïtha*, c'est-à-dire une tradition qui, sans avoir trouvé place dans la Mischna, peut néanmoins revendiquer une ancienne origine. Celle-ci, en particulier, est censée remonter jusqu'au célèbre docteur de Tibériade, Juda le saint, au IIe siècle apr. J.-C. (voir I, p. 26).

Nous avons été conduit à nous étendre assez longuement sur ce passage du Talmud, en raison de son importance exceptionnelle. C'est en effet le seul qui traite pour ainsi dire ex professo le sujet du recueil biblique dans son ensemble. Mais ailleurs aussi, dans les écrits talmudiques et posttalmudiques, on rencontre d'intéressants renseignements concernant l'autorité de certains livres bibliques. Il ressort de ces textes qu'au sein même du judaïsme palestinien, il y a eu des hésitations et des discussions sur le caractère sacré de quelques Ketoubim, à savoir les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et Esther. La question controversée était de savoir si ces livres « souillent les mains ». C'est là en effet l'expression technique pour dire qu'un écrit fait partie du recueil inspiré ; l'attouchement des livres ordinaires n'entraîne aucune conséquence d'impureté légale. Un autre terme consacré, qu'on rencontre dans ces débats entre rabbins, est celui de *ganouz*, c'est-à-dire « caché » ; c'est ainsi qu'on désignait les livres qu'on excluait du recueil biblique[1]. En fin de compte, les

[1] C'est là du moins le sens qu'a revêtu officiellement ce terme. Il n'est pas prouvé qu'il l'ait eu dès le début. Quelques indices permettraient d'admettre qu'originairement un livre pût être « caché » alors même qu'il « souillait les mains », donc en restant dans le recueil ; peut-être l'excluait-on

Digitized by Google

quatre livres mentionnés ci-dessus triomphèrent des objections formulées contre leur admission ; mais au début du IIe siècle apr. J.-C., le débat n'était point encore terminé. Si le Synode de Jamnia semble avoir tranché la question dans un sens favorable à la canonicité des ouvrages encore contestés, sa décision ne paraît pas avoir emporté après elle des adhésions unanimes ; les fluctuations n'ont pas pris fin immédiatement.

Il paraît également que certains des Nebiim, à savoir Ezéchiel et Jonas, ont fait l'objet de discussions ; mais les témoignages sur ce point sont moins concluants que ceux relatifs à quelques Ketoubim. Il n'est pas surprenant que les docteurs juifs aient remarqué les divergences entre la Thora d'Ezéchiel et celle du Pentateuque [1]. Jonas, de son côté, offrait ceci de particulier qu'il n'est point relatif à Israël, et cette circonstance était de nature à étonner les juifs. On comprend donc que les rabbins aient énoncé sur ces deux livres des réflexions trahissant leur sentiment. Mais de là à mettre en doute la canonicité de ces écrits, il y a une différence notable. Le recueil des Nebiim ne doit donc pas être regardé comme d'origine récente : on peut à bon droit le considérer comme ayant été formellement clos bien avant l'ère chrétienne. Rappelons toutefois que dans la version des Septante les Douze prophètes ne sont pas rangés dans le même ordre que dans l'A. T. hébreu (comp. plus haut, I, p. 559). Ce fait montre qu'une certaine liberté n'a pas cessé de régner, même à l'endroit des livres déjà dûment acceptés comme Ecriture Sainte.

§ **465**. Sans quitter le terrain du judaïsme, nous trouvons,

seulement de la lecture publique. Ces questions sont extrêmement complexes et délicates.

[1] D'après Jérôme, il était interdit aux juifs, avant d'avoir atteint l'âge de 30 ans, de lire certaines parties du livre d'Ezéchiel à cause de leur obscurité ; peut-être était-ce aussi parce qu'il était difficile d'harmoniser ce prophète avec certaines données de la Loi. Une tradition juive rapporte qu'au Ier siècle apr. J.-C., il y avait encore des doutes sur le caractère sacré du livre d'Ezéchiel et qu'il s'en fallut de peu qu'on l'exclût des rangs des écrits bibliques. Un docteur, Hanania, fils d'Ezéchias, le préserva de ce sort en démontrant l'accord d'Ezéchiel avec le Pentateuque. On ajoute qu'il dépensa 300 mesures d'huile pour écrire les livres dans lesquels il défendit cette cause.

Digitized by Google

vers l'an 100 de l'ère chrétienne, un témoignage de valeur dans les écrits de Flavius Josèphe. « Nous n'avons pas, dit-il (*Contre Apion* 1 8), des myriades de livres, en désaccord et en conflit ; nous possédons seulement 22 livres qui embrassent toute l'histoire et auxquels on ajoute foi à juste titre. Cinq d'entre eux sont de Moïse ; ils comprennent les lois et la tradition, à partir de la création des hommes jusqu'à sa propre mort ; ce temps est d'un peu inférieur à 3000 ans. A partir de la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxerxès, roi des Perses après Xerxès, les prophètes après Moïse ont consigné les événements de leur temps en 13 livres ; les 4 derniers contiennent des hymnes à Dieu et des maximes sur la vie à l'usage des hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à notre temps toute sorte de choses ont été écrites ; mais ces livres n'ont pas été jugés dignes de la même confiance que leurs devanciers, faute d'une succession exacte de prophètes. Les faits montrent clairement comment nous nous comportons à l'égard de nos propres livres. En effet, malgré la longueur du temps écoulé, personne n'a osé y ajouter, y retrancher ou y changer quelque chose. Et il est naturel à tout Juif, dès les origines, de les considérer comme des révélations divines, de leur demeurer fidèle et s'il le faut de mourir volontiers pour eux. »

Distinguons, dans ce passage, d'une part les faits énoncés par Josèphe, et d'autre part les appréciations dont il les accompagne. Quant aux premiers, voici quelle en est la portée. Josèphe compte 22 livres dans l'A. T. ; il ne met pas explicitement ce chiffre en rapport avec l'alphabet hébreu. Il détache en premier lieu du recueil, et c'est fort naturel, les 5 livres de Moïse. Pour la suite, il est embarrassant de décider quel classement il adopte. Certains critiques déclarent catégoriquement que Josèphe se prononce pour l'ordre alexandrin. Cette assertion me paraît hasardée, car à deux égards Josèphe se rapproche manifestement du point de vue hébreu ou palestinien. 1° Il ne sépare pas les livres dits historiques et les livres dits prophétiques, en intercalant entre eux les livres poétiques. 2° Il applique le nom de prophètes aux écrits narratifs aussi bien qu'à ceux que nous appelons proprement prophétiques, et s'accorde en cela avec la Bible hébraïque et

Digitized by Google

son terme de Nebiim. Ces considérations nous empêchent de ranger Josèphe parmi les Alexandrins. Mais il est non moins impossible d'en faire un Palestinien de la stricte observance. Il ne fait pas, entre Nebiim et Ketoubim, la distinction consacrée. Il détache du troisième recueil canonique les livres d'hymnes et de maximes, et fusionne avec les Nebiim ce qui reste des Ketoubim. Il nous semble donc naturel de considérer Josèphe comme occupant une position à part, intermédiaire entre les deux courants qui divisent le judaïsme sur la question du canon.

Examinons maintenant comment Josèphe peut en venir à compter 13 livres de prophètes et 4 livres d'hymnes et de maximes. Pour le premier chiffre, il faut évidemment faire entrer en ligne les 8 Nebiim, les Chroniques, Esdras (probablement avec Néhémie), Esther et Daniel, ce qui fait 12 ; une place demeure vacante, et il semblerait naturel de l'attribuer à Ruth, ou, avec moins de vraisemblance, à Néhémie. D'autre part, sous la seconde rubrique, il faut sûrement enregistrer les Psaumes et les Proverbes. Si nous y ajoutons l'Ecclésiaste et le Cantique, comme on le fait d'ordinaire, il ne reste plus de place pour Job, et l'on est contraint d'admettre que Josèphe rangeait ce livre parmi les prophètes ; dans ce cas c'est lui qui complèterait le nombre 13, indiqué ci-dessus. Le livre de Ruth demeurerait ainsi en dehors de la liste, et l'on devrait supposer que Josèphe le considérait comme faisant partie du livre des Juges ; il n'y aurait pas non plus de place pour les Lamentations, qu'il faudrait rattacher au livre de Jérémie.

Cette interprétation du passage de Josèphe est certainement acceptable, mais elle n'est pas la seule possible. Elle repose sur la présupposition que le recueil de Josèphe était en tous points identique, quant au choix des livres si ce n'est quant à leur ordre, à celui de nos Bibles hébraïques. Or rien ne garantit qu'il en fût ainsi. On pourrait par exemple conjecturer que l'Ecclésiaste et le Cantique ne figuraient pas dans l'A. T. selon Josèphe. Job et les Lamentations occuperaient leur place dans le recueil des hymnes et maximes et Ruth serait le treizième des prophètes. Je ne dis pas que

Digitized by Google

cette hypothèse me paraisse devoir être préférée; je l'indique simplement à titre de possibilité et je me sens autorisé à penser qu'il plane quelque incertitude sur le contenu exact de la Bible de Josèphe.

En revanche — et ici nous touchons au commentaire explicatif que Josèphe donne des faits énoncés ci-dessus, — ce qui ne peut soulever aucun doute, c'est que l'écrivain juif reconnaissait à un certain groupe déterminé de livres une position à part, et les différenciait ainsi de tout le reste de la littérature judaïque. Ces écrits qui occupent une place exceptionnelle ont été, d'après Josèphe, rédigés au cours d'une période qui s'étend de Moïse jusqu'à Artaxerxès. Le point de départ s'explique de lui-même; quant au point d'arrivée, on peut également s'en rendre compte sans difficulté. En effet, pour Josèphe, l'Assuérus du livre d'Esther n'est autre qu'Artaxerxès Ier Longue-Main, au règne duquel se rattachent aussi Esdras et Néhémie, ainsi que le dernier des Douze prophètes, Malachie. Par conséquent, ce roi marque l'époque qui vit éclore ceux des livres de l'A. T. que Josèphe considérait comme les plus récents. La période étant ainsi délimitée, qu'est-ce qui la caractérise? C'est, aux termes mêmes du passage cité, la « succession exacte » des prophètes. L'ère prophétique avait donc commencé avec Moïse; elle avait pris fin au temps d'Artaxerxès. Durant une suite de siècles, l'esprit divin avait agi d'une façon ininterrompue sur les hommes de Dieu. De là, la nature unique de leurs écrits qui sont des « révélations divines » (*θεοῦ δόγματα*) et auxquels on ajoute foi à juste titre (*δικαίως πεπιστευμένα*). Evidemment, au point de vue de Josèphe, l'esprit prophétique a cessé d'agir depuis l'époque d'Artaxerxès; l'on n'a point renoncé pour cela à écrire des livres, il en a même été composé en abondance, mais on ne saurait les traiter comme ceux qui les ont précédés et leur accorder la même foi.

Josèphe formule donc une théorie du canon biblique qui, étant donné son point de départ, a le mérite de la simplicité. Il est toutefois aisé de voir à quelles difficultés elle vient se heurter. La transmission ininterrompue du don prophétique n'est qu'un postulat; il serait difficile d'en vérifier la justesse.

Digitized by Google

La brusque cessation de ce même don après le règne d'Artaxerxès n'est pas moins hypothétique; un bon nombre de livres canoniques ont été composés ou du moins retouchés et revisés après Artaxerxès; tel livre non canonique est peut-être plus ancien que tel autre admis dans le recueil; enfin, si tous les écrits antérieurs à la disparition des prophètes doivent être mis au bénéfice de l'inspiration, pourquoi n'en a-t-il survécu que 22 et tant d'autres se sont-ils perdus, dont l'existence à un moment donné ne saurait être contestée ?

Quoi qu'il en soit de la valeur du système représenté par Josèphe, il est fort intéressant de noter l'attitude qu'il a prise et qui était probablement celle de ses contemporains. Mais on éprouve un sentiment de surprise lorsque l'on constate la grande différence qui sépare chez Josèphe la théorie d'avec la pratique. Dans le passage que nous avons étudié, et qui constitue un exposé de principes, la notion de la canonicité est conçue et présentée d'une façon stricte. Mais dans ses autres ouvrages, dans ses *Antiquités* en particulier, il cite à peu près indifféremment les écrits canoniques et ceux qui ne le sont pas; il étend la qualification de « Saintes Lettres » (*ἱερὰ γράμματα*) à des livres postérieurs au temps d'Artaxerxès, et finit par assimiler ses propres œuvres aux livres saints. Cette divergence entre le point de vue théorique et l'application pratique, nous la retrouverons chez les Pères de l'Eglise qui, pour la plupart, énoncent des vues strictes sur le canon et les livres qui le composent, et font d'autre part un grand usage des Apocryphes et les invoquent couramment comme faisant autorité.

§ **466**. Les écrits du N. T. ne renferment aucun passage qu'on puisse comparer au texte de Josèphe examiné ci-dessus. On n'y trouve nulle part d'indication pour ainsi dire technique sur le sujet qui nous occupe. Néanmoins, en parcourant les livres de la nouvelle alliance, on recueille un certain nombre de données qui ne manquent pas d'importance. Il convient de noter tout d'abord un fait négatif: le N. T. ne dresse nulle part la liste des livres de l'A. T., et n'a pas de terme spécial pour en désigner l'ensemble. Sur ce point

Digitized by Google

d'ailleurs, il ne diffère pas du judaïsme, qui, comme nous l'avons vu, n'a pas de dénomination unique pour parler du recueil sacré. Les écrivains apostoliques emploient ordinairement des formules toutes générales telles que l'Ecriture, les Ecritures, les Saintes Ecritures, les Lettres, les Saintes Lettres (comp. plus haut, I, p. 3). On rencontre une fois, sous la plume de saint Paul, l'expression « l'ancienne alliance » (II Cor. **3** 14). Comme l'apôtre parle de « la lecture de l'ancienne alliance », il entend certainement par là le document écrit ; mais d'après le contexte, et en particulier le v. 15 où il dit : « Quand on lit Moïse... », il semble qu'il s'agisse de la Thora, et rien ne prouve que le reste des écrits sacrés soit en cause. En tout cas, ce passage ne saurait prouver quoi que ce fût pour la délimitation du canon à l'époque apostolique. Nous rencontrons en revanche des indications plus précises, par exemple « la Loi », « la Loi et les Prophètes », « Moïse et les Prophètes », « la Loi, les Prophètes et les Psaumes » (comp. plus haut, I, p. 236). Cette dernière expression (Luc **24** 44) est la plus explicite de toutes ; elle fait manifestement allusion à la tripartition de l'A. T. hébreu, puisque, à côté de la Thora et des Nebiim, elle mentionne une troisième source. Mais le fait même qu'elle nomme les Psaumes empêche de tirer aucune conclusion sur l'extension et la clôture définitive de la troisième collection. Sans doute, les Psaumes peuvent figurer ici comme représentant l'ensemble des Ketoubim, soit parce qu'ils y occupaient la première place, soit parce qu'ils étaient le plus important de ces écrits. Mais, même en admettant cette *denominatio a parte potiori*, il ne s'ensuit pas que le recueil des Hagiographes fût complet, fermé. Il s'ensuit seulement qu'il existait, qu'il était ouvert, ce que personne ne conteste, en présence de faits nombreux et en particulier sur le vu du témoignage rendu par le Siracide. Ainsi, même à supposer que « les Psaumes » doive être interprété extensivement, il plane de l'incertitude sur la composition et la délimitation du troisième recueil. On peut du reste tout aussi bien soutenir qu'en disant « les Psaumes », l'évangéliste ne veut parler que de ce livre-là et d'aucun autre. Il s'agit en effet pour lui

Digitized by Google

d'énumérer les livres bibliques par lesquels la mission du Christ pouvait et devait être annoncée à leurs lecteurs. Or, après avoir nommé la Thora de Moïse et les Prophètes, il pouvait très bien se borner à citer « les Psaumes », les autres Ketoubim n'ayant pas au même degré, ou même pas du tout, le caractère messianique.

Aucun texte du N. T. n'autorise donc à affirmer qu'au temps de Jésus et des apôtres l'A. T. fût exactement tel que la synagogue nous l'a transmis, ou, en d'autres termes, que le recueil des Ketoubim fût clos. A défaut d'indications expresses, on s'est rabattu sur un texte de Matthieu (**23** 35 ; comp. Luc **11** 51), et l'on a voulu en tirer la conséquence que les Ketoubim étaient au complet, dans le recueil sacré, à l'époque de Jésus-Christ. En effet, ce passage, énumérant les justes dont le sang a été versé, mentionne en dernier lieu Zacharie (comp. II Chron. **24** 20-22). Or, chronologiquement, le prophète Urie (Jér. **26** 23) mis à mort sous Jéhojakim, peu après 608, est plus récent que Zacharie, lequel périt sous le roi Joas, vers l'an 800. On explique cette anomalie apparente en faisant remarquer que le martyre d'Urie est rapporté dans les Nebiim, tandis que celui de Zacharie est relaté par les Chroniques, le dernier des Ketoubim, et l'on en conclut qu'aux yeux de Jésus ou de l'évangéliste le recueil des Hagiographes était exactement conforme à ce que nous trouvons dans la Bible hébraïque. Ce raisonnement est aisément attaquable sur plusieurs points. Même si l'on devait forcément admettre qu'au temps de Jésus les Chroniques occupaient la dernière place dans le recueil biblique, il n'en résulterait point, à tout le moins, que tous les autres livres y figurassent nécessairement. De plus, la confusion introduite par Matthieu — il mentionne Barachie (Bérékia) comme père de Zacharie au lieu de Jéhojada ; comp. plus haut, I, p. 643, n. 2 et II, p. 359, n. 3, — pourrait dans une certaine mesure expliquer l'interversion chronologique. Et surtout, il est permis de se demander s'il existait alors, n'importe où, une collection des livres saints rangés dans un ordre déterminé. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'on se servait de rouleaux isolés, qui pouvaient par conséquent être placés dans un ordre variable.

Digitized by Google

§ **467**. Il est naturellement fort intéressant de noter quels sont les livres de l'A. T. que citent les écrivains du N. T. De ce nombre sont, comme on pouvait s'y attendre, les 5 livres du Pentateuque et les 8 livres du recueil des Nebiim. Il n'est pas inutile de faire remarquer que, sur les 12 écrits qui constituent le rouleau des Douze prophètes, il en est 9 que le N. T. a l'occasion de faire intervenir. Seuls, Abdias, Nahum et Sophonie demeurent à l'écart, ce qui n'a rien de surprenant, étant donné qu'ils sont de très petite dimension et que deux d'entre eux traitent exclusivement de nations étrangères. Il y a bien plutôt lieu de s'étonner en voyant que tous les autres sont représentés dans les citations du N. T.

Quant aux Ketoubim, il en est 5, d'après notre nomenclature, que les écrivains du N. T. ne citent jamais et qu'ils peuvent avoir totalement ignorés. De ce nombre sont Esdras et Néhémie qui, pour les Juifs, ne faisaient qu'un, et qui d'ailleurs sont si étroitement liés aux Chroniques qu'on ne saurait les en séparer ; les témoignages rendus aux Chroniques par le N. T. peuvent être considérés comme valables à l'endroit d'Esdras et de Néhémie. Pour les trois autres livres, Cantique, Ecclésiaste, Esther, le cas est différent. Aucun indice ne permet d'affirmer qu'ils aient revêtu un caractère sacré aux yeux de Jésus et de ses disciples immédiats ; en effet les rapprochements qu'on a cru parfois pouvoir établir entre l'Ecclésiaste et certains passages du N. T. sont pour le moins problématiques, et si, comme nous l'avons signalé plus haut (II, p. 231), il y a dans l'enseignement de Jésus une allusion à certains propos de Kohéleth, c'est sous forme de polémique et non point pour invoquer leur autorité. C'est également en vain qu'on a cherché à discerner dans tel verset du N. T. un écho du Cantique des cantiques, ou encore dans un passage de l'Evangile une réminiscence d'Esther. Il est très instructif de relever quels sont les trois livres canoniques qui demeurent ainsi en dehors du cercle des écrits sacrés cités par le N. T. : ce sont précisément les mêmes qui, ainsi qu'il a été dit plus haut, ont soulevé des controverses prolongées au sein du judaïsme jusque dans le premier tiers du IIe siècle apr. J.-C.

Digitized by Google

On sait d'ailleurs qu'avant la fin du Ier siècle, au synode de Jamnia, les juifs ont vivement discuté sur la canonicité de ces trois livres, auxquels il faut ajouter celui des Proverbes.

D'autre part, les écrivains du N. T. citent à plusieurs reprises, et cela à titre de livres saints, des écrits qui ne figurent pas dans l'A. T. hébreu, ni même dans le recueil plus étendu des Juifs alexandrins. Nous avons donné plus haut (voir II, p. 476-478), à propos des livres dits pseudépigraphes, la liste des passages qu'on peut avec le plus de sûreté classer dans cette catégorie. Ces emprunts prouvent, nous semble-t-il, que pour Jésus et les apôtres la notion d'Ecriture Sainte était plus largement conçue qu'elle ne le fut plus tard au sein du judaïsme. On ne saurait toutefois affirmer qu'ils se soient placés au point de vue alexandrin, quoiqu'on puisse invoquer dans ce sens le fait qu'ils citent de préférence l'A. T. d'après la version des Septante. Malgré cela, nous devons distinguer leur attitude de celle des Juifs d'Alexandrie, puisqu'ils citent des livres tels qu'Hénoc et d'autres qui ne figurent pas dans la Bible grecque. Tout concourt donc à prouver qu'au Ier siècle de l'ère chrétienne le judaïsme, dans ses divers éléments, n'était point encore arrivé à une notion stricte du recueil sacré et à une délimitation nette et définitive de son contenu. Un point toutefois était acquis : la Loi et les Prophètes constituaient un double recueil, faisant autorité et revêtu d'un caractère sacré. Mais on ne leur attribuait pas un privilège exclusif, et l'on connaissait et révérait, à côté d'eux, d'autres livres encore, au sujet desquels une entente générale ne s'est faite que plus tard. Encore les deux fractions principales du judaïsme ont-elles continué, au moins pour un temps, à diverger sur cette question, et l'Eglise chrétienne s'est-elle longtemps ressentie de cette dualité.

§ **468.** Nous avons dans la personne du philosophe Philon d'Alexandrie un représentant authentique du judaïsme hellénistique tout au début de l'ère chrétienne. Fréquemment dans ses écrits il cite l'A. T., mais on peut noter une différence sensible dans la façon dont ses citations se distribuent sur les divers livres. Le Pentateuque est cité constamment, un

Digitized by Google

nombre énorme de fois[1], puis le Psautier à une vingtaine de reprises, Esaïe et Jérémie rarement, Job une seule fois. Les livres historiques apparaissent fort peu souvent, et, parmi les Douze prophètes, seulement Osée, Jonas et Zacharie. Les livres que Philon ne cite jamais sont Ezéchiel, Daniel, les cinq Meguilloth et les Chroniques. Certaines de ces omissions peuvent être purement fortuites : la non-mention d'Ezéchiel l'atteste, car ce livre était sûrement alors déjà lié indissolublement, par la clôture du canon des Nebiim, à ceux d'Esaïe, de Jérémie et des Douze, que Philon connaît et cite. Il n'en demeure pas moins frappant de voir les Ketoubim, à deux ou trois exceptions près, jouer un rôle aussi nul dans les écrits du savant alexandrin. Celui-ci, d'autre part, ne cite jamais les Apocryphes, ce qui ne laisse pas d'être assez surprenant de la part d'un Juif d'Egypte. On a cru pouvoir conclure de ce fait que Philon s'inspirait de l'esprit palestinien, mais c'est là, nous semble-t-il, préjuger une et même deux questions. En effet, de quel droit refuserait-on à Philon le titre de représentant avéré et autorisé de l'alexandrinisme? Ne peut-on pas concevoir que parmi les Juifs égyptiens il y eût des courants divers? Et en Palestine même l'attitude prise sur les questions de canonicité ou de non-canonicité était-elle aussi unanime et aussi définitive qu'on a l'air de le supposer? Il paraît bien plutôt que, chez les Juifs d'Asie comme chez ceux d'Afrique, il régnait encore, au Ier siècle de l'ère chrétienne, un certain vague, une certaine indécision au sujet du recueil biblique. La Loi et les Prophètes étaient acquis; mais au delà on hésitait encore : la clôture finale, admettant les Ketoubim même les plus contestés, et repoussant par contre les Apocryphes, ne remonte pas plus haut que l'an 100 apr. J.-C. en chiffres ronds.

Philon nous intéresse encore par les indications qu'il fournit sur l'inspiration et l'autorité des Ecritures, telles qu'il les concevait. A ses yeux, la Thora possède une valeur exceptionnelle; il la met hors de pair, la vénère d'une façon unique, et proclame Moïse un archiprophète. Quant aux au-

[1] Le nombre des citations de la Thora dans Philon est à celui des autres citations d'écrits sacrés comme 25 : 1.

Digitized by Google

tres écrits bibliques, bien qu'il les cite et qu'il invoque leur témoignage, il est bien loin de les placer sur le même rang que la Loi. Il ne paraît même pas établir une grande différence entre ces livres-là et d'autres écrits, par exemple les siens. Il prétend avoir été, sinon toujours, du moins parfois, guidé par une inspiration divine dans la composition de ses propres ouvrages. Il est donc malaisé de dégager des écrits de Philon une doctrine claire et cohérente sur la question du recueil biblique, de son autorité et de ses limites. Le seul point sur lequel l'attitude de Philon soit parfaitement nette et catégorique, c'est l'incontestable supériorité de la Loi, du Pentateuque [1].

Au IIe siècle av. J.-C., vers l'an 130, le traducteur de l'Ecclésiastique — qui est le petit-fils de l'auteur, — donne de précieux renseignements sur le recueil de l'A. T. tel qu'il existait de son temps. Dans sa courte préface d'une vingtaine de lignes, il ne mentionne pas moins de trois fois la collection des écrits sacrés, et cela dans les termes suivants : 1° « la Loi et les Prophètes et les autres livres qui les ont suivis » ; 2° « la Loi et les Prophètes et les autres livres de nos pères » ; 3° « la Loi et les prophéties et le reste des livres ». Il résulte qu'au moment où vivait le petit-fils du Siracide, les trois parties du recueil biblique étaient déjà en quelque sorte officiellement reconnues. Mais le fait même que la troisième collection est désignée ici par trois noms différents paraît attester qu'elle n'avait pas encore reçu une dénomination définitive et pour ainsi dire consacrée. Enfin l'existence de cette troisième collection n'implique pas qu'elle fût composée, 130 ans av. J.-C., des mêmes livres que le judaïsme y a incorporés et nous a transmis.

Si du petit-fils nous remontons à l'aïeul, c'est-à-dire de l'an

[1] Dans un ouvrage attribué à Philon, mais de provenance douteuse et peut-être postérieure, le *De vita contemplativa*, on lit un passage, relatif à la secte des Thérapeutes, et qui rappelle l'expression employée par Luc 24 44. On y lit en effet ces mots : « Les lois et les oracles des prophètes et les hymnes ». Il semble bien qu'il s'agit des trois parties du recueil biblique. Si Philon était l'auteur de l'écrit en question, l'emploi d'une semblable formule n'aurait rien d'extraordinaire sous sa plume : le témoignage du petit-fils du Siracide, sensiblement plus ancien, le prouve suffisamment.

Digitized by Google

130 à l'an 190 environ, nous ne trouvons pas, il est vrai, dans l'Ecclésiastique des informations concernant le recueil de l'A. T. Mais l'énumération des hommes de Dieu aux ch. **44-49** renferme des indications d'une réelle valeur au point de vue qui nous occupe; l'écrivain fait en effet passer sous nos yeux tous les principaux personnages de l'ancienne alliance, et l'on peut tirer des conclusions intéressantes tantôt de ses paroles, tantôt de son silence. Ainsi, nous le rappelons, il ne nomme ni Esdras, ni Daniel, ni Esther, ni Mardochée. En examinant de près à quelles sources il a puisé la connaissance qu'il possède de l'histoire d'Israël, on acquiert l'impression que pour lui la Thora et les Nebiim sont les livres sacrés qu'il connaît et utilise; toutefois la mention de Job, celle de Zorobabel et de son contemporain le prêtre Josué, enfin celle de Néhémie doivent être prises en considération.

§ **469**. A suivre strictement l'ordre chronologique, nous eussions dû, avant de remonter jusqu'au Siracide, enregistrer les indications qui nous sont fournies par les livres des Maccabées. Nous les avons toutefois réservées jusqu'à maintenant parce que l'une d'entre elles formera la transition à l'étude des livres canoniques eux-mêmes. I Macc. **12** 9 ne nous apprend pas grand'chose : il y est parlé des « livres saints qui sont dans nos mains ». Cette expression constate simplement l'existence d'un recueil d'écrits sacrés, sans nous renseigner autrement sur son étendue et sa constitution. Un autre passage est beaucoup plus instructif; malheureusement il est tiré du second livre des Maccabées (**2** 13), ouvrage postérieur au premier livre de même nom et beaucoup moins digne de créance. L'écrivain y rapporte une tradition concernant Néhémie : celui-ci aurait « formé une bibliothèque », dans laquelle il aurait « rassemblé les livres concernant les rois et les prophètes, ainsi que ceux de David et les lettres des rois au sujet des offrandes ».

Le premier fait qui frappe dans cette énumération, c'est qu'il n'y est pas fait mention de la Loi. Il en résulte clairement qu'on ne saurait interpréter ce passage comme ayant pour but d'attribuer à Néhémie la constitution du recueil des

Digitized by Google

livres saints de l'A. T. Il ne s'agit pas ici de ce recueil mais d'une bibliothèque renfermant des éléments complexes. Sans doute, si l'on s'en tenait aux mots « les livres concernant les rois et les prophètes ainsi que ceux de David », on pourrait être tenté d'y voir les Nebiim, rischonim et akharonim, et les Psaumes. Mais même s'il en était ainsi, ce texte n'impliquerait pas ce que la théologie traditionnelle a cherché parfois à lui faire dire. On a prétendu pouvoir en inférer que Néhémie était présenté ici comme ayant constitué et fermé le recueil canonique de l'A. T. Il faudrait bien plutôt en conclure que la bibliothèque composée des Nebiim et des Psaumes aurait été établie à part, sans lien et sans solidarité avec la Thora. Mais la supposition même d'après laquelle les termes employés désigneraient les Nebiim et les Psaumes ne saurait être considérée autrement que comme très hasardée. Il faut en effet tenir compte du contexte, d'après lequel ces données relatives à Néhémie et à sa bibliothèque auraient été empruntées à des « Histoires et Mémoires concernant Néhémie ». Il ne saurait être question de rapporter cette citation au livre canonique de Néhémie. Il ne peut s'agir que d'un ouvrage perdu, peut-être un Pseudépigraphe, auquel l'écrivain de II Macc. 2 13 a fait un emprunt. Or cet écrivain n'est pas, comme nous l'avons vu précédemment, l'auteur du second livre des Maccabées dans son ensemble. Les deux premiers chapitres de ce livre renferment deux morceaux sans rapport avec le reste de l'ouvrage et contenant deux lettres des Juifs de Judée à ceux d'Egypte, documents d'ailleurs tardifs et inauthentiques (comp. plus haut, II, p. 433-435).

Ce passage, comme pour aggraver encore les difficultés qu'il présente, mentionne en terminant « les lettres des rois au sujet des offrandes ». De quels rois, de quelles lettres et de quelles offrandes s'agit-il ? Certains théologiens traditionnalistes ont cru pouvoir interpréter ces mots comme s'appliquant en première ligne à l'édit de Cyrus, ordonnant la reconstruction du temple et la restitution des vases sacrés, puis subsidiairement et par extension aux autres décrets royaux insérés dans le livre d'Esdras, et enfin à tout l'ensemble des livres d'Esdras et de Néhémie. De là à conclure hardiment

Digitized by Google

que l'expression « les livres de David et les lettres des rois au sujet des offrandes » désignait le recueil entier des Ketoubim, il n'y avait plus qu'un pas, et ce pas a été franchi. Mais pour suivre une semblable argumentation, il faut une dose d'imagination et de complaisance dont nous nous sentons incapable.

Nous ne saurions donc voir dans ce texte de II Maccabées une indication précise et digne de foi sur le rôle qu'on a voulu assigner à Néhémie dans la codification définitive de l'A. T. D'autre part il serait exagéré de reléguer dans le domaine de la fable le renseignement qui nous est ainsi parvenu. Il est possible qu'à la base de cette assertion concernant Néhémie, il y ait un fait réel. Néhémie, dont l'activité multiple nous est attestée par le livre canonique qui porte son nom, et auquel il y a lieu de faire remonter diverses institutions, peut fort bien avoir créé à Jérusalem ce que II Maccabées appelle une bibliothèque et ce que nous désignerions plutôt sous le nom d'archives. Il est intéresssant de noter que le verset suivant (II Macc. 2 14) attribue à Juda Maccabée un acte analogue à celui qu'aurait accompli Néhémie : « De même, est-il dit, Juda a rassemblé tout ce qui avait été dispersé par suite de la guerre qui vient d'avoir lieu et cela est conservé chez nous. Si donc vous en aviez besoin, envoyez des gens qui vous l'apportent ». Cette assimilation de Juda Maccabée et de Néhémie montre, nous semble-t-il, d'une façon assez décisive, qu'il ne peut s'agir ni dans l'un ni dans l'autre cas de la formation du recueil biblique. Au surplus, l'auteur du document qui nous occupe a, dans un autre endroit, l'occasion de parler des « Ecritures » (II Macc. 2 1). Mais la citation qu'il en fait est étrangère à nos livres canoniques ; elle a trait au prophète Jérémie et procède sans doute d'un ouvrage perdu et qui devait appartenir à la littérature légendaire et pseudépigraphique.

§ **470.** Quoique II Maccabées soit un livre de composition tardive et qui inspire peu de confiance, le passage énoncé ci-dessus et relatif à Néhémie a joué un rôle important dans les théories traditionnelles concernant la formation du canon de l'A. T. C'est en effet, en bonne partie, sur la base de cette

Digitized by Google

allégation que l'on a attribué à Néhémie l'opération définitive par laquelle le recueil biblique aurait été constitué. Même en dehors du témoignage en question, il est compréhensible qu'on se soit arrêté au nom et à l'époque de ce personnage marquant dans l'histoire du judaïsme. En effet le livre qui porte son nom, qui rapporte ses faits et gestes et contient des extraits de ses mémoires, est de tous les écrits narratifs de l'ancienne alliance celui qui raconte les événements les plus récents. Donc, à première vue et si l'on s'en tient aux apparences, il peut sembler qu'il n'existe aucun motif d'ajourner à une époque ultérieure l'acte décisif qui ferma le recueil des livres saints. En outre, il se trouve que le dernier des Douze prophètes, celui par conséquent qui devait passer pour le moins ancien, est précisément un contemporain de Néhémie. Ainsi l'A. T., aussi bien dans sa partie historique que dans sa partie prophétique, paraît avoir atteint son achèvement dans la seconde moitié du v• siècle. A ce moment-là, trois hommes se présentent auxquels on peut songer à attribuer la constitution finale du canon : Malachie, Esdras et Néhémie. Le nom du premier ne semble pas être entré en ligne de compte, et cela pour des motifs qu'on peut discerner, mais qu'il serait trop long et superflu d'indiquer ici. Le nom d'Esdras en revanche était certainement celui qui s'imposait, étant donnés sa qualité de scribe et son rôle historique ; aussi bien, la tradition l'a-t-elle désigné parfois comme ayant constitué ou plutôt reconstitué tout l'A. T. : à preuve la façon dont il est parlé de lui dans IV Esdras (voir plus haut, I, p. 239, II, p. 473). Si donc, malgré les raisons plausibles qui devaient faire pencher la balance en faveur d'Esdras, la théorie traditionnelle a pourtant jeté son dévolu sur Néhémie, c'est qu'elle y a été conduite par le célèbre passage de II Maccabées.

Pour nous, peu nous importe qu'on mette en avant Néhémie ou Esdras ou encore Malachie. Les hommes de cette époque sont hors de question quand il s'agit de savoir quand et par qui le recueil de l'A. T. a été formé. Aucune de ses trois parties constitutives n'était alors complète : les livres qui les composent n'étaient point encore tous rédigés, ou n'avaient du moins pas encore reçu leur dernière retouche.

Digitized by Google

Cela est vrai même de la Thora, qui, sans doute, était depuis Esdras arrivée très près de son état final, mais qui a pourtant subi après lui certaines modifications. Cela est vrai, à plus forte raison, des Nebiim, qui renferment des éléments importants postérieurs au ve siècle. Enfin et surtout, cela est vrai des Ketoubim dont bien peu existaient déjà tels quels au temps de Néhémie, et dont la plupart ont été composés ou du moins retravaillés à une date plus tardive.

Il convient donc d'écarter résolument et définitivement l'idée d'après laquelle le judaïsme aurait été, dès la fin du ve siècle, en possession de l'A. T. tout entier et aurait dû ce recueil à Néhémie ou à l'un de ses contemporains. Il faut également proclamer l'inanité d'une théorie rabbinique, soutenue au XVIe siècle par Elias Lévita, d'après laquelle la constitution finale du canon biblique serait l'œuvre de la *Grande Synagogue*. La Mischna mentionne sous ce nom un corps de 120 membres, qui aurait été fondé par Esdras et aurait eu pour but de restaurer et de consolider l'Etat juif. Les rabbins ont fait siéger dans cette assemblée tous les hommes marquants du judaïsme postexilique, à partir d'Esdras et jusqu'aux Maccabées, et lui ont attribué un rôle prépondérant dans la composition du recueil biblique. Le Talmud, dans l'important passage que nous avons étudié plus haut (II, p. 486-490), attribue aux hommes de la Grande Synagogue une partie au moins des livres de l'A. T. : Ezéchiel, les Douze prophètes, Daniel et Esther. Certains théologiens chrétiens, tels que Bertholdt et Hævernick, dans la première moitié du XIXe siècle, se sont emparés de cette idée et ont fait jouer à la Grande Synagogue un rôle capital dans l'histoire de l'A. T. Mais, parmi leurs contemporains, plusieurs, tels que De Wette et Jahn (ce dernier catholique), ont contesté la justesse de cette théorie, et Kuenen lui a porté le dernier coup en démontrant péremptoirement que l'existence même de la Grande Synagogue est une pure fiction. Il n'y a pour l'établir que des témoignages tardifs et précaires ; ni les livres des Maccabées, ni Philon, ni Josèphe n'y font la moindre allusion.

Les Pères de l'Eglise ne se sont pas rattachés à cette explication-là. Mais plusieurs d'entre eux, Irénée, Tertullien, Clé-

Digitized by Google

ment d'Alexandrie, Théodoret, Chrysostôme, ont adhéré à la légende, d'origine judéo-alexandrine et ténorisée dans IV Esdras, d'après laquelle les livres de l'A. T., déposés dans le temple, brûlèrent avec lui et furent miraculeusement reconstitués par Esdras. Cette étrange conception n'a plus besoin d'être réfutée : le seul fait qu'elle considère tous les écrits bibliques comme antérieurs à la ruine de Jérusalem, en 586, suffit à la juger.

§ **471**. Ce qu'il importe de rechercher et de discerner, c'est l'idée première qui est au fond de tous ces divers systèmes. Consciemment ou non, ils présupposent tous plus ou moins que les livres bibliques ont été écrits expressément dans le but d'être « canoniques », de faire partie d'un recueil sacré et autorisé, en un mot de former une Bible au sens ultérieur de ce terme. Cette notion, entretenue par les rabbins, par les Pères de l'Eglise, par bien d'autres encore, n'est point abandonnée de nos jours et nous l'avons maintes fois entendu énoncer sous une forme plus ou moins naïve [1]. Elle revient en somme à ceci : donner au recueil, au canon la priorité, en sorte que les divers livres auraient été rédigés pour y figurer, et y auraient été placés d'office au fur et à mesure de leur apparition. Historiquement les choses se sont passées de la façon inverse, les livres ont été écrits pour eux-mêmes, en dehors de toute idée relative à une collection où ils se trouveraient réunis et qu'on entourerait d'égards particuliers.

[1] Je me souviens distinctement d'avoir entendu, il y a un quart de siècle, un pasteur, homme d'ailleurs d'un grand mérite, prêcher sur un texte pris dans le Ps. **119**, que, malgré l'absence de toute suscription, il n'hésitait pas à considérer comme davidique. Faisant ressortir l'attachement du roi-psalmiste pour les Saints Livres, le prédicateur s'écriait que cet exemple était d'autant plus frappant que la Bible de David était bien moins complète que la nôtre : elle ne pouvait en effet renfermer que le Pentateuque, les livres de Josué, des Juges et de Ruth et une partie des livres de Samuel. Cette anecdote, dont je garantis l'authenticité, me semble typique : elle montre clairement quelle est l'idée préconçue qui existe dans bon nombre d'esprits. On peut y rattacher la citation suivante, tirée d'un ouvrage récent, excellent à beaucoup d'égards et qui a atteint sa seconde édition : « Il nous paraît certain qu'il (David) apprit au foyer domestique à se familiariser avec la Bible.... La Bible, au temps de David, n'était que la loi, avec deux ou trois livres historiques tout au plus.... »

Digitized by Google

Il y a toutefois un fait important qu'il ne faut pas perdre de vue. Les livres bibliques, avons-nous dit, n'ont pas été rédigés pour exercer une autorité ; mais il en est autrement de certaines de leurs parties. Il n'y a rien dans la Genèse par exemple, ni dans le livre des Juges, qui puisse être envisagé comme destiné à s'imposer officiellement à la conscience d'Israël. Dans les autres livres du Pentateuque, en revanche, il y a des lois, des préceptes et des commandements, qui constituent une règle à suivre. Le Décalogue, pour prendre cet exemple, le Décalogue, déjà sous sa forme primitive, quelle qu'elle ait été, n'était pas simplement un document, mais un code, posant des principes et exigeant l'obéissance. Cet élément législatif n'existant pas à part, mais étant mêlé et comme fondu dans l'ensemble des livres de la Thora, il a peu à peu et très naturellement entraîné, à l'égard des autres éléments constitutifs de ces livres, une attitude de déférence et leur a valu leur caractère d'écrits sacrés. C'est ici le cas plus que jamais de se rappeler la double signification du mot Thora. Son sens propre est celui d'instruction révélée et s'applique, à strictement parler, à l'énoncé de la volonté divine. Puis, par extension, le même terme a été employé pour désigner l'ensemble des livres où cette instruction révélée d'en haut se trouvait consignée, à côté d'autres éléments narratifs, exhortatifs, poétiques, etc.[1]

Ainsi, ce qui, dès l'origine et dans l'intention même de l'écrivain, était destiné à faire autorité, c'était l'élément législatif. Encore faudrait-il pouvoir déterminer si cette destination avait un caractère absolu ou occasionnel, général ou restreint, permanent ou temporaire. On peut en effet concevoir tel précepte s'appliquant à une fraction du peuple et non pas à sa totalité, tel commandement valable pour une ou plusieurs générations et non pas pour toute leur postérité aux siècles des siècles. Mais, sans nous arrêter à ces restric-

[1] Il en est de même du mot Evangile. Qu'est-ce que l'Evangile ? C'est la bonne nouvelle, le message du salut, la prédication de Jésus-Christ en paroles et en action. Mais c'est aussi, dans un autre sens, un écrit dans lequel, accompagnant l'Evangile proprement dit, se rencontrent des récits qui lui servent de cadre.

Digitized by Google

tions, nous pouvons considérer qu'il y avait dans la loi un noyau permanent s'imposant à tous et à chacun. De ce fait est résultée, non pas sans doute dès le début, mais graduellement, une attitude particulière, respectueuse, religieuse à l'égard de la loi, et, par extension, de l'écrit dans lequel elle était contenue. La première manifestation historique de ce genre que nous puissions enregistrer date de l'époque de Josias, lorsque ce roi, dans la 18me année de son règne (621), promulga ouvertement « le livre de la Loi » et en donna publiquement lecture. On peut dire qu'à partir de ce jour-là, il y a eu une Bible en Israël, ou du moins qu'en principe la notion d'un écrit sacré ayant un rôle dans le culte a fait sa première apparition. Il ne faudrait pas s'exagérer la portée de cette première tentative ; pour intéressante qu'elle soit à titre de symptôme précurseur, il faut reconnaître qu'elle n'a pas eu de lendemain. Deux siècles encore se sont écoulés, ou peu s'en faut, avant qu'un effort analogue fût tenté par Esdras et fût couronné d'un succès durable. La scène décrite au livre de Néhémie (8) marque à cet égard la date capitale. Ce fut, il est vrai, dans un sens la répétition de l'acte accompli jadis par Josias. Mais ce qui fait la différence, c'est qu'au lieu d'un phénomène isolé, nous avons maintenant affaire à une institution qui va se perpétuer et s'affermir toujours davantage. Il y avait, après tout, quelque chose de juste dans le rapprochement qu'une vieille tradition établissait entre la personnalité d'Esdras et de Néhémie et la constitution du recueil de l'A. T. Seulement voici où était l'erreur : on présentait à tort ces deux hommes comme ayant achevé et fermé le recueil sacré, tandis qu'il faut au contraire les considérer comme en ayant été, au point de vue historique, les véritables initiateurs. A partir d'eux, le peuple juif a eu une Bible. Celle-ci, au début, ne s'est composée que des cinq livres de la Thora, et encore ces écrits ont-ils subi des remaniements et reçu des compléments au cours du siècle qui a suivi celui d'Esdras. Mais le principe était posé, le judaïsme avait ses Saintes Ecritures.

§ **472.** L'exposé ci-dessus repose sur une distinction qu'il est nécessaire d'établir. Il faut se garder de confondre le

Digitized by Google

moment où une loi a été formulée, oralement ou par écrit, et où elle est entrée en vigueur, avec celui où le livre, plus ou moins complexe, dans lequel on l'a incorporée a été revêtu d'un caractère sacré. Israël a eu, dès les anciens âges, des lois plus ou moins circonstanciées. Sans parler du Décalogue primitif et de mainte autre ordonnance dont l'origine première peut remonter jusqu'aux temps mosaïques, nous lisons dans I Sam. **10** 25 que Samuel, ayant écrit le droit de la royauté, déposa ce document devant l'Eternel (comp. Deut. **31** 26). Ce fait, dont il n'y a pas lieu de contester l'historicité, nous montre que les sanctuaires apparaissaient comme l'endroit désigné pour recevoir de semblables dépôts. L'histoire du livre de la Loi, trouvé dans le temple par le grand prêtre Hilkija au temps de Josias, fournit la contre-partie de ce renseignement. Mais rien ne nous autorise à conclure que des copies d'écrits tenus pour sacrés circulassent parmi le peuple ou même fussent en possession de quelques privilégiés. Si, plus tard, les prophètes nous apparaissent comme étant plus ou moins au courant de la prédication de leurs devanciers, cela prouve bien qu'ils avaient eu l'occasion de lire ces discours manuscrits, mais il n'en résulte aucunement que ces écrits fussent revêtus d'un caractère particulier et en quelque sorte estampillés comme livres saints. Ce qui leur donnait leur valeur, c'était leur contenu, et nullement le fait prétendu d'être rangés dans une catégorie spéciale.

Cependant, lorsque à partir du temps d'Esdras la notion d'un recueil sacré se fut établie et que la Thora eut été promue à une position exceptionnelle, on ne fut pas longtemps à s'apercevoir que dans d'autres écrits, transmis par les générations antérieures, le même esprit se faisait sentir, et qu'ils contenaient des paroles émanant de l'Eternel. Sans doute, beaucoup d'entre les livres composés au sein d'Israël s'étaient perdus au cours des siècles ; les écrits de maints prophètes avaient disparu, en tout ou en partie, et, en fait d'ouvrages narratifs, de nombreux documents avaient été anéantis, entre autres ces Annales royales qui ont servi de source au livre des Rois. Peut-être même cette disparition d'un bon nombre d'ouvrages précieux fut-elle un encouragement de plus à ras-

Digitized by Google

sembler avec soin les écrits survivants et à les empêcher de se perdre à leur tour. Mais la considération déterminante qui poussa à former, à côté de la Thora, un second recueil historico-prophétique, ce fut à coup sûr la conviction que dans ces livres aussi il y avait des messages d'en haut et une inspiration divine.

Ce qui confirme ce point de vue, c'est le titre général de Nebiim, prophètes, attribué à tous ces livres. Pour nous, il paraît tout naturel qu'on l'ait donné à ceux de la seconde série, Esaïe, Jérémie, etc. Mais pourquoi l'avoir également appliqué à des écrits tels que Josué, les Juges, Samuel et les Rois? L'explication de ce fait, embarrassant à première vue, se trouve dans la conception même qu'on se fit de leur composition et de leur destination. On les envisagea comme livres religieux et non pas comme livres historiques ; leur but était d'édifier et non pas simplement d'instruire ; ils étaient écrits *non ad docendum sed ad monendum* ; leurs auteurs étaient des prophètes. Hâtons-nous d'ajouter qu'en les comprenant ainsi le judaïsme était dans le vrai. Il serait à souhaiter que de nos jours encore on se rendît nettement compte du véritable caractère de ces écrits. A cet égard, le nom de prophètes, que leur donne la Bible hébraïque et qui peut paraître impropre au premier abord, est en réalité plus juste, plus conforme à leur vraie nature que celui de livres historiques.

Le recueil des Nebiim paraît avoir été déjà clos au commencement du IIe siècle av. J.-C., époque où écrivait Jésus, fils de Sirach. Cela ressort soit de sa préface, soit de l'exposé qu'il donne de l'histoire d'Israël et de ses grands hommes. Ce témoignage semble corroboré par celui que fournit, un quart de siècle plus tard, un livre canonique, celui de Daniel, qui, dans un passage célèbre (9 2), mentionne « les livres », à peu près de la même manière dont on dira plus tard en grec « les Ecritures ». D'après l'interprétation la plus usuelle, « les livres » selon Daniel embrasseraient les prophéties de Jérémie. Toutefois d'après une autre explication, dont nous avons parlé plus haut (II, p. 297), « les livres » seraient la Thora.

Digitized by Google

Non seulement le recueil des Nebiim devait être déjà fermé au temps du Siracide, mais encore cette opération devait avoir été effectuée un certain temps auparavant[1], puisque, d'après les données que fournit ce même auteur, le troisième recueil, celui des Ketoubim, était déjà en voie de formation de son temps. Nous avons vu, grâce aux indications recueillies en divers lieux, auprès de Philon, des écrivains du N. T., de Josèphe, du Talmud, etc., que l'on ne pouvait arriver à une solution claire et nette du problème relatif à la date de clôture du troisième recueil. Même si l'on s'en tient au judaïsme palestinien, il n'est pas possible d'affirmer et encore moins de prouver qu'au temps de Jésus-Christ les Juifs reconnussent comme Ecritures Saintes précisément les mêmes livres que nous rencontrons dans nos Bibles hébraïques. A plus forte raison y a-t-il lieu d'admettre que les Alexandrins étaient loin d'avoir formulé des conclusions précises et définitives. La notion du recueil biblique avait encore quelque chose de flottant.

§ **473**. Nous avons été contraint d'employer plusieurs fois les termes de canon et d'écrits canoniques. Nous l'avons fait à contre-cœur, et parce que nous ne pouvions l'éviter ; deux puissants motifs nous auraient poussé à n'en pas faire usage. Le premier, c'est que nous n'avons pas encore eu l'occasion d'expliquer et de définir ces expressions. Le second, c'est que le mot de canon, dans son sens technique, et la notion de canon par conséquent ne sont intervenus qu'à une époque plus tardive que celle dont nous nous sommes surtout occupé jusqu'ici. Bien plus, il importe de constater que le judaïsme proprement dit, le judaïsme palestinien, celui qui a survécu aux grandes crises du début de l'ère chrétienne, celui qui s'est fortement constitué à Tibériade et en Babylonie, celui qui a donné naissance à l'énorme littérature talmudique, le

[1] Il ne sera toutefois pas inutile, pour empêcher qu'on assigne une date trop reculée à la clôture du recueil des Nebiim, de faire observer expressément que Samuel et les Rois ne peuvent avoir déjà été considérés comme revêtus d'une autorité sacrée au temps où le Chroniste écrivait. Celui-ci, en effet, ne s'est pas fait faute de les corriger et de les contredire, ce qu'il n'eût sans doute osé faire dans l'hypothèse opposée.

Digitized by Google

judaïsme n'a connu et employé ni le terme de canon, ni aucun terme équivalent. Evidemment, cela ne signifie pas qu'ayant ignoré le mot il n'ait pas connu la chose. Le recueil des livres bibliques a été délimité et clos définitivement. Mais la distinction entre les trois collections de livres sacrés a été soigneusement maintenue et, dans l'usage liturgique de la synagogue, les livres, suivant qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre d'entre elles, n'occupent point le même rang.

La Thora continue à figurer en première ligne : au cours de chaque année, on en donne lecture intégralement, sans en rien retrancher, dans le service religieux du sabbat. Dans ce même service, les Nebiim ont également leur large part, mais on ne les lit pas en entier : on procède par voie de sélection, en se restreignant à un choix de péricopes, fixé à l'avance et toujours le même. Quant aux autres portions de ces mêmes livres, elles demeurent complètement à l'écart, et ce sort est partagé par la majorité des Ketoubim. Les Psaumes, il est vrai, ont leur place toute marquée dans le chant sacré, et les cinq Meguilloth apparaissent tour à tour dans les grandes fêtes religieuses de l'année. Mais les autres livres du troisième recueil ne participent point aux mêmes honneurs et ne jouissent par conséquent pas de la même notoriété. Enfin, pour achever de caractériser l'attitude du judaïsme à l'égard de l'A. T., je me demande s'il est possible de ne pas faire entrer en ligne de compte le rôle attribué au Talmud. Sans doute, les juifs, même les plus stricts et les plus attachés à la tradition, n'ont jamais songé à mettre le Talmud dans la Bible. Ils ne lui ont pas moins reconnu une autorité incontestable, et peut-être n'est-il pas exagéré de prétendre qu'une fois le recueil des Ketoubim définitivement clôturé, le judaïsme a été involontairement et inconsciemment poussé à poursuivre dans la même voie et à accroître encore, sous une forme quelque peu différente, le nombre de ses livres saints. Encore une fois, je n'entends point affirmer que le Talmud constitue un quatrième recueil sacré, juxtaposé aux trois autres. Mais il me semble utile de constater le prolongement d'une même tendance et de relever le fait que le judaïsme s'est donné à lui-même une nouvelle collection de textes faisant autorité.

Digitized by Google

§ **474**. Revenons-en maintenant aux Alexandrins et à leurs héritiers les docteurs chrétiens. C'est là, sur sol grec, qu'est née la notion du canon ainsi que le mot qui l'exprime. En grec *κανών* signifie proprement règle, mesure, norme. Ce terme est employé figurément dans le N. T. (Gal. **6** 16, Phil. **3** 16), mais il n'est nulle part appliqué à l'A. T. Dans le langage de l'Eglise chrétienne, ce n'est pas non plus à propos du recueil biblique qu'on le voit apparaître. Il figure d'abord dans les expressions « canon de la foi », « canon de la vérité », et c'est plus tard seulement qu'on en a fait l'application aux Ecritures. Du reste, sur le terrain dit profane, les grammairiens alexandrins employaient également cette même locution. Ils disaient, en littérature, que certains ouvrages étaient « canoniques », et entendaient par là à peu près la même chose que nous quand nous disons « classiques » (d'une façon analogue, les Anglais disent *standard works*). C'était dire que, par le style et la langue, ces écrits étaient, chacun dans son genre littéraire, conformes à un certain type et pouvaient par conséquent servir de modèles, en d'autres termes qu'ils faisaient autorité. On comprend aisément comment une semblable notion a pu être transportée dans le domaine religieux. Les livres reconnus comme Ecritures Saintes, parce qu'ils présentaient certains caractères intrinsèques et qu'ils avaient été groupés dans certaines conditions déterminées, furent désignés par le mot canonique, et leur recueil fut appelé elliptiquement le canon, c'est-à-dire la règle, la norme. Cette terminologie ecclésiastique remonte probablement jusqu'au temps d'Origène. Le concile de Laodicée (360) l'a officiellement confirmée; on la rencontre à peu près à la même époque dans un écrit d'Athanase (365). Enfin, au commencement du ve siècle, sous la plume d'Isidore de Péluse, on relève cette expression d'une clarté parfaite : « Le canon de la vérité, c'est-à-dire les divines Ecritures.... »

L'Eglise chrétienne a donc proclamé qu'il existait un recueil de livres canoniques. Mais la question de savoir quels étaient ces écrits n'a pas été toujours tranchée de la même manière. Nous n'avons pas à examiner ici les discussions soulevées à propos de certains ouvrages se rattachant à la nouvelle

Digitized by Google

alliance ; nous nous bornons à examiner ce qui concerne l'A. T. La difficulté à vaincre provenait du fait qu'il y avait un certain nombre de livres qu'on lisait volontiers et habituellement dans l'Eglise, et qui y jouissaient d'une véritable considération, bien qu'ils fussent exclus du recueil officiel définitivement admis par le judaïsme palestinien. Ces livres-là sont ceux que l'on a plus tard désignés sous le nom d'Apocryphes, mais pendant longtemps, au lieu de leur donner cette dénomination peu flatteuse, on les a qualifiés de livres *anaginoscomènes*, c'est-à-dire de livres « lus », servant à la lecture dans l'Eglise. C'était là, on le voit, un terme bienveillant et honorifique ; on constatait ainsi que, sans être sur le même rang que les écrits canoniques, ils étaient pourtant agréés par l'usage général comme pouvant et devant être lus. On les différenciait ainsi de toute une autre catégorie de livres, qu'il fallait rejeter comme dangereux et hérétiques, et c'est à ces derniers qu'Athanase par exemple, dans son Epître festale de 365, déjà citée plus haut, réservait la qualification d'apocryphes. Ce terme signifie caché, secret. Il s'est appliqué en premier lieu aux ouvrages ésotériques de certaines sectes, destinés aux seuls initiés et qui éveillaient en dehors d'un cercle très restreint les soupçons et la défiance. Par extension, ce terme en vint à être employé pour caractériser les écrits nuisibles et dangereux, ou du moins ceux dont on déconseillait l'usage[1]. Mais ce n'est pas celui dont on se servait pour qualifier les livres que maintenant nous appelons de ce nom.

La question des Apocryphes ou, pour mieux dire, la question des Anaginoscomènes ne pouvait tarder à se poser dans l'Eglise si l'on tient compte du fait que les solutions extrêmes sont toujours celles vers lesquelles on est irrésistiblement poussé. Trois attitudes étaient concevables, étant donnée la situation.

C'était en premier lieu celle des Pères grecs, héritée par eux des juifs alexandrins ; c'était la solution moyenne, tenant compte des circonstances historiques, et faisant aux livres

[1] Quant à l'un des sens modernes attribués à ce mot, lorsqu'on l'oppose à authentique, c'est une perversion complète de sa signification originaire, et, qui plus est, de sa portée historique.

Digitized by Google

anaginoscomènes une place équitable, quoique secondaire, à côté des écrits canoniques ; Luther et les Eglises issues de la Réformation se sont placées sur ce terrain-là.

En second lieu, c'était l'attitude prise par le judaïsme palestinien, prônée, tout au moins en théorie, par Jérôme, et aboutissant à l'exclusion totale des Anaginoscomènes, telle qu'elle est pratiquée au sein du protestantisme moderne.

Enfin, en troisième lieu, c'était la position adoptée par l'Eglise latine, tendant à effacer toute distinction entre livres canoniques et anaginoscomènes et définitivement sanctionnée par le vote du concile de Trente.

§ **475**. Après avoir posé ces jalons, reprenons plus en détail l'historique de la question. Le judaïsme hellénistique avait transmis à la chrétienté orientale l'A. T. traduit en grec, et dans la version des Septante les Anaginoscomènes se mêlaient aux livres du triple recueil palestinien. Au reste, les divers manuscrits des Septante diffèrent à cet égard d'une façon assez sensible : ils varient soit dans le choix des livres qu'ils renferment, soit par l'ordre dans lequel ils les placent.

Les plus anciens des Pères de l'Eglise citent fréquemment les livres que nous nommons Apocryphes ; tel est le cas d'Irénée, de Tertullien, de Cyprien, et très spécialement de Clément d'Alexandrie qui semble avoir eu une sorte de prédilection pour le Siracide. On rencontre aussi chez les Pères des citations empruntées à des Pseudépigraphes, tels que IV Esdras et le livre d'Hénoc. Ainsi Tertullien, n'ignorant pas que les juifs n'admettent pas Hénoc, explique ce rejet en disant qu'il est dû au fait que le livre d'Hénoc prédit Jésus-Christ ; pour lui, il le considère comme authentique et comme confirmé d'ailleurs par la citation de l'Epître de Jude.

Origène, qui s'est occupé des questions scripturaires plus que les autres docteurs de son temps, cite indifféremment les livres que nous appelons canoniques et ceux que nous nommons apocryphes ; il qualifie même ces derniers de *θεῖος λόγος*, parole divine. Telle est sa pratique constante, et l'on voit par là quelle valeur les uns et les autres ont à ses yeux. Mais quand il s'agit, pour le même Origène, de traiter

Digitized by Google

la question d'une façon théorique et d'indiquer quelle est « la tradition des Hébreux », il énumère simplement les livres du recueil juif, et le seul Apocryphe qu'il y fasse rentrer, c'est la lettre de Jérémie, car il dit : « Jérémie avec les Lamentations et la Lettre, en un seul Jérémie ». En outre, Origène nomme *τὰ Μακκαβαϊκά* (les livres des Maccabées), en ajoutant expressément qu'ils sont *ἐξὼ τούτων* (en dehors de ceux-ci, c'est-à-dire des livres admis par les juifs). Tel est le point de vue théorique d'Origène; mais ailleurs, citant les Maccabées, il parle de « l'autorité des Ecritures ». Il défend aussi l'histoire de Susanne et approuve que les Eglises chrétiennes se servent des livres de Judith et de Tobit. On voit ainsi qu'Origène savait à quoi s'en tenir sur le recueil officiellement admis par les juifs, mais qu'il ne se sentait pas lié d'une façon absolue à cette liste de livres, de façon à devoir, en bonne conscience, rejeter entièrement l'usage d'autres écrits présentant une réelle utilité.

La position prise par Origène fut celle qu'adoptèrent en général les Pères des premiers siècles. S'il s'agit de dresser le catalogue des livres faisant à proprement parler partie du recueil sacré, il n'y a pas d'hésitation : seuls les livres de la Bible hébraïque sont mentionnés. Il en est ainsi dans les actes du concile de Laodicée (360), dans les *Canons apostoliques*, chez Athanase († 373), Cyrille de Jérusalem († 386), Grégoire de Naziance († 389), Amphiloque († 395), Epiphane († 402). Dans toutes ces énumérations on voit figurer seulement les écrits canoniques des juifs; les livres actuellement appelés les Apocryphes n'y paraissent pas. De ces derniers, Baruc et la Lettre de Jérémie sont les seuls ordinairement nommés. Lorsqu'ils manquent, les Lamentations manquent aussi; dans ce cas, on les rattachait sans doute implicitement, les uns et les autres, au livre de Jérémie. En outre les Canons apostoliques mentionnent, au milieu du canon, Judith ainsi que I, II et III Maccabées. Certains des catalogues cités ci-dessus excluent expressément tous les livres non canoniques. Mais Athanase crée à leur intention une catégorie spéciale d'écrits qu'il nomme Anaginoscomènes et qu'il distingue soigneusement des livres qu'on appelle apocryphes. Il

Digitized by Google

y classe la Sapience et le Siracide, Judith et Tobit, ainsi qu'Esther (voir plus haut, II, p. 256) et deux ouvrages se rattachant à la nouvelle alliance, la *Didakhè* (dite « des douze apôtres ») et le *Pasteur* (d'Hermas). Les Canons apostoliques recommandent le Siracide à l'étude de la jeunesse. Epiphane se prononce tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, louant ici les mêmes livres qu'ailleurs il a rejetés et les qualifiant d'écrits divins.

Jusque dans l'Eglise latine de la même époque, nous trouvons des hommes autorisés qui professent les mêmes vues et qui ont manifestement subi l'influence d'Origène. Tels sont Hilaire de Poitiers († 368) et Rufin d'Aquilée († 410). Le premier prend évidemment pour modèle Origène, car il reproduit textuellement son catalogue, en rattachant expressément la Lettre de Jérémie aux 22 livres du canon hébreu : « *Hieremias cum Lamentationibus et Epistola* ». Puis il ajoute que quelques-uns y adjoignent Tobit et Judith, arrivant ainsi à 24 qui est le chiffre des lettres de l'alphabet grec. Quant à Rufin, il nomme d'abord les livres canoniques, puis il mentionne une seconde catégorie où il fait entrer la Sapience et le Siracide, Tobit et Judith, les Maccabées et le Pasteur d'Hermas. Il les appelle *libri ecclesiastici*, livres ecclésiastiques, et c'est ici le cas de rappeler que l'un de ces écrits, celui de Jésus, fils de Sirach, a conservé définitivement cette appellation qui est devenue son titre habituel. Les livres ecclésiastiques de Rufin correspondent donc aux Anaginoscomènes d'Athanase. Rufin dit à leur sujet : « On doit les lire dans les églises : c'est l'usage et c'est bien. Ils n'ont toutefois pas le caractère d'autorité en matière de foi. Mais à côté d'eux, il y a des apocryphes qu'on ne doit pas lire dans l'Eglise ».

§ **476**. Ainsi, jusque vers la fin du IVe siècle, l'Eglise grecque, dans son ensemble, et l'Eglise latine, dans la personne de quelques-uns de ses docteurs, ont conservé à l'égard du canon cette position moyenne, conciliante, qu'avaient eue avant elles les juifs alexandrins. D'un côté l'on reconnaissait un rang privilégié et une autorité complète aux livres de l'ancienne alliance constituant le recueil hébreu ; d'autre part

Digitized by Google

on n'avait garde de mettre à l'écart certains autres livres qui jouissaient d'une réelle estime et rendaient de précieux services, et on les maintenait en usage dans l'Eglise sous le nom de livres lus ou de livres ecclésiastiques. Cette attitude, qui n'avait rien de très défini, paraît avoir été incompatible avec les tendances qui prévalurent au sein de l'Eglise d'Occident. Là on réclamait quelque chose de net et de tranché : il fallait donc prendre un parti. On avait le choix entre deux décisions opposées : s'en tenir strictement au canon juif, ou bien au contraire faire tomber toute barrière entre les deux catégories d'écrits.

Jérôme paraît avoir été le seul des Pères qui se soit prononcé dans le premier sens. Il y était tout naturellement préparé et prédisposé par sa connaissance de l'hébreu, par ses travaux comme traducteur de la Bible et par ses relations suivies avec les rabbins. Nous avons eu déjà l'occasion (II, p. 492) de citer le passage dans lequel il énumère les 22 livres de l'A. T. dont 5 doubles. Il y ajoute la remarque que la Sapience (qu'il traite de pseudépigraphe), le Siracide, Judith, Tobit, le Pasteur et les Maccabées sont en dehors du recueil, et qu'il faut les ranger parmi les Apocryphes : *Quicquid extra hos* [*libros*] *est inter Apocrypha ponendum.* Il va même jusqu'à mettre l'Eglise en garde, d'une façon formelle, contre tous les livres qu'il traite d'apocryphes. Cependant les allures intransigeantes que révèlent les passages où Jérôme expose ses théories sur le canon ne sont point en accord avec sa pratique habituelle. En effet, il cite constamment les livres non canoniques et s'appuie sur eux comme s'ils étaient partie intégrante du recueil sacré. Il cite le Siracide comme « Ecriture Sainte ». Parlant du même livre et de celui de la Sapience, il dit : « L'Eglise lit ces deux livres pour l'édification du peuple, non pas pour confirmer l'autorité des dogmes ecclésiastiques [1] ». S'il ne les a pas traduits lui-même en latin, non plus que les Maccabées, etc., il a du moins fait une version latine de Tobit et de Judith, ainsi que des adjonctions à Daniel et à Esther. On constate par conséquent que

[1] Comp. aussi plus loin (p. 522) une parole de saint Jérôme, citée dans le VIe des trente-neuf articles de l'Eglise anglicane.

Digitized by Google

le seul champion de la théorie intransigeante n'a pas su se maintenir lui-même strictement à la hauteur des principes qu'il a énoncés, et qu'il a partagé somme toute, au moins en pratique, les vues, beaucoup plus modérées, de ses devanciers. Ce n'est donc pas du côté de la rigueur que l'Eglise latine s'est vue entraînée ; Jérôme n'a pas réussi à la conduire dans cette voie : il n'a pas été difficile aux partisans du système opposé de remporter la victoire. Les synodes africains d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) ont admis dans le canon les ouvrages sur lesquels il y avait contestation et les listes qu'ils ont données des livres saints comprennent, avec les livres canoniques, ceux des Maccabées, du Siracide et de la Sapience, de Tobit et de Judith. Les additions grecques à Daniel et à Esther ne sont pas mentionnées, non plus que Baruc et la Lettre de Jérémie ; mais cette omission s'explique aisément par le fait de l'étroite union établie entre ces documents et les livres canoniques eux-mêmes. Quant à l'influence qui s'exerça au sein des synodes africains dans le sens de l'admission des livres ecclésiastiques au rang des canoniques, il est incontestable que ce fut celle d'Augustin. On trouve d'ailleurs dans ses œuvres précisément le même point de vue, et le catalogue qu'il donne des livres bibliques coïncide avec celui du synode d'Hippone, à part quelques variations dans l'ordre suivi.

§ **477**. Deux autres listes, provenant de la seconde moitié du IVe siècle, nous sont également parvenues. L'une est due à Cassiodore ; l'autre, qui est anonyme, a reçu le nom de catalogue de Cheltenham à cause de la localité où elle a été découverte par Mommsen. Toutes deux reproduisent les noms des livres canoniques et apocryphes mêlés les uns aux autres, avec des divergences de détail dans l'arrangement. Deux papes du Ve siècle, Innocent Ier en 405 et Gélase Ier en 494, ont laissé des listes analogues des livres de l'A. T. Dès cette époque, le courant favorable aux Apocryphes est devenu très fort et de plus en plus irrésistible. Toutefois il n'y avait pas encore unanimité, et l'autorité de Jérôme y était sans doute pour quelque chose. Ainsi Grégoire le Grand (590-604) s'excuse de citer I Maccabées, « lequel, dit-il, n'est pas cano-

Digitized by Google

nique ». Au cours du moyen âge, on rencontre les noms de docteurs nombreux qui s'en tiennent à Jérôme et aux 22 livres du recueil juif : Bède le Vénérable, Alcuin, Raban Maur, Pierre de Cluny, Hugues et Richard de Saint-Victor, Nicolas de Lyre, Pic de la Mirandole, Ximénès, Lefèvre d'Etaples, Cajetan. En revanche, on a invoqué comme concluant en faveur des Apocryphes le VIIe décret du concile de Florence (1439) ; mais ce décret, qu'on ne vit apparaître qu'au moment du concile de Trente, est extrêmement suspect et pourrait avoir été fabriqué après coup pour les besoins de la cause.

Il importe de rappeler que les décisions des synodes africains ne liaient pas l'Eglise d'Occident dans son ensemble et qu'il en était de même des déclarations de certains papes, mentionnés ci-dessus. La question de droit demeurait par conséquent réservée, mais en pratique la situation se dessinait dans un sens toujours plus favorable à l'admission des Apocryphes. Ceux-ci figuraient aux côtés des livres canoniques dans les Bibles latines. Il y a lieu de remarquer à ce propos qu'au point de vue du choix des livres ecclésiastiques, les manuscrits de la Vulgate n'ont jamais présenté les mêmes fluctuations que ceux des Septante. Dans ceux-ci, on voyait figurer parfois certains écrits, qui comptent simplement parmi les Pseudépigraphes. Mais dans l'Eglise d'Occident il y eut plus de fixité dans la détermination des livres admissibles. La collection ainsi formée ne varia guère.

Lorsque survint la Réformation, il se produisit bientôt un changement appréciable. En traduisant l'A. T., en le faisant imprimer et en le commentant, les réformateurs et leurs disciples scindèrent les écrits bibliques de l'ancienne alliance en deux catégories, rangeant dans la première ceux-là seulement qui sont renfermés dans la Bible hébraïque. Quant aux autres, ils en formèrent une seconde division, et leur appliquèrent le nom d'Apocryphes, sans donner toutefois à ce mot le sens défavorable qu'on lui a attribué dans des temps plus modernes. Luther les traduisit tous sauf III et IV Maccabées et III et IV Esdras, et dans les éditions de sa Bible, il a placé en tête de leur collection ce titre significatif : « Les

Digitized by Google

Apocryphes, c'est-à-dire livres qui ne doivent pas être mis sur le même pied que la Sainte Ecriture, mais qui sont pourtant utiles et bons à lire »[1].

Nous avons eu l'occasion précédemment de relever certaines appréciations de Luther relatives aux livres apocryphes, par exemple à Tobit (II, p. 452) et à Judith (II, p. 445). Il loue beaucoup I Maccabées et se montre très sévère pour II Maccabées, qui trouve aussi peu grâce à ses yeux que le livre canonique d'Esther (comp. plus haut, II, p. 257). Il s'exprime aussi d'une façon très défavorable sur le compte de Baruc, qu'il a failli laisser de côté, dans son travail de traducteur, avec III et IV Esdras. En revanche, il loue grandement la Sapience et le Siracide. Ce dernier, dit-il, est « un bon livre, œuvre d'un homme sage, utile à lire pour les gens du commun, surtout pour les pères de famille, tandis que la Sapience est surtout utile pour les grands seigneurs et les souverains ». Ailleurs, parlant encore du livre de Jésus, fils de Sirach, il dit que cet ouvrage lui plaît démesurément. Cette attitude de Luther à l'égard des Apocryphes donna le ton aux Eglises issues de la Réforme. Les Apocryphes cessèrent d'être mis au même rang que les écrits de la Bible hébraïque, mais ils demeurèrent en honneur et ne furent point éliminés des Bibles.

Le VIe des trente-neuf articles de l'Eglise anglicane, après avoir énuméré les livres canoniques de l'A. T., poursuit en ces termes : « Quant aux autres livres, comme dit Jérôme, l'Eglise les lit à la vérité pour en tirer des modèles de conduite et des règles pour les mœurs; mais pourtant elle ne les fait servir de fondement à aucune doctrine »[2].

[1] *Die Apokryphen, das sind Bücher so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind.* — Voici quels sont les livres apocryphes insérés dans les Bibles luthériennes et l'ordre dans lequel ils s'y trouvent : Judith, la Sapience, Tobit, l'Ecclésiastique, Baruc (y compris la Lettre de Jérémie), I et II Maccabées, les Fragments d'Esther, Susanne, Bel et le Dragon, la Prière d'Azaria, le Cantique des trois Hébreux dans la fournaise, la Prière de Manassé.

[2] Suivent les noms de 14 livres, dans l'ordre que voici : III Esdras, IV Esdras, Tobie, Judith, le « reste du livre d'Esther », le livre de la Sapience, Jésus, fils de Sirach, Baruc le prophète (y compris la Lettre de Jérémie),

Digitized by Google

Quant aux Eglises réformées[1], voici à titre d'exemple comment s'exprime la Confession de foi de la Rochelle. Après avoir énuméré les livres canoniques de l'A. T. hébreu et ceux du N. T., elle ajoute (art. IV) : « Nous connaissons ces livres être canoniques, et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l''Eglise, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit, qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi ».

§ **478.** Pendant ce temps l'Eglise romaine donna sa sanction officielle à l'opinion qui avait eu cours dans son sein pendant tout le moyen âge, et le concile de Trente dressa, le 8 avril 1546, la liste des livres de l'A. T. en y faisant rentrer, sur le même rang, canoniques et apocryphes. L'anathème fut lancé contre quiconque s'opposerait à cette doctrine. Il convient toutefois de noter que III et IV Esdras et III et IV Maccabées furent laissés en dehors, ainsi que la Prière de Manassé, laquelle n'avait jamais figuré parmi les livres ecclésiastiques de l'Eglise d'Occident. Ultérieurement, au XVIe, puis au XIXe siècle, de rares théologiens romains, tels que Sixte de Sienne (1520-1569) et Jahn (1750-1816), ont timidement essayé d'introduire une distinction entre livres protocanoniques (ceux de la Bible hébraïque) et deutérocanoniques (Apocryphes). Mais en présence du décret de Trente, il n'est pas possible d'entrer dans cette voie.

L'Eglise grecque orthodoxe s'en est tenue longtemps aux usages admis par les chrétiens d'Orient et que nous avons décrits plus haut. Officiellement, selon la définition du concile de Laodicée (360), les livres du recueil hébreu étaient seuls canoniques. Les autres écrits contenus dans les Septante n'en jouissaient pas moins d'un crédit considérable.

le Cantique des trois jeunes Hébreux (avec celui d'Azaria), Susanne, Bel et le Dragon, la Prière de Manassé, I Maccabées, II Maccabées.

[1] Les Apocryphes figurent dans la Bible d'Olivétan (1535), dans celles de Zurich (dès 1524) et de Genève (dès 1545). Pour l'édition de Genève de 1551, Théodore de Bèze a revisé, d'après le grec, la version des Apocryphes.

Digitized by Google

Jean Damascène, vers 720, fait encore la distinction ; Nicéphore, patriarche de Constantinople († 828), la fait également et donne à nos Apocryphes le nom d'*Antilégomènes*, c'est-à-dire de *livres contestés*. Longtemps après, en 1629, le célèbre Cyrille Lucar, lui aussi patriarche de Constantinople, s'oppose à l'admission des livres non reconnus par les juifs. Mais en 1672 un concile réuni à Jérusalem proclama la canonicité des écrits en question et cette décision a dès lors fait règle dans l'Eglise grecque.

Au sein des églises protestantes, la question des Apocryphes n'a pas cessé d'être pendante. Personne, il est vrai, n'a songé à revenir en arrière et à les faire reconnaître pour canoniques ; sur ce point-là, la position prise par les réformateurs est devenue définitive. En revanche, c'est sur la valeur à attribuer aux Apocryphes qu'il y a eu désaccord ainsi que sur l'usage qu'il convenait d'en faire. Luther et l'Eglise luthérienne, comme nous l'avons vu, les maintenaient dans les Bibles et en recommandaient la lecture. Les Eglises réformées, sans les mettre de côté, leur faisaient cependant une place moindre. On les trouve pourtant dans les Bibles, non pas toujours, mais assez fréquemment. En sus des livres agréés par le concile de Trente, on trouve régulièrement dans les éditions protestantes luthériennes et réformées, la Prière de Manassé, parfois aussi, mais plus rarement, III Maccabées, III et IV Esdras.

Au XIXe siècle, la fondation des Sociétés bibliques et l'immense extension que prit, grâce à elles, la diffusion des Ecritures, eurent, à côté des plus bienfaisants résultats, une conséquence moins heureuse : la suppression à peu près générale des livres apocryphes. On a pu invoquer, à l'appui de cette mesure, des motifs de l'ordre purement matériel, tels que le désir de rendre la Bible moins volumineuse, plus maniable et plus portative. On a pu également être influencé par l'idée de souligner la différence entre le protestantisme et l'Eglise romaine sur la question des livres canoniques et non canoniques. Mais au fond, et en toute première ligne, la raison du retranchement des Apocryphes doit être cherchée dans l'attitude prise par les chrétiens les plus fervents

Digitized by Google

et les plus zélés de la première moitié du XIXe siècle quant à la doctrine de la théopneustie. En effet, par le fait même de son absoluité, la théorie de l'inspiration plénière et littérale ne s'accommode pas de l'existence, dans les Bibles mêmes, de toute une catégorie d'ouvrages occupant une position intermédiaire. De là, le rejet des Apocryphes, l'oubli dans lequel ils sont tombés, l'ignorance et les préjugés qui règnent sur leur compte, et l'extrême difficulté qu'on éprouve à se les procurer et à les lire. Pour pouvoir en prendre connaissance, il faut rechercher à grand'peine quelque vieille Bible centenaire, où on les trouve imprimés dans une version défectueuse et peu intelligible[1]. Ou bien il faut recourir à la traduction de Reuss, qui n'est pas à la portée de chacun et qui, malgré les avantages scientifiques qu'elle offre et les notes très utiles dont elle est accompagnée, a le grave défaut d'être écrite dans un français par trop germanique.

Les personnes qui lisent l'allemand ou l'anglais sont, en revanche, dans une situation privilégiée. En effet, dans l'une et dans l'autre de ces langues, il existe de bonnes traductions modernes des Apocryphes. Ceux-ci n'ont pas été exclus du travail de revision auquel a été soumise naguère la Bible de Luther (1883). En outre, une traduction nouvelle des Apocryphes et des Pseudépigraphes, publiée par plusieurs savants sous la direction du professeur Kautzsch, a paru récemment et constitue un progrès des plus sensibles[2]. La littérature religieuse anglo-américaine offre aussi, à cet égard, des ressources que nous ne possédons pas[3].

[1] Il convient pourtant de rappeler que la revision biblique accomplie au milieu du XIXe siècle par J. Matter et R. Cuvier, sous le patronage de la *Society for promoting Christian Knowledge*, ne s'est pas bornée aux livres du N. T. (1842) et à ceux de l'A. T. (1850), mais y a adjoint les Apocryphes (1852), dans l'ordre où ils figurent dans le VIe article de foi de l'Eglise anglicane. — Cette revision Matter-Cuvier offre cette particularité que dans la version des livres hébreux de l'A. T. elle substitue systématiquement le terme de « Seigneur » à celui d'« Eternel », conformément à l'usage anglais (grec, latin, allemand, etc.) et contrairement à nos habitudes en français.

[2] E. Kautzsch : *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tubingue 1900.

[3] Nous avons signalé plus haut (II, p. 404) l'Introduction aux Apocryphes

Digitized by Google

La question des Apocryphes a encore soulevé, vers 1850, une controverse très animée, à laquelle ont pris part entre autres Keerl, Bleek et Hengstenberg. Ce dernier, tout conservateur intraitable qu'il était en théologie, ne s'est pas rangé du côté des théopneustes, et s'est fait le champion du maintien des Apocryphes. Il nous paraît, à nous aussi, que sur ce point, comme sur tant d'autres, nos réformateurs ont été sainement et heureusement inspirés. Ils n'ont voulu ni de l'abandon des Apocryphes, ni de leur identification avec les livres canoniques. Ils ont jugé qu'il y avait, pour l'Eglise et pour le fidèle, une source précieuse d'instruction et d'édification dans cet ensemble d'ouvrages qui se rattachent si étroitement aux livres de l'A. T. Sans doute, on ne saurait imposer la règle de ne jamais publier de Bibles sans Apocryphes : cette manière de faire serait trop exclusive. Mais il faudrait ne pas tomber dans l'extrême opposé, et il serait désirable que les Sociétés bibliques publiassent des Bibles à Apocryphes, comme on le faisait au temps de nos pères : ceux-ci n'étaient pas pour cela de moins bons chrétiens et de moins bons huguenots.

Il est du reste une remarque qu'on ne peut s'empêcher de faire à propos de la mesure prise pour déposséder de leur place les Apocryphes, sinon en droit, du moins en fait. Les Eglises n'ont été consultées, ni isolément, ni dans leur généralité, au sujet d'une décision qui les atteignait pourtant et qui avait une gravité exceptionnelle. Il ne s'agissait de rien moins que d'une modification apportée au contenu du Saint Livre sur lequel la Réformation a fondé son œuvre. Les corps ecclésiastiques dirigeants ne manquent pas d'intervenir et de se prononcer officiellement quand il s'agit d'introduire une nouvelle version biblique, de reviser une liturgie, ou de rééditer un recueil de cantiques. Il serait naturel, semble-t-il, qu'ils fussent appelés à faire entendre leur voix sur la question d'un retranchement à opérer dans le contenu du saint volume qui comprend l'A. T. et le N. T. et dont les

de M. André, mais nous regrettons de ne pouvoir indiquer aucune publication, récente et facilement abordable, où l'on trouve une traduction française, moderne et exacte de ces livres.

Digitized by Google

livres apocryphes formaient à bon droit une partie, secondaire, mais non point négligeable. Il faudrait surtout éviter de se laisser influencer et intimider par le nom d'Apocryphes qui a malheureusement prévalu, en dépit de l'étymologie et de l'histoire, pour désigner les livres dont nous parlons. Peut-être devrait-on souhaiter que ce mot impropre fût résolument mis de côté et qu'on en revînt, sinon au terme d'Anaginoscomènes, d'un emploi par trop incommode, du moins à celui de livres ecclésiastiques. Ou bien l'on pourrait peut-être employer l'expression de livres deutérocanoniques qui, inadmissible au point de vue romain, se justifierait assez bien sur le terrain protestant.

Essayons, en effet, de définir quelle est la vraie situation des chrétiens protestants en ce qui concerne le canon. Cet examen, par lequel doit se terminer le présent chapitre de notre étude, s'impose non seulement en regard des Apocryphes, mais aussi par rapport aux livres canoniques de l'A. T., et même c'est sur ce point-ci que la question se pose de la façon la plus grave et la plus délicate. De tout l'exposé ci-dessus, il ressort avant tout ce fait capital que la chrétienté a hérité du judaïsme et unanimement accepté un certain recueil de livres, formant le patrimoine religieux du peuple de l'ancienne alliance. L'Eglise a agi ainsi parce que son chef, Jésus-Christ, et les apôtres avaient eux-mêmes accordé aux Ecritures Saintes de la nation juive leur déférence et leur attachement, comme à une manifestation authentique de l'esprit de Dieu : γραφὴ θεόπνευστος (II Tim. 3 16). Tel est le fait indubitable et central.

Tant que l'on demeure sur ce terrain-là, c'est-à-dire sur le terrain religieux, la situation est nette, et il n'y a pas d'hésitation sur l'attitude à prendre. Nous possédons dans les écrits de l'A. T. un ensemble de documents dans lesquels l'action de Dieu au sein du peuple israélite s'atteste d'une façon variée et convaincante. Là où commencent les difficultés, c'est lorsque du fait religieux proprement dit on passe à la théorie explicative et aux déterminations de détail. En effet, les questions se posent les unes après les autres et la situation apparaît dans sa complexité. Si l'on s'en tient aux

Digitized by Google

généralités, il est aisé de parler de la Bible ou de l'Ecriture Sainte en bloc, de son inspiration, de son efficacité, de son rôle providentiel. Du moment que l'on veut analyser et préciser, on se trouve en présence d'une succession de problèmes qu'il n'est pas toujours facile de résoudre.

§ **479.** Le premier de ces problèmes se rattache au fait que le christianisme se trouve, dans le sujet qui nous occupe, mis en rapport avec le judaïsme. C'est de ce dernier que l'Eglise a reçu, telle quelle, la collection des livres qui forment l'A. T. Or pour le juif cette collection est unique en son genre, elle forme un tout auquel rien n'est venu s'ajouter, auquel rien n'a pu, ne peut et ne pourra s'ajouter, rien du moins qui lui soit préférable ou seulement équivalent. Pour le chrétien, il en est autrement. Au recueil des écrits qui sont pour lui ceux de l'ancienne alliance s'est adjoint un autre recueil qui est, aux yeux de l'Eglise, d'une valeur définitive et par conséquent supérieure à celle des documents d'une économie préparatoire. Ce fait à lui seul est d'une importance capitale. Le judaïsme nous transmet l'A. T. et nous le recevons de sa main, nous lui faisons une place considérable dans notre respect, mais nous ne lui attribuons pas la place d'honneur, le rang suprême. Celui-ci appartient aux livres qui nous parlent de Jésus-Christ, nous racontent sa vie, nous communiquent sa parole. Ceux-ci peuvent donc seuls, à proprement parler, constituer au sein de l'Eglise le « canon de la foi et de la vérité » ; le recueil des livres de l'ancienne alliance ne peut, au point de vue chrétien, venir qu'en seconde ligne. Cette première distinction est nécessaire à établir : elle est de la plus haute importance.

Mais examinons de plus près le recueil même des livres de l'A. T., tel que les juifs l'ont établi. Pour nous en tenir, tout d'abord, aux écrits qui seuls figurent dans la Bible hébraïque, nous les trouvons partagés en trois groupes, et cette division est loin d'être sans portée. Comme nous l'avons vu, la Thora a été la première, chronologiquement parlant, à être envisagée comme sacrée et faisant autorité. Lorsque plus tard un second, puis un troisième groupe de livres saints ont été reconnus, la Thora a conservé, aux yeux des doc-

Digitized by Google

teurs juifs, une prééminence incontestée. Les Samaritains, qui sont après tout un rameau du judaïsme, détaché du tronc principal, s'en sont tenus là : ils ont comme livres saints le Pentateuque et rien de plus. Les juifs, par contre, ont formé, à côté de la Thora, une seconde collection qui, deux siècles au moins avant l'ère chrétienne, avait déjà reçu sa consécration officielle, les Nebiim. Nous pouvons être parfaitement certains qu'au temps de Jésus-Christ « la Loi et les Prophètes » étaient tels que nous les connaissons et jouissaient de l'assentiment général. Mais quand on en vient au troisième groupe d'écrits, les Ketoubim, on se heurte à de plus réelles difficultés. Il devient impossible de préciser les dates, et l'on ignore si, pour Jésus et les apôtres, ce troisième recueil était exactement constitué comme il l'a été plus tard. Même si déjà alors il existait tel que nous le possédons, on ne peut être sûr qu'il fût placé au même rang que les deux recueils antérieurs. Les juifs eux-mêmes ont parfois comparé l'A. T. avec le temple de Jérusalem : la Thora était représentée par le lieu très saint, les Nebiim par le lieu saint, les Ketoubim par le parvis. Ce rapprochement est instructif : il implique assurément une différence hiérarchique. De toute façon, il nous semble impossible de méconnaître que dans l'esprit du judaïsme les trois parties de l'A. T. n'étaient pas une seule et même chose. Il n'est pas inutile de rappeler qu'il n'existe pas de terme dans le langage des rabbins pour désigner l'A. T. d'un seul mot et dans son ensemble.

Cela dit, il importe d'observer que l'Eglise chrétienne n'est pas tenue d'adopter aveuglément le point de vue de la synagogue. Si le judaïsme, ainsi qu'il paraît démontré, mettait la Loi au-dessus des Prophètes, nous pouvons légitimement être conduits à prendre une attitude différente : nous pouvons, à la lumière de l'Evangile, effacer cette distinction, nous pouvons aussi la maintenir en sens inverse. Pour notre part, quand nous examinons la place respective qui est faite à la Loi et aux Prophètes dans les paroles de Jésus et dans les Epîtres de Paul, nous nous demandons s'il ne serait pas naturel que les chrétiens dissent aux juifs : Vous placez la Loi au-dessus des Prophètes ; pour nous, nous plaçons les Pro-

Digitized by Google

phètes au-dessus de la Loi. Ce point de vue, nous le reconnaissons, peut être discuté, mais ce que nous désirons retenir et proclamer, c'est le droit et le devoir qu'a l'Eglise de ne pas s'inféoder sans autre aux appréciations et aux traditions du judaïsme. Celui-ci d'ailleurs ne se présente pas à nous comme un tout homogène: pendant un temps tout au moins, deux courants distincts ont régné dans son sein. Les juifs d'Alexandrie ont eu, sur les questions scripturaires, leurs vues particulières, différentes de celles qu'entretenaient leurs coreligionnaires d'Asie. Mettant la Thora hors de pair, ils mélangeaient les Nebiim et les Ketoubim, et, qui plus est, ils y ajoutaient encore d'autres livres en nombre variable. L'Eglise n'a point ignoré ce mode de faire; elle l'a si bien connu, au contraire, qu'elle se l'est approprié. Quant au classement des livres bibliques, elle a suivi l'exemple des Alexandrins, et n'a nulle part, dans ses Bibles, reproduit l'ordre palestinien. De même, quant au choix des livres à insérer dans le recueil biblique, elle n'a jamais pris d'attitude tranchée et définitive jusqu'à l'époque, relativement récente, où l'Eglise romaine et l'Eglise grecque se sont enfin prononcées dans le sens le plus large, tandis qu'au sein du protestantisme le point de vue opposé prévalait tacitement.

Quelle conclusion pratique tirer de ces faits? Il nous semble qu'il s'en dégage avant tout un sérieux avertissement de nous attacher à l'esprit et non point à la lettre. Celle-ci soulève de nombreuses difficultés: les questions de canonicité sont délicates et ambiguës entre toutes, les témoignages ne concordent point, les dates sont flottantes, les lignes de démarcation n'ont pas été nettement tracées. Nulle part nous ne rencontrons, dans l'histoire, une décision prise, devant laquelle nous puissions nous incliner. Aucune autorité n'est intervenue à laquelle nous ayons lieu d'accorder déférence et obéissance. Cherchons donc la vraie, la seule solution du problème dans le domaine de l'esprit. Abordons et étudions les livres de l'A. T., non pas au nom des garanties extérieures qui sont imparfaites, mais simplement avec la pensée d'écouter et de retenir ce qu'ils ont à nous communiquer.

Ce n'est point à dire que nous devions, ainsi que l'a pro-

Digitized by Google

posé De Wette, reprendre en sous-œuvre la détermination du canon et le reconstituer d'après une norme nouvelle. Cela n'est pas de notre ressort. Le canon de l'A. T. est un fait historique, complexe d'ailleurs comme le sont en général ces faits-là. Examinons les questions qui s'y rapportent, entourons-nous des renseignements les plus complets et les plus sûrs, renonçons aux idées préconçues et tenons-nous en aux données les plus plausibles, ce sera très bien. Mais n'entreprenons pas la besogne chimérique de refaire l'œuvre des siècles passés et déjà lointains. Ce qu'a fait autrefois le judaïsme, ce que les Pères de l'Eglise auraient pu faire à leur tour s'ils avaient pris une attitude plus affranchie à l'égard de la synagogue et de la tradition, nous ne sommes plus qualifiés pour l'entreprendre à nouveau. Prenons donc dans leur ensemble les précieux documents qui nous ont été transmis, et tirons-en, pour notre propre avantage et pour le bien de l'Eglise, tout ce qu'ils peuvent nous donner. Aussi bien ne voyons-nous pas quelle serait cette norme nouvelle d'après laquelle on formerait un canon revisé, ni quelle autorité serait prête à entreprendre cette tâche. Il y a nécessairement quelque chose de subjectif et d'individuel dans la façon dont nous lisons les écrits bibliques et dont nous estimons leur valeur pour nous. Suivant l'âge du lecteur, son expérience, sa condition, son sexe peut-être, suivant l'époque où il vit, le milieu auquel il appartient, l'école dont il a subi l'influence, bref suivant une foule de circonstances variables, les jugements diffèrent à l'infini. Tel propos d'un Luther, sévère à l'égard d'un livre de la Bible, nous paraîtra aujourd'hui immotivé ou du moins exagéré; d'autre part, l'enthousiasme qu'a peut-être inspiré à nos pères telle page de l'A. T. ne rencontrera pas d'écho dans notre esprit. Que chacun donc, selon le conseil de l'apôtre, examine toutes choses et retienne ce qui est bon. Et que nul ne s'imagine que ce qui est bon ou mauvais à ses yeux l'est nécessairement d'une façon absolue.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Histoire du Texte de l'Ancien Testament.

§ **480**. Au début de ce chapitre, il nous semble opportun de faire remarquer que jusqu'ici nous avons poursuivi notre étude sur le terrain de ce qu'on appelle techniquement, d'après une certaine terminologie, la *haute critique ;* en abordant l'histoire du texte, nous allons entrer dans le domaine dit de la *basse critique.*

Ces deux expressions, corrélatives l'une de l'autre, ont pris naissance en dehors du champ spécial des études théologiques et bibliques. On les a employées, dans le langage des humanistes en particulier, pour désigner, l'une les travaux concernant la composition d'une œuvre littéraire, son auteur, sa date, sa structure, l'autre pour caractériser les recherches relatives au texte, à sa conservation, à ses altérations, à sa reconstitution, à l'examen des variantes, des erreurs de copistes, etc.[1]

[1] Voici comment s'exprime à ce sujet une autorité qui ne saurait être suspecte, à savoir le *Kirchenlexikon oder Encyklopædie der katholischen Theologie* de Wetzer et Welte, 2me édition (publiée par le cardinal Hergenrœther et le professeur Kaulen), VII, Fribourg en Brisgau 1891, p. 1198-1202 : « La critique philologique est tantôt basse critique ou critique « verbale », en tant qu'elle s'occupe des expressions prises isolément, qu'elle examine et trie les différentes leçons et qu'elle cherche à rétablir dans sa teneur primitive un texte qui a subi des altérations, tantôt haute critique ou critique « réale », en tant qu'elle soumet à ses recherches l'époque de composition, l'authenticité, la crédibilité, etc., d'une œuvre littéraire classique.

Digitized by Google

Il peut sembler au premier abord qu'il n'y ait pas d'inconvénient à établir une distinction semblable, car il s'agit, en apparence tout au moins, de deux ordres de travaux que l'on peut aisément séparer. Mais en réalité, à mesure que la science a progressé, on reconnaît que ce partage est devenu plus ou moins illusoire. En effet, les problèmes relatifs à la composition d'un livre ou de telle de ses parties, à l'auteur ou aux auteurs présumés, à l'époque et aux circonstances de la rédaction, etc., sont constamment solidaires des questions que soulève l'examen du texte, et la plupart du temps il est difficile de les traiter indépendamment les uns des autres. De plus, les termes de « haute » critique et de « basse » critique semblent attribuer une importance plus grande et conférer une dignité supérieure à l'une des deux branches de la même science, et cela sans motif suffisant. Il faut éviter de faire croire que les études relatives au texte sont inférieures aux autres, ce qui serait contraire aux faits. Ainsi la classification en question est d'une part arbitraire et difficilement exécutable, et d'autre part elle conduit à une appréciation injuste sur la valeur comparative de recherches également sérieuses et nécessaires.

Il n'y a donc pas lieu de regretter que ces deux locutions soient tombées en désuétude, au moins dans les pays de langue française et en Allemagne.

Malheureusement l'emploi s'en est perpétué dans le langage des nations anglo-saxonnes, où l'on parle encore beaucoup de haute critique *(Higher Criticism)*; et non seulement on se sert couramment de ce terme, mais on a créé, pour désigner les savants qui travaillent dans ce domaine, celui de *Higher Critics* (littéralement les « hauts critiques »). Puis, pour empirer cet état de choses, une fausse conception s'est

Appliquée aux écrits bibliques, la critique philologique devient critique biblique.... Ce que la critique philologique doit accomplir pour les œuvres des littératures de l'antiquité, la critique biblique doit le faire pour les écrits bibliques.... Aucun homme cultivé n'aura besoin qu'on lui démontre que la haute critique, bien comprise et bien pratiquée, est tout spécialement à même de confirmer l'autorité et l'authenticité des Ecritures et de les défendre contre des attaques destructives ».

Digitized by Google

introduite dans l'esprit du public. Au lieu de comprendre que haute critique et basse critique, d'après leur sens historique dûment établi dès longtemps, signifiaient l'une critique historico-littéraire, l'autre critique textuelle, on s'est imaginé que haute critique désignait une tendance moderne de la critique biblique. Cette appellation est devenue celle d'un courant théologique, on pourrait dire celle d'une certaine école, et cela surtout dans la bouche de ses adversaires déclarés. On s'est mis à prodiguer le qualificatif de *Higher Critics* à ceux que l'on voulait rendre suspects et que l'on accusait volontiers de détruire la foi en sapant les théories traditionnelles. On est allé jusqu'à croire — et à imprimer, — que *Higher Critics* est un titre que, dans leur orgueil, les savants en question se sont « arrogé » pour marquer dédaigneusement leur supériorité sur leurs opposants [1]. Cette assertion, qui ne peut s'excuser ou du moins s'expliquer que par une parfaite ignorance, se trouve dans une des revues théologiques les plus justement considérées des Etats-Unis et sous la plume d'un homme qui a occupé une chaire professorale [2].

Que faire, en présence d'une pareille perversion d'un terme ayant un sens absolument clair et nettement déterminé ? que faire, si ce n'est de rappeler à la réalité historique et au respect des définitions ? Nous n'aurions pas jugé nécessaire de nous étendre aussi longuement sur ce sujet si des expériences à peu près quotidiennes ne nous démontraient la nécessité de combattre une erreur qui semble s'implanter de plus en plus. Nous constatons d'ailleurs que, de l'anglais, cette terminologie fautive tend à passer en français et que, surtout au cours de ces derniers mois, on s'en prend de plus en plus volontiers à la « Haute Critique ». Il importe donc de rap-

[1] Croire que dans l'expression « un haut critique » (*a Higher Critic*) l'adjectif se rapporte à l'homme et non pas à la science qu'il cultive, c'est tomber dans la même erreur que commettrait quiconque s'imaginerait qu'un Petit-Russien est nécessairement un enfant ou un nain et qu'un Jeune-Turc ne saurait être un vieillard. Il est étrange qu'il y ait besoin de réfuter un pareil enfantillage ; il est triste qu'il faille en même temps constater qu'il est doublé d'une suspicion malveillante.

[2] Jacob Cooper : *Destructive Criticism*, dans *The Princeton Theological Review*, II (1904), p. 570-591.

Digitized by Google

peler que le théologien le plus traditionnaliste, le plus orthodoxe, défenseur chaleureux de l'infaillibilité des Ecritures, fait de la haute critique (et doit s'appeler en Angleterre et en Amérique un *Higher Critic*) du moment qu'il s'occupe des problèmes concernant la composition des écrits bibliques. Tel est le cas d'un Louis Gaussen, écrivant la *Théopneustie*, d'un Adolphe Zahn ou d'un William-Henry Green soutenant la mosaïcité du Pentateuque. En revanche, quand un Cornill reconstitue le texte du livre d'Ezéchiel, quand un Cheyne revise le texte des psaumes et des prophètes, ils font de la basse critique (et ne sont pas des *Higher Critics*). Il est donc impropre au premier chef de statuer, comme on le fait volontiers, une opposition entre « la Haute Critique, qui se place uniquement au point de vue des conceptions littéraires, historiques et scientifiques qui prévalent actuellement dans l'Ecole », d'une part, et « la simple et modeste Critique biblique, qui repose sur la base de l'inspiration des auteurs et des écrits de la Bible », d'autre part[1]. La haute critique (sans majuscules) n'est l'apanage exclusif d'aucune école théologique, et il est abusif de donner à ce terme une signification de tendance ou de parti. On se plaint souvent, et non sans raison, de l'inconvénient qu'il y a à conserver certains termes techniques en leur donnant un sens nouveau ; c'est là un reproche que les traditionnalistes aiment à lancer contre ceux qui ne sont point hostiles aux innovations. Il serait préférable de ne pas user du même procédé quand il s'agit de décerner un qualificatif à ces mêmes antagonistes ; il faudrait surtout ne pas prétendre qu'ils le revendiquent eux-mêmes, comme s'ils tenaient à s'en parer par vanité et par outrecuidance.

§ **481.** Nous aurons à examiner successivement *la division du texte* et *la fixation du texte*. La première de ces études a quelque chose de plus superficiel : elle envisage le texte du dehors, tel qu'il apparaît à première vue. La seconde, au contraire, pénètre plus avant : elle se préoccupe de la constitution du texte, des causes qui l'ont modifié et de l'état dans lequel il nous est parvenu.

[1] G.-A. Krüger : *Réveil d'Israël*, XX (1905), p. 157.

Digitized by Google

I. La division du texte.

Les lecteurs de la Bible sont tellement accoutumés à la voir divisée en chapitres et en versets qu'ils ne peuvent guère la concevoir autrement. Il en est même parmi eux qui voient dans cette disposition du texte sacré l'un de ses caractères essentiels et qui ont accueilli avec défaveur et méfiance le changement introduit à cet égard par nos versions les plus récentes, à savoir la suppression de ce morcellement indéfini, résultant de la séparation des versets par des alinéas sans cesse répétés. Il faut pourtant se rendre compte que ces divisions n'ont été établies qu'assez tardivement et, sauf quelques cas exceptionnels, d'une façon artificielle. Pendant longtemps, les divers écrits bibliques étaient complètement exempts de toutes ces coupures variées qui leur donnent actuellement une physionomie à part.

Il y a même lieu d'admettre que primitivement il n'y avait dans le texte aucune séparation entre les mots. Il faut nous borner à dire qu'il en était probablement ainsi, parce que nous ne possédons aucun manuscrit remontant à une époque assez ancienne pour nous fournir à cet égard un témoignage positif. Mais, si nous tenons compte des analogies et des vraisemblances, nous pouvons envisager comme à peu près certain que les anciens scribes et copistes écrivaient tous les mots à la file sans laisser entre eux d'espace blanc. Il est vrai que dans les inscriptions de Méscha et de Siloé il en est différemment : un signe de ponctuation sépare les mots les uns des autres. Mais on ne saurait identifier l'écriture lapidaire avec l'écriture courante. D'ailleurs, même à supposer qu'à l'origine on n'ait pas usé de « l'écriture continue » (*scriptio continua*), celle-ci s'est sûrement introduite dans l'usage et a régné d'une façon générale. On en trouve la trace dans diverses déformations que le texte a subies. Telle lettre, qui était originairement la consonne terminale d'un mot, a été par méprise adjugée comme initiale au mot suivant ; l'inverse s'est également produit. D'autres erreurs sont survenues, lorsque la finale d'un mot était la même lettre que

Digitized by Google

l'initiale du mot suivant : dans ce cas il est arrivé qu'on l'ait écrite une seule fois au lieu de deux. Ou bien inversement, on a répété à tort une lettre finale ou initiale, et défiguré ainsi le mot suivant ou précédent. Ces phénomènes ne sont point rares dans le texte hébreu de l'A. T., non plus du reste que dans d'autres ouvrages qui se sont longtemps reproduits par voie de copie manuscrite. Les exégètes doivent avoir constamment ce fait présent à l'esprit, car dans nombre de cas les difficultés qu'ils rencontrent ont pour cause une faute provenant de l'écriture continue.

L'alphabet hébreu renferme 5 lettres qui, à côté de leur forme habituelle, possèdent aussi ce qu'on nomme une forme finale, parce qu'elle est employée à la fin des mots. On s'est demandé s'il fallait mettre cette particularité en corrélation avec le système de l'écriture continue : la forme finale aurait servi à orienter le lecteur à défaut d'intervalle entre les mots. Mais dans cette supposition on ne s'expliquerait pas pourquoi, sur les 22 lettres de l'alphabet, 5 seulement auraient été ainsi dédoublées. Passe encore si c'étaient les lettres qui se présentent le plus souvent à la fin des mots, mais tel n'est pas le cas : s'il en est parmi elles qui se trouvent souvent à cette place, on ne peut pourtant pas dire que cette raison ait été décisive. Il faut probablement assigner une autre origine aux lettres finales, et y voir simplement une habitude des écrivains, marquant d'un trait de plume un peu différent la dernière lettre d'un mot. C'est là une particularité qu'offrent d'autres écritures, non pas tant sous forme imprimée mais bien dans les manuscrits et surtout lorsqu'il s'agit d'œuvres calligraphiées.

§ **482**. Après la division des mots, nous avons à considérer le partage des phrases. On rencontre déjà des indications dans ce sens dans l'inscription du roi Méscha. Dans l'A. T. lui-même certains morceaux, plus ou moins étendus, et parfois des livres entiers, se trouvaient tout naturellement divisés d'une façon régulière et symétrique. C'est le cas en particulier des livres poétiques, Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Lamentations, et des poèmes insérés dans les autres livres, comme Gen. **49**, Exod. **15**, Deut. **32** et **33**, Jug. **5**,

Digitized by Google

etc. La structure métrique de ces écrits favorisait leur division en versets ou pour mieux dire la suggérait d'elle-même. Les poèmes dits alphabétiques étaient encore, de tous, ceux qui se prêtaient le mieux à ce partage. Il subsistait pourtant toujours quelque latitude dans la façon d'effectuer les coupures : il suffit, pour s'en rendre compte, d'examiner à ce point de vue les divers chapitres du livre des Lamentations[1]. Des livres poétiques, on passa par analogie aux écrits rédigés en prose. Là, par la force même des choses, la division se fit d'une façon arbitraire et passablement irrégulière. Nous n'avons du reste aucune preuve que cette division ait été déjà établie avant l'ère chrétienne.

Le plus ancien témoignage que nous possédions à ce sujet est celui du Talmud, d'après lequel le texte hébreu de l'A. T. était divisé en versets. Le Talmud nous renseigne même sur le nombre des versets contenus dans les diverses parties du recueil, et ces chiffres nous permettent de constater que la division en versets pratiquée au temps des talmudistes n'était point identique à celle qui existe actuellement dans toutes les Bibles, hébraïques et autres. Voici en effet, à titre d'exemples, quelques-unes des données du Talmud mises en regard de la division actuelle[2] :

	Talmud	Bible
Nombre des versets de la Thora :	5888	5845
» » des Psaumes :	5896	2527
» » des Chroniques :	5880	1656

Pour la Thora seule, les deux chiffres présentent une grande analogie ; l'écart en revanche est considérable en ce

[1] Les strophes des trois premiers chapitres se composent de trois distiques chacune. Pourtant, dans nos Bibles, chaque strophe des ch. 1 et 2 ne compte que pour un verset, tandis qu'au ch. 3 chaque distique est envisagé comme un verset. Il en résulte que, de ces trois chapitres de longueur égale, les deux premiers ont 22 versets et le troisième 66. Il est juste de rappeler qu'au ch. 3 l'acrostiche est plus compliqué, et que chaque distique commence par la lettre caractéristique. Il faut enfin remarquer que dans la version Segond la structure strophique des ch. 1 et 2 est mal rendue. Comp. plus haut, II, p. 202.

[2] Ces renseignements sont fournis par le Talmud de Babylone ; celui de Jérusalem mentionne d'ailleurs aussi la division en versets.

Digitized by Google

qui concerne le Psautier et surtout les Chroniques. Du reste, même pour le Pentateuque, la division en versets devait être sensiblement différente de celle que nous connaissons et utilisons ; en effet, selon le Talmud babylonien, le verset du milieu de la Thora est celui que nous désignons par Lév. **13** 33, tandis que dans notre texte actuel il faudrait le placer environ 150 versets plus haut.

Jérôme atteste, lui aussi, l'existence de versets dans l'A. T. hébreu, tout au moins dans les livres poétiques. Il leur applique le terme latin de *versus*. Parfois sa division correspond exactement à la nôtre : ainsi pour le Ps. **119**, à propos duquel il dit que huit *versus* consécutifs commencent par la même lettre. Mais ailleurs sa façon de diviser et de compter diffère de la nôtre : dans tel passage d'Esaïe, par exemple, il trouve huit *versus* là où il n'y en a pour nous que trois. C'est que, dans ces cas-là, Jérôme emploie le terme *versus* pour indiquer chaque membre d'une strophe.

La division en versets, telle qu'elle est pratiquée dans les Bibles hébraïques, manuscrites et imprimées, doit donc être considérée comme le résultat d'un travail des rabbins, postérieur à l'époque du Talmud et à celle de saint Jérôme. Elle est due, selon toute apparence, aux mêmes docteurs juifs qui ont accompli le grand œuvre de la Massore, et dont nous parlerons plus loin à propos de la fixation du texte de l'A. T., de sa vocalisation et de sa ponctuation. Il faut remarquer du reste que la division en versets n'a jamais pénétré dans les rouleaux de synagogues, bien que le Talmud essaie d'en faire remonter l'origine, pour la Thora du moins, jusqu'à Moïse en personne. Les rouleaux de synagogues ne connaissent donc point le signe de ponctuation qui sert, dans l'écriture et dans l'impression, à séparer un verset du précédent ; il consiste en deux points superposés et porte le nom de *sof-pasouq*, c'est-à-dire fin de verset.

Du texte hébreu la division en versets a passé dans les Septante et dans les versions en général, mais avec certaines divergences çà et là. Quant au numérotage des versets, si commode pour les citations bibliques, il est d'origine bien postérieure. On le rencontre pour la première fois dans une

Digitized by Google

édition du Pentateuque hébreu publiée en 1557 à Sabionetta ; encore les chiffres des versets ne sont-ils indiqués que de cinq en cinq. Le numérotage verset après verset fait sa première apparition dans la septième édition de la Vulgate par Robert Estienne (1555-1558) et, en fait de Bible hébraïque, dans celle d'Athias (1661).

§ **483**. Des versets passons aux chapitres, ou du moins à ce qui en tenait lieu. Ici encore on peut aisément constater que certains livres hébreux devaient, par leur structure même, donner l'idée d'un partage en sections distinctes. C'est le cas du Psautier et du livre des Lamentations. Peut-être, par analogie, a-t-on conçu le plan d'étendre cette disposition aux autres écrits. Toutefois il est plus probable que le point de départ de cette mesure doit être cherché dans les besoins liturgiques, c'est-à-dire dans le désir de délimiter, pour la lecture publique ou privée, des portions déterminées de l'Ecriture Sainte. De même que le Talmud nous a fait connaître déjà l'existence de versets, il nous apprend aussi que les livres de l'A. T. étaient divisés en un certain nombre de morceaux d'étendue plus considérable auxquels on donnait le nom de parasches (*parascha*, c'est-à-dire séparation, division, section). Les parasches ont pénétré dans les rouleaux de synagogues, et elles se rencontrent également dans le Pentateuque samaritain. Elles s'étendaient originairement à l'A. T. tout entier, mais pour les Nebiim et les Ketoubim l'usage s'est perdu de les indiquer avec soin dans les manuscrits et dans les éditions. En revanche, dans la Thora, on en a conservé soigneusement la notation. Elles y sont au nombre de 669, et l'on voit par là qu'elles étaient beaucoup plus brèves que nos chapitres : en effet les cinq livres du Pentateuque donnent un total de 187 chapitres seulement.

On distinguait deux sortes de parasches, celles qui étaient « ouvertes » et celles qui étaient « fermées ». Les premières devaient commencer à la ligne ; avant les autres, le scribe laissait simplement un petit espace blanc et reprenait dans la ligne même ; ces dernières marquaient donc une coupure moindre. On désignait les premières par la lettre P, les secondes par la lettre S, initiales des mots hébreux signifiant

Digitized by Google

ouvrir et fermer. Sur les 669 parasches du Pentateuque, il y en a 290 d'ouvertes et 379 de fermées.

Il est impossible de prouver que les parasches dont parle le Talmud soient exactement les mêmes que celles dont nos Bibles hébraïques conservent l'indication. Il se peut d'ailleurs fort bien qu'à l'époque du Talmud la délimitation des parasches n'eût pas encore pris un caractère définitif, et qu'on employât ce terme d'une façon un peu élastique, comme nous le faisons pour ceux de morceau ou de paragraphe. A l'appui de cette manière de voir on pourrait citer le fait que le Talmud de Babylone parle des Psaumes en les appelant des parasches.

De son côté Jérôme mentionne des chapitres (*capitula*). Il n'entend point par là des divisions que lui-même créerait dans le texte: il veut parler au contraire d'un partage déjà existant et qui, comme il le fait observer, n'est pas toujours le même dans le texte hébreu et dans la version des Septante. Peut-être les *capitula* de Jérôme sont-ils encore autre chose que les parasches susmentionnées. En tout cas, ils sont totalement différents de nos chapitres qui, comme nous allons le voir, sont d'origine beaucoup plus récente.

Avant d'aborder ce sujet, il faut encore dire un mot d'un autre mode de division, pratiqué par le judaïsme, mais seulement après l'époque talmudique, et qui n'a même été définitivement fixé qu'au XIVe siècle ; son rôle est purement liturgique. Nous retrouvons ici le terme de parasches, mais appliqué différemment. Dans la division que nous indiquons, le Pentateuque se trouve partagé en 54 de ces parasches ou sections; on leur donne, pour les distinguer, le nom de grandes parasches, tandis que celles de l'ancien système reçoivent celui de petites parasches. Les grandes parasches sont destinées à la lecture hebdomadaire dans les synagogues: chaque sabbat, on en lit une dans le culte public, car cet usage s'est perpétué jusqu'à nos jours. De cette façon, la Thora tout entière est lue dans le courant de l'année. Celle-ci, d'après le système juif, est l'année lunaire qui compte en général 50 sabbats, parfois 51. Mais l'adjonction, tous les trois ans, du mois intercalaire (second Adar) porte le nombre

Digitized by Google

des sabbats à 54, et c'est en vue de ce cas-là qu'a été opérée la division en 54 parasches. Les autres années, la lecture intégrale de tout le Pentateuque s'obtient en doublant trois ou quatre fois la lecture sabbatique régulière. Le commencement de chaque grande parasche est nettement marqué dans les textes hébreux, manuscrits et imprimés. Il coïncide toujours (sauf une seule exception, Gen. **47** 28) avec le commencement d'une petite parasche, et dans ce cas la lettre, P ou S, qui marque le début de la petite parasche se trouve répétée trois fois. En outre, chacune des grandes parasches porte un titre distinctif, par exemple: Parasche « Noé » (Gen. **6** 9-**11** 32), Parasche « Va-t'en » (**12** 1-**17** 27), ainsi nommée à cause de l'ordre donné à Abraham, Parasche « La vie de Sara » (**23** 1-**25** 18), Parasche « Et il arriva au bout » (**41** 1-**44** 17), etc., etc.

La lecture d'une grande parasche, chaque sabbat, dans le service synagogal, est acccompagnée de celle d'un fragment des Nebiim ; mais ici le principe suivi est tout différent. On ne lit pas, dans le cours d'une année, ni même de plusieurs, tout le contenu du recueil des Nebiim; on a fait une sélection et l'on s'y tient. On a choisi et délimité, dans l'ensemble de ces livres, 54 morceaux, qui ont reçu le nom d'Haphtares (*haphtara*, d'un verbe signifiant libérer, affranchir, en sorte que le sens du terme adopté équivaut à notre expression « morceau détaché »). Chaque haphtare est associée à une certaine parasche, avec laquelle elle présente quelque corrélation. On voit ainsi la différence du mode de faire usité dans les synagogues à l'égard de la Thora d'une part et des Nebiim d'autre part: pour la première, lecture intégrale et suivie ; pour les autres, lecture fragmentaire et ne se conformant point à l'ordre des livres. Des portions considérables des Nebiim ne figurent donc jamais dans les lectures synagogales. Il en est de même des Ketoubim dans leur généralité. Les Psaumes, il est vrai, ont eu leur place marquée dans le chant et les cinq Meguilloth ou rouleaux servent à la lecture publique dans les principales solennités. Mais Job et les Proverbes, Daniel, Esdras et Néhémie, les Chroniques sont demeurés, semble-t-il, et demeurent encore dans un

Digitized by Google

abandon relatif. Du reste les mesures liturgiques que nous venons de décrire n'ont pas été prises en une fois et d'une façon définitive. Il y a eu des variations dans les coutumes. Nous savons qu'au temps de Jésus et des apôtres on lisait dans les synagogues la Thora et les Nebiim; à preuve Act. **13** 15, 27, **15** 21, Luc **4** 17. Ce dernier texte semble indiquer qu'on pouvait choisir librement le passage à lire[1].

§ **484**. Notre division en chapitres n'a donc rien à faire avec les parasches, petites ou grandes, de la synagogue, non plus qu'avec les *capitula* signalés par saint Jérôme. Elle n'a pas ses origines dans la Bible hébraïque, à l'inverse de la division en versets, laquelle est du reste beaucoup plus ancienne et beaucoup meilleure. La division en chapitres ne remonte qu'au moyen âge, et elle a d'abord été introduite dans la Vulgate. Son auteur est, d'après les indices les plus probables, l'archevêque de Cantorbéry Etienne Langton († 1227). Selon d'autres, ce serait plutôt Hugues de Saint-Cher (*De Sancto Caro*), dominicain, puis cardinal en Espagne († 1263), et auteur d'une concordance de la Vulgate. Cette division en chapitres a été transportée dans les manuscrits de l'A. T., mais non pas dans les rouleaux de synagogues. On la trouve dans la Bible hébraïque de 1525, éditée par Bomberg.

Cette division répond à un besoin réel et légitime. Il est naturel qu'en vue de la lecture publique ou privée, on crée dans le texte biblique des points d'arrêt, déterminés par le sens, et que les sections ainsi formées ne soient pas trop inégales de dimensions. Malheureusement les chapitres traditionnels n'ont pas été établis d'une façon judicieuse, et très fréquemment la coupure tombe à la mauvaise place. On peut en citer de nombreux exemples. Bornons-nous à rappeler Es. **9** 1 et **53** 1. Dans les versions modernes ou récemment

[1] Les usages de la synagogue en matière de lecture publique et régulière des Ecritures ont été recueillis et imités par les Eglises chrétiennes. De là l'institution des « leçons dominicales », des « péricopes ecclésiastiques », etc. Les Eglises réformées connaissent et pratiquent moins ce système que ne le font les catholiques romains et grecs, les luthériens et les anglicans.

Digitized by Google

revisées de la Bible, on a cherché avec raison à s'affranchir du joug de la division en chapitres, et à remplacer celle-ci par des sections, des paragraphes et des alinéas, présentant un caractère plus rationnel. On n'est pas encore allé assez loin dans ce sens et l'influence des anciens chapitres continue à se faire trop souvent sentir d'une manière fâcheuse. Un progrès incontestable a été réalisé lorsqu'on a rejeté dans la marge les numéros des chapitres et des versets. En effet, ces chiffres ne doivent pas gêner et troubler le lecteur, mais ils sont indispensables pour les citations. C'est pourquoi la division en chapitres et en versets doit être maintenue, malgré ses défectuosités, et il ne saurait être question de la modifier. Elle ne doit pas servir à déterminer, au point de vue de la lecture, le commencement ou la fin d'un morceau biblique: parfois le sens exige qu'on s'arrête au milieu d'un verset. Mais lorsqu'il s'agit de renvoyer à tel ou tel texte, il est infiniment commode de pouvoir employer un procédé admis de tout temps et en tous lieux et de n'avoir pas à tenir compte de la diversité des éditions, des formats et des paginations.

Il ne sera pas inutile, à ce propos, de dire quelques mots sur la manière dont on citait les Ecritures anciennement, avant qu'on pût le faire en indiquant le chapitre et le verset. Ordinairement on devait se borner à mentionner le livre cité, en laissant au lecteur le soin de retrouver le passage exact. C'est ainsi que dans le N. T. la plupart des renvois à l'A. T. sont simplement placés sous l'indication générale « l'Ecriture », ou bien rapportés à tel ou tel prophète ou écrivain sacré: Esaïe, Osée, David, etc. Parfois pourtant le besoin de préciser davantage s'est fait sentir, et l'on a cherché le moyen de faire comprendre où se trouvait approximativement le passage visé. Ainsi Philon, citant le texte que nous désignons par Gen. **3** 15, dit qu'il se trouve *ἐν ταῖς ἀραῖς,* « dans les malédictions ». De même saint Paul, dans Rom. **11** 2, voulant faire allusion au fait rapporté par I Rois **19** 10, écrit: *οὐκ οἴδατε ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή;* « Ne savez-vous pas ce que dit l'Ecriture dans [l'histoire d'] Elie[1] ? » Dans Marc **12** 26 il

[1] Il y a brièvement dans le texte grec « dans Elie », ce qui doit être traduit par « dans l'histoire d'Elie » (Reuss, Stapfer, Bonnet-Schrœder), ou

Digitized by Google

est dit: *Οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων...* « N'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, au [passage du] buisson, comment Dieu lui parla[1]? » il s'agit, comme on le voit, du récit d'Ex. **3**. Cette manière de faire les citations se rencontre aussi dans le Talmud et s'est perpétuée chez les juifs du moyen âge. Le célèbre Raschi (voir plus haut, I, p. 28), citant à propos d'Osée **9** 9 le morceau Jug. **19-21**, le désigne par l'expression « la concubine ». Ailleurs, à l'occasion du Ps. **2**, il veut parler du récit II Sam. **2** 8 ss. et écrit : « Comme il est dit dans Abner ». Plus tard, quand l'usage liturgique des grandes parasches se fut implanté, les juifs s'en servirent pour les citations. Cela laissait, il est vrai, encore beaucoup de marge, vu la grande étendue de ces sections ; ce n'en était pas moins un progrès. Il convient du reste de remarquer que, jusqu'à une époque relativement récente, les écrivains, théologiens et autres, voulant renvoyer à un passage des Ecritures, se contentaient volontiers d'indiquer le chapitre, sans se donner la peine de préciser le verset. Cette habitude, commode pour celui qui écrit, mais gênante pour le lecteur, n'a point encore complètement disparu.

II. La fixation du texte.

§ **485**. Si de la division du texte et par conséquent de son aspect extérieur nous passons maintenant à sa constitution même, le fait capital qui nous frappe est celui-ci : c'est que, malgré la très grande multiplicité des manuscrits, il n'existe pas de variantes dans la Bible hébraïque. Qu'on prenne un ouvrage quelconque, parmi ceux que l'antiquité et le moyen

bien par « dans le passage où il est parlé d'Elie » (Oltramare). Segond et Ostervald revisé (1881 et 1894) rendent inexactement par « ce que l'Ecriture rapporte d'Elie » ou « ce que dit l'Ecriture à propos d'Elie ».

[1] Ici, Reuss, Stapfer, Bonnet-Schrœder, Oltramare traduisent de nouveau correctement. Et Ostervald revisé (1881) en fait autant cette fois; Segond par contre est doublement fautif, en disant : « ce que Dieu lui dit dans le buisson ». La dernière revision du N. T. d'Ostervald (1894) est retombée dans la même fausse traduction : « ce que Dieu lui dit auprès du buisson ».

Digitized by Google

âge nous ont légués, on ne manquera pas, pour peu qu'il y en ait plus d'un exemplaire, de relever des divergences plus ou moins nombreuses, et l'on peut affirmer avec assurance que plus il y aura de manuscrits, plus aussi il se présentera de leçons différentes. Le N. T. en est un exemple significatif. Nous possédons, on le sait, un nombre considérable de manuscrits du N. T., et les variantes qui s'y rencontrent se chiffrent par milliers, si ce n'est pas dizaines de mille. Toute nouvelle découverte vient en accroître la liste : tel fut le cas du Sinaïticus, si heureusement retrouvé par Tischendorf. Et ce ne sont pas seulement les copies relativement récentes, celles du moyen âge, qui offrent cette diversité : si l'on prend les plus anciennes, celles qui remontent le plus haut, jusqu'au IVe siècle ou au Ve, on s'aperçoit aussitôt des différences multiples et sensibles qu'elles offrent à celui qui les compare. Les écrits de l'antiquité classique présentent le même phénomène, et nous le rencontrons encore dans toutes les œuvres de la littérature orientale (arabe, syriaque, etc.) qui sont parvenues jusqu'à nous.

Seuls, certains écrits, considérés comme sacrés par les adeptes d'une croyance religieuse déterminée, peuvent faire exception à la règle générale. Tel est par exemple le cas du Coran. Le troisième calife, Othman (644-656), s'aperçut que les copies en circulation de son temps, vingt ans à peine après la mort de Mahomet, présentaient déjà des leçons divergentes ; il craignit que cet inconvénient continuât à se produire sur une plus grande échelle et voulut y parer. Il fit donc réunir tous les manuscrits existants et choisit parmi eux le plus digne de créance ; il le fit encore revoir minutieusement et corriger de telle façon que son texte fût aussi conforme que possible aux paroles originales de Mahomet. Puis il fit détruire tous les exemplaires, à l'exception de celui-là, dont diverses copies furent prises et envoyées dans les principales villes de l'Islam. Le manuscrit archétype fut malheureusement anéanti peu après, mais il en subsista quatre copies, dont le texte est uniformément le même, à part une quarantaine de variantes portant sur des détails des plus insignifiants. De ces quatre exemplaires dérivent tous les

Digitized by Google

manuscrits et toutes les éditions imprimées du Coran. On y rencontre donc un texte parfaitement invariable.

Il est hors de doute qu'une opération du même genre a été faite pour l'A. T. Nous ne le savons pas par un témoignage historique positif, mais les faits sont tels qu'aucune autre solution du problème n'est concevable. Tous les manuscrits existants de l'A. T. hébreu sont identiques entre eux et doivent remonter à une souche unique, à un manuscrit archétype choisi entre tous par les rabbins pour devenir le texte officiel. C'est entre le ve et le VIIIe siècle de notre ère que cet acte a été accompli : nous ne pouvons pas préciser davantage. Nous savons seulement que, durant le cours de cette période, les docteurs juifs ont entrepris et mené à bonne fin tout un ensemble de travaux concernant les livres saints. C'est alors qu'ils ont créé le système des points-voyelles et qu'ils l'ont appliqué à tout l'A. T. ; c'est alors aussi qu'ils ont divisé la Bible en versets; c'est alors enfin qu'ils ont effectué le grand œuvre qu'on appelle la *Massore*, consistant en recherches et en observations détaillées et minutieuses sur le texte sacré, ainsi que nous l'exposerons un peu plus loin. La fixation du texte, c'est-à-dire la détermination d'un exemplaire seul recevable, seul propre à faire autorité et par conséquent à être reproduit par voie de copie, rentre dans la tâche considérable et systématique qu'ont effectuée les rabbins de l'époque en question. Elle en est même l'un des traits fondamentaux et essentiels, l'une des conditions préalables et indispensables. Tout se tient dans l'œuvre de ces docteurs juifs : la vocalisation, la ponctuation, la division du texte ne sont concevables ou du moins applicables que s'il y a entente complète et assurée sur la teneur des livres saints, jusque dans leurs moindres détails. C'est l'honneur de deux hébraïsants du XIXe siècle, Justus Olshausen et Paul de Lagarde, d'avoir discerné et établi ce fait que tous les manuscrits hébreux de l'A. T. sont issus d'un original unique, et que celui-ci ne saurait être envisagé que comme le produit raisonné et voulu de l'activité des rabbins du ve au VIIIe siècle apr. J.-C.

Il importe en effet de savoir que le plus ancien manuscrit

Digitized by Google

connu de l'A. T. ne remonte pas au delà du IXe siècle apr. J.-C. Encore peut-il y avoir hésitation à son sujet, et son origine est-elle peut-être plus récente ; dans ce cas, le privilège de l'ancienneté reviendrait au célèbre manuscrit de Saint-Pétersbourg contenant les Douze prophètes et datant de 916 apr. J.-C. Les manuscrits du XIe siècle, et même ceux du XIIe et du XIIIe, passent encore pour mériter le nom de manuscrits anciens.

Deux savants ont consacré leur temps et leur travail à collationner, avec le plus grand soin, un nombre considérable de manuscrits de l'A. T. hébreu. Le premier en date est l'Anglais Kennicott († 1783), dont l'ouvrage a paru à Oxford (1776-1780) ; il a comparé plus de 600 manuscrits, en consignant seulement les variantes relatives aux consonnes. Après lui est venu l'Italien de Rossi († 1831), qui a publié à Parme le résultat de ses recherches (1784-1788) ; il a porté à 1346 le chiffre des manuscrits consultés par lui-même et par son devancier, et il a enregistré jusqu'aux variantes portant sur la vocalisation. Or cet ensemble colossal de travaux a donné un résultat qu'on peut qualifier d'insignifiant ou même d'à peu près nul. Les divergences signalées, même les plus importantes, ont trait tout au plus à l'emploi des consonnes voyelles (*matres lectionis ;* comp. plus haut, I, p. 46, et II, p. 378), ou bien elles attestent simplement la distraction ou l'erreur d'un copiste. De variantes qui méritent ce nom, de leçons différentes et dignes d'être prises en considération, il n'y en a point.

§ **486.** Ainsi, tandis que le texte du N. T. fourmille de variantes, celui de l'A. T. en est totalement dépourvu. Ainsi encore, tandis que les écrits de l'ancienne alliance remontent, quant à l'époque de leur composition, à des dates beaucoup plus antiques que ceux de la nouvelle alliance, ils nous sont parvenus sous une forme manuscrite beaucoup plus récente que ce n'est le cas pour les Evangiles et les Epîtres. De ceux-ci, nous savons qu'il existe des manuscrits rédigés au IVe, au Ve siècle apr. J.-C. ; il faut descendre encore 500 ans environ pour rencontrer le plus ancien manuscrit de la Bible hébraïque. Et chose curieuse, tandis que dans leur texte

Digitized by Google

original les livres de l'ancienne alliance ne se présentent à nous que dans des copies dont les plus antiques sont à peine vieilles de mille ans, leur traduction grecque, sans parler d'autres versions, nous a été conservée dans des manuscrits beaucoup plus anciens.

Peut-être demandera-t-on si l'absolue uniformité du texte hébreu, facile à constater sur tous les manuscrits existants, n'est pas un fait primordial et permanent. En d'autres termes, n'y aurait-il pas lieu d'admettre que le texte unique et concordant, arrivé jusqu'à nous, n'est autre chose que le texte primitif des livres, celui-là même qui est sorti de la plume des écrivains? Faire cette supposition, c'est prétendre que, dès le moment où les écrits de l'ancienne alliance ont été composés, ils ont été préservés de toute modification quelconque, au travers des vicissitudes de leur histoire et malgré la multiplicité des mains par lesquelles ils ont passé. En soi déjà, cette hypothèse est des plus invraisemblables, et pour la formuler, il faut entretenir, sur le compte des copistes, des illusions que la moindre expérience suffit à dissiper. Mais en outre elle est contredite par des faits concluants. Il y a, par exemple, le Pentateuque samaritain qui, sur nombre de points, diffère du Pentateuque tel que nous l'avons dans les Bibles hébraïques. Certaines de ces divergences peuvent, il est vrai, s'expliquer par des corrections volontaires qu'auraient effectuées les Samaritains... ou les Juifs; mais il est, en tout cas, d'autres variantes qui ne sauraient avoir cette origine. De même, la version des Septante suppose un texte hébreu original qui, dans une foule de passages, diffère plus ou moins sensiblement de celui que contient la Bible hébraïque, et l'on peut, dans une moindre mesure, faire la même remarque à propos des versions araméenne et syriaque. Sans doute, il faut tenir compte ici des divergences résultant du fait même de la traduction; mais, dans le cas des Septante spécialement, on ne saurait se refuser à statuer, déjà dans l'original, des écarts très notables.

L'A. T. hébreu nous fournit d'ailleurs lui-même la preuve des divergences qui se sont glissées dans son texte. Nous y trouvons fréquemment des passages dits parallèles, c'est-à-

Digitized by Google

dire qu'on rencontre en deux endroits et qui se répètent. En voici quelques exemples : II Sam. **22** et Ps. **18** ; Es. **2** 2-4 et Mich. **4** 1-3 ; Es. **36-39** et II Rois **18** 13-**20** 19 ; Jér. **52** et II Rois **24** 18-**25** 30 ; Ps. **14** et **53**. Les Chroniques renferment de nombreux morceaux qu'on lit également dans Samuel et les Rois, ou bien qui figurent aussi dans le livre d'Esdras-Néhémie ; ce dernier et les Chroniques contiennent des répétitions ; certaines portions du Psautier sont reproduites dans les Chroniques. Or la comparaison de ces nombreux parallèles montre, à n'en pas douter, qu'un très grand nombre de changements se sont introduits dans les textes. Quelques-uns peuvent être intentionnels, nous n'en disconvenons pas ; mais dans l'immense majorité des cas, on a simplement affaire à l'inévitable altération des textes par les copistes. Citons un exemple qui nous paraît particulièrement significatif par le fait même qu'il s'agit d'un passage relativement peu important, la généalogie de la famille de Saül dans I Chron. **8** 29-38 et **9** 35-44. Si l'on compare ces deux péricopes, qui devraient être absolument identiques, on n'y compte pas moins de 11 divergences, dont 6 variantes proprement dites, 3 omissions dans **8**, et 2 dans **9**. Il est aisé de s'assurer qu'aucune d'entre elles ne saurait être due à la volonté de l'écrivain, mais qu'elles sont uniquement le fait des copistes. Ce qui est vrai de ce passage l'est également, à des degrés divers, des autres textes énumérés ci-dessus. Il va de soi que les divergences se perçoivent plus facilement et plus complètement quand on étudie l'original hébreu que lorsqu'on lit simplement l'une de nos traductions modernes ; pourtant, même dans ce dernier cas, les différences ne manquent pas de frapper l'observateur attentif.

§ **487**. En dehors du contrôle fourni par les passages parallèles, il est encore d'autres indices qui permettent de constater les détériorations que le texte a subies en passant par les mains des copistes. Ainsi, dans Jos. **15** 32, il est dit que les villes du territoire appelé le Négueb (c'est-à-dire le Midi) et appartenant à Juda étaient au nombre de 29 ; or si l'on compte les noms des localités énumérées, on en trouve près d'une quarantaine. De même, certaines erreurs évidentes

Digitized by Google

dans les chiffres doivent, selon toute vraisemblance, être imputées à la négligence des scribes. Ainsi dans II Sam. **15** 7, on lit 40 là où il faut évidemment 4 ; ainsi encore il est probable que 42 ans est une faute dans II Chron. **22** 2, et qu'elle ne remonte pas au Chroniste lui-même, car un fils n'est pas plus âgé que son père, et le passage correspondant de II Rois (**8** 26) indique 22 ans.

Enfin, il est de nombreux cas où l'exégète est conduit à reconnaître que le texte hébreu, sous sa forme officielle et pour ainsi dire stéréotypée, présente des inexactitudes, parfois de véritables impossibilités au point de vue de la grammaire, de la syntaxe, du vocabulaire. Il n'est point toujours facile, ni même quelquefois possible de restituer par voie conjecturale le texte primitif ; on en est réduit aux tâtonnements, aux hypothèses plus ou moins incertaines, mais il est du moins une conviction qui s'impose, c'est que le texte a souffert et qu'il ne représente pas la leçon originale.

En présence de ces faits, il est indiscutable que les manuscrits hébreux de l'A. T. ont été, en beaucoup de points, modifiés, c'est-à-dire détériorés au cours des âges par les mains successives qui se les sont transmis et les ont reproduits. Toutefois, déjà longtemps avant les travaux de la Massore et l'adoption du remède radical consistant à rétablir de force l'unité du texte, des mesures moins extrêmes et pourtant efficaces paraissent avoir été prises pour prévenir des avaries ultérieures. C'est probablement à l'essor pris par l'organisation synagogale, sous le régime juif autonome des Maccabées et des rois hasmonéens, qu'il faut attribuer l'initiative et le succès de ces entreprises. L'examen du texte hébreu d'une part, l'étude des Septante d'autre part, prouvent que jusque peu avant l'ère chrétienne aucune mesure restrictive et préservatrice n'avait encore été adoptée. Mais au temps où s'épanouit le pharisaïsme et où s'exerça l'influence prépondérante des scribes et des docteurs, un changement semble s'être produit : la préoccupation d'assurer au texte sacré une certaine fixité prit naissance et porta des fruits. On peut en juger par le fait que l'original hébreu des versions araméenne et syriaque de l'A. T. doit avoir ressemblé d'assez près au texte

Digitized by Google

qui plus tard reçut la sanction officielle et définitive. Les traductions de la Bible en grec qui succédèrent à celle des Septante, et qui portent les noms d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque, se trouvent dans le même cas et autorisent la même conclusion. Plus tard encore, les travaux de Jérôme sont fondés sur un texte hébreu qui, sans être identique à celui des Bibles massorétiques, n'en diffère qu'à un faible degré.

Ainsi s'acheminait graduellement l'opération décisive qui fut pratiquée par les docteurs juifs, alors qu'éliminant tout manuscrit divergent, ils constituèrent ce qu'on a appelé l'archétype de la Bible hébraïque. Le texte de l'A. T. n'a, dès lors, guère plus d'histoire. Tout au plus peut-on décrire les principaux manuscrits existants, d'ailleurs parfaitement concordants, et signaler les plus anciennes et les plus importantes des éditions imprimées. En revanche, avant l'époque où furent consommées, par un coup d'autorité, l'unification et la fixation du texte, celui-ci a eu une histoire, assez mouvementée à coup sûr mais qu'on ne peut reconstituer qu'à grand'peine, parce que les témoins proprement dits, à savoir les manuscrits anciens, nous font absolument défaut. Il nous est arrivé plus d'une fois d'entendre certaines personnes charitables, mieux intentionnées qu'elles n'étaient informées, nous féliciter de ce qu'il n'y a pas dans l'A. T. ces variantes qui donnent tant de besogne aux exégètes du N. T. Nous n'avons garde d'accepter ces félicitations, et nous nous estimerions heureux si nous disposions, pour les livres de l'ancienne alliance, des précieuses et abondantes ressources que procurent la confrontation des manuscrits et la comparaison des leçons. L'absence de variantes n'est un bien que lorsqu'on a le privilège d'être en possession du manuscrit original, tel qu'il est émané de l'auteur en personne. Mais quand l'ouvrage a été copié et recopié un grand nombre de fois et qu'il s'y est glissé de nombreuses incorrections, c'est un bonheur de rencontrer des manuscrits en nombre, de pouvoir les collationner et de dégager ainsi le texte le plus vraisemblable. Voilà ce que ne peuvent faire, à leur très grand regret, ceux qui s'occupent de l'A. T. ; ils en sont ré-

Digitized by Google

duits à la critique conjecturale qui, bien que fort risquée et sujette à tomber dans l'arbitraire, devient pourtant inévitable et constitue un véritable devoir.

Il convient d'ailleurs de s'entendre : le terme de conjecture ne doit pas être mal interprété. Il ne s'agit pas d'hypothèses en l'air, de caprices et d'imaginations; la critique conjecturale est soumise à certaines règles, elle opère sur des bases déterminées. Il peut lui arriver de faire fausse route, quelquefois ou même souvent : ce n'est pas une raison pour qu'on la condamne à priori. Ceux-là mêmes qui la pratiquent ne se dissimulent point ses imperfections et ses dangers, mais ils se voient forcés d'y recourir et font de nécessité vertu. Et d'autre part ceux qui la combattent et qui soutiennent qu'il faut s'en tenir au texte massorétique sont quelquefois contraints d'abandonner leur principe et de procéder à une correction qui leur paraît s'imposer.

§ **488**. Ce qui importe avant tout, c'est la méthode. Le critique doit se fonder sur certaines considérations qui lui assurent une base pour son travail. Lorsqu'il se trouve en présence d'un passage qui lui paraît offrir quelque insurmontable difficulté, il est tout naturellement conduit à supposer qu'une erreur involontaire a été commise par un copiste. La conjecture qu'il émettra sera d'autant plus acceptable qu'elle rendra mieux compte des circonstances qui auront occasionné la bévue commise. On peut, à cet égard, procéder à un classement des éventualités admissibles.

A. Le copiste peut avoir mal lu son modèle. Les lettres de l'alphabet hébreu se ressemblent parfois entre elles. L'exemple le plus frappant est celui du D (ד) et de l'R (ר) ; il n'est pas de commençant qui ne s'y soit laissé prendre, et, si cela arrive avec des textes imprimés, à plus forte raison la confusion se produira-t-elle sur des manuscrits. Dans les Nombres, il est fait mention à plusieurs reprises d'un chef gadite, nommé Eliasaph : dans **1** 14, **7** 42, 47, **10** 20 son père est appelé Déuel, tandis que pour le même personnage nous lisons dans Nombr. **2** 14 Réuel[1]. D'autres consonnes encore ont des

[1] Je cite naturellement d'après l'hébreu. Dans la version Segond, édition

Digitized by Google

formes très analogues, ainsi le Y (י), le W (ו), le Z (ז) et le N (נ, surtout sous la forme finale ן), le H (ה) et le Kh (ח), le B (ב) et le K (כ). Il faut d'ailleurs se rappeler encore qu'avant l'adoption de l'écriture carrée, les livres de l'A. T. étaient rédigés dans la vieille écriture hébraïque, et celle-ci présentait des chances de confusion différentes, mais non moins réelles.

B. Le copiste peut avoir mal entendu la dictée qu'on lui faisait. Dans ce cas, ce n'est pas la forme des lettres, c'est leur son qui produit l'erreur. Les deux consonnes T (ט et ת), le K et le Q (כ et ק), les diverses sibilantes et les diverses gutturales pouvaient être prises l'une pour l'autre. L'erreur était plus naturelle encore quand il s'agissait des lettres quiescentes.

C. Le copiste peut avoir sauté une lettre. Ainsi dans les deux passages parallèles I Chron. **9** 5 et Néh. **11** 5, le même personnage est appelé Asaja et Maaséja, deux noms qui, la vocalisation mise à part, ne diffèrent que par une seule lettre, M.

D. Le copiste peut avoir transposé deux lettres. Ainsi l'homme appelé Samlaï dans Esdr. **2** 46 s'appelle Salmaï dans Néh. **7** 48.

E. Le copiste peut avoir omis un mot entier. Les deux passages parallèles de I Chron. **8** 29-38 et **9** 35-44 (cités ci-dessus, II, p. 329, 550) en fournissent plusieurs exemples. Un autre cas célèbre est celui des fils de Samuel (comp. I Chron. **6** 28 avec I Sam. **8** 2; et voir plus haut, II, p. 327, n. 2); le nom de Joël ayant été négligé par un copiste, on lui a fabriqué un substitut artificiel, Vaschni, en se servant des lettres qui signifiaient « et le second ».

F. Le copiste peut avoir sauté toute une phrase. Cette faute se commet surtout lorsque deux phrases successives commencent ou finissent par le même mot ou par les mêmes mots. L'œil, après s'être porté sur le premier de ces groupes de lettres identiques, se fixe ensuite, quand il s'agit de poursuivre la copie, sur le second groupe et il en résulte qu'un

princeps de 1874, on trouve Réuel dans **10** 20, ce qui a été corrigé, avec raison, dans les éditions ultérieures.

Digitized by Google

passage plus ou moins étendu est ainsi passé sous silence. C'est ce qui est arrivé, par exemple dans Jug. **16** 13-14 ; voir plus haut, I, p. 289, n. 2, et comp. aussi II, p. 332, n. 1 et 346, n. 1. Le cas en question est celui qu'on nomme *homoioteleuton*.

G. Le copiste peut avoir été trompé par la *scriptio continua* dont il a été parlé plus haut (II, p. 536).

H. Le copiste peut avoir introduit dans le texte des gloses marginales explicatives : voir par exemple Jug. **3** 22-23, Es. **7** 17, 20, **8** 7, etc. Ou bien telle phrase, sautée par inadvertance et rajoutée en marge, peut, dans une copie ultérieure, être rentrée dans le texte, mais au mauvais endroit : ainsi Deut. **1** 2, dont la place véritable serait après le v. 19.

A cette liste de possibilités, on pourrait sans doute encore en ajouter d'autres, mais, telle qu'elle est, elle suffit pour prouver, avec les exemples à l'appui, que la correction de textes ne se fait point à l'aventure et que, si elle est délicate et souvent sujette à caution, elle ne s'en impose pas moins. Elle ne dénote point, comme on l'en accuse parfois, un manque d'égards ou de respect pour les écrivains bibliques. Bien au contraire, elle part de l'idée qu'on ne doit pas imputer à ces auteurs la responsabilité des contresens, des obscurités, des fautes de grammaire qu'on rencontre dans les textes. Il est plus plausible d'en attribuer l'origine aux copistes, et il vaut mieux chercher à restituer le sens primitif que de subir passivement les déformations survenues par la suite.

§ **489**. Pour les livres poétiques, on possèderait l'instrument le plus efficace pour reconstituer le texte original si l'on était au clair sur les règles de la métrique hébraïque. Il serait facile alors de supprimer les longueurs, de constater les lacunes et de chercher à les combler, enfin de rectifier la teneur des poèmes. Malheureusement les essais nombreux, parfois très ingénieux et pénétrants, qui ont été tentés pour démêler les principes qui régissaient en hébreu la composition poétique, n'ont pas encore abouti à des résultats suffisamment précis et qu'on puisse considérer comme définitifs. Il y a toutefois, hâtons-nous de le dire, d'importants progrès

Digitized by Google

réalisés à ce point de vue, et la reconstitution du texte des écrits poétiques en a déjà bénéficié.

De plus, la critique conjecturale, quand il s'agit du texte de l'A. T., n'est pas aussi complètement dénuée de ressources auxiliaires que l'absence de variantes proprement dites pourrait le faire supposer. Pour la Thora, tout au moins, elle peut recourir au Pentateuque samaritain. Sans doute, il convient, en employant ce document, d'être sur ses gardes et de se souvenir que certaines divergences peuvent tenir à des préoccupations particularistes. Ainsi dans Deut. **27** 4 le texte samaritain substitue le Garizim à l'Ebal du texte massorétique, et dans le même chapitre, 11-13, il intervertit le rôle assigné à ces deux montagnes. On explique communément ce fait de la manière suivante : les Samaritains, après avoir fait choix du Garizim pour être leur montagne sainte et y avoir bâti leur temple, auraient rectifié le texte de la Thora pour donner au Garizim la place prééminente. Il est vrai qu'on pourrait suggérer l'interprétation inverse et prétendre que ce sont les Juifs qui ont effectué la transposition pour faire pièce à ceux qu'ils considéraient comme des schismatiques. Quoi qu'il en soit, dans l'une et dans l'autre hypothèse, le changement est volontaire. Mais, dans l'immense majorité des cas, les variantes du texte samaritain n'ont pas ce caractère intentionnel, et sur leur nombre — il y en a environ 6000, — il en est qui certainement offrent une leçon préférable. Par exemple, dans Gen. **4** 8, après les mots : « Et Caïn dit à Abel son frère », le samaritain a : « Sortons aux champs », ce qui manque dans l'hébreu; les Septante ont aussi ce membre de phrase[1]. Dans les généalogies des ch. **5** et **11** de la Genèse, les chiffres indiqués par le Pentateuque samaritain diffèrent de ceux qu'on lit dans la Bible hébraïque ainsi que de ceux des Septante, et pourraient bien être les plus authentiques, surtout au ch. **5**. D'autres divergences ont un caractère doctrinal : le samaritain substitue systématiquement les angélophanies aux théophanies de l'hébreu, et sur ce point-

[1] Nos versions éludent la difficulté et masquent la lacune de l'hébreu en substituant « Caïn parla » à « Caïn dit »; mais cette traduction est injustifiée.

Digitized by Google

là il ne paraît pas qu'il faille lui attribuer la priorité. D'une façon générale, il faut user d'une grande prudence en utilisant ce document, en raison même de sa provenance ; mais il serait fâcheux, il serait même absurde de se priver à priori des lumières qu'on peut en tirer. Un fait curieux, qui n'est point sans portée, mais qui n'a point encore été suffisamment expliqué, c'est que le Pentateuque samaritain, dans bon nombre de ses leçons divergentes, se rencontre avec la version des Septante.

Cette traduction, du reste, grâce à son antiquité, constitue également une aide précieuse pour la critique du texte de l'A. T. Il vaudrait encore bien mieux, cela va sans dire, que nous eussions entre les mains les manuscrits originaux dont se sont servis les traducteurs alexandrins. Mais, une fois que nous devons nous en passer, nous pouvons du moins dans une large mesure les reconstituer d'après la version qui les reproduit. Nous reviendrons plus bas sur la traduction des Septante et ses caractères distinctifs.

Jusqu'ici nous avons étudié les accidents survenus, au cours des âges, au texte de l'A. T. par la faute des copistes ; c'est ce qu'on peut appeler les changements involontaires. Il en est d'autres qui ont été au contraire le résultat d'une volonté. En d'autres termes, le copiste peut fort bien avoir fait une correction de propos délibéré afin d'introduire ce qui lui semblait être une amélioration. Quiconque a corrigé des copies manuscrites ou des épreuves d'imprimerie sait qu'il arrive aux scribes et aux typographes, avec d'excellentes intentions, de dénaturer le sens d'un passage. Ainsi, lorsqu'il y a plusieurs verbes qui se suivent sans que les sujets soient énoncés, il peut en résulter de l'ambiguïté ; le copiste, pour y remédier, insérera un sujet et risquera de se tromper[1]. La comparaison du texte hébreu avec celui des Septante fait à diverses reprises constater des cas de ce genre. Il importe, en les

[1] Les traducteurs en font quelquefois autant. Ainsi dans II Rois 3 8, il y a deux fois : « Et il dit ». La version Segond donne Joram comme sujet au second de ces verbes. Il serait tout aussi légitime — et à mon sens préférable, — de faire de Joram le sujet du premier verbe et par conséquent de Josaphat le sujet du second.

Digitized by Google

examinant, de rechercher et de déterminer le mobile auquel le copiste a obéi. Quelquefois d'ailleurs ce n'est pas simplement affaire individuelle : certains changements volontaires sont dus à la pression qu'exerce la coutume à un moment donné. Ainsi, à une époque que l'on ne saurait préciser, l'usage paraît s'être établi de ne plus prononcer le nom détesté et méprisé de Baal, et de le remplacer par l'expression « la honte » (en hébreu : *Boscheth*). C'est ainsi que les Septante ont ἡ αἰσχύνη[1] dans I Rois **18** 19, 25 et τὸ προσόχθισμα dans I Rois **11** 33. Cette substitution a été pratiquée jusque dans le texte hébreu des livres de Samuel, où les noms d'Ischbaal, Meribbaal, Jerubbaal sont devenus Ischboscheth, Mephiboscheth, Jerubboscheth[2]. En revanche dans les Chroniques et dans les Juges, cette modification n'a point été effectuée. Le même nom de Baal a également disparu du nom d'un fils de David (II Sam. **5** 16 ; comp. I Chron. **3** 8, **14** 7) ; dans ce cas-là c'est le nom de Dieu (El), qui a remplacé celui qu'on voulait éliminer[3]. On peut classer dans une catégorie analogue certains passages où il est parlé de l'arche, et où le texte primitif portait vraisemblablement la mention de l'éphod. Tel paraît être le cas de I Sam. **14** 18 (comp. en effet I Sam. **7** 1, II Sam. **6** 1) et de I Rois **2** 26 (comp. I Sam. **23** 6 ; voir toutefois II Sam. **15** 29). Il est naturellement très difficile d'arriver sur ces points-là à des conclusions quelque peu sûres.

§ **490.** L'exposé ci-dessus est destiné à prouver que l'on commettrait une grave erreur en s'imaginant que le texte de l'A. T. se soit conservé intact et qu'il ne présente aucune trace de défectuosité. Il ne faudrait pourtant pas tomber dans l'extrême opposé et prétendre que les livres de l'A. T. nous sont parvenus complètement défigurés et dans une condition

[1] Ainsi s'explique, selon toute apparence, le τῇ Βάαλ de Rom. **11** 4.

[2] Pour ce dernier, la vocalisation massorétique (II Sam. **11** 21) est Jerubbéscheth (voir en revanche I Sam. **12** 11). Quant à Meribbaal, on ne s'est pas borné à en faire Meribboscheth, on a poussé plus loin la transformation, probablement avec une nuance péjorative. Comp. plus haut, I, p. 326, n. 1, 329, n. 1, II, p. 379.

[3] Voir plus haut, I, p. 326, n. 1, II, p. 334, n. 1, p. 380.

Digitized by Google

à peu près irrémédiable. Sans doute on peut y relever de nombreuses incorrections; les retouches, les remaniements, les annotations ne leur ont point fait défaut. Mais en somme, si l'on considère l'antiquité de ces écrits et les vicissitudes par lesquelles ils ont passé, on peut encore se féliciter de l'état dans lequel ils se présentent à nous. Un indice favorable qu'on peut relever dans ce sens, c'est le fait que dans les portions de la Genèse et du Psautier où le nom de Yahvé est systématiquement évité, les copistes ne l'ont que très rarement introduit par mégarde; ce détail parle en faveur de leur exactitude, ou du moins il atteste qu'on soumettait leur œuvre à une certaine surveillance. La comparaison du texte de l'A. T. avec les inscriptions de Méscha et de Siloé paraît aussi attester qu'on l'a moins « modernisé » qu'on ne pourrait le craindre.

Au surplus, on peut dire qu'il est dans le tempérament juif, tel qu'il s'est formé à l'époque des scribes et des pharisiens, de se montrer soigneux des détails, minutieux et même méticuleux. Le Talmud renferme des recommandations à l'adresse des écrivains chargés de recopier les livres saints; il les exhorte par exemple à ne pas confondre les lettres qui se ressemblent, et il prescrit la défiance à l'égard des copistes qui ne seraient pas juifs. Les préoccupations religieuses des juifs ont certainement eu pour résultat de leur inspirer un zèle croissant pour la conservation de leur texte sacré. En outre, un mobile d'un autre ordre est venu agir dans le même sens, à savoir la réaction contre la version des Septante. Les juifs d'Asie, palestiniens et babyloniens, se trouvaient en opposition fréquente avec leurs coreligionnaires alexandrins, et cette tendance ne fit que s'accentuer lorsque l'Eglise accorda sa faveur aux Septante. Au début de l'ère chrétienne, nous voyons encore des juifs de Palestine, tels que Josèphe et les écrivains apostoliques, se servir couramment de la traduction grecque et y prendre leurs citations. Mais le changement ne tarda pas à se produire, et le judaïsme témoigna à la fois son antipathie pour la version alexandrine et son attachement de plus en plus exclusif et servile pour le texte hébreu. De là les travaux des rabbins,

Digitized by Google

fixant définitivement le texte de l'A. T. et l'entourant de tout un ensemble de remarques. Cette œuvre porte le nom de Massore, terme dérivé du verbe araméen *mesar*, transmettre, et signifiant par conséquent tradition. Quant aux auteurs anonymes qui ont collaboré à cette tâche, le judaïsme les appelle les « maîtres de la Massore » ; nous les nommons communément les massorètes, et le texte hébreu, tel qu'ils l'ont établi, texte massorétique.

L'œuvre de ces rabbins du ve siècle et des siècles suivants se décompose en trois. En premier lieu, ils ont fixé le texte d'une façon désormais invariable ; toutefois leur travail dans ce domaine n'est pas une complète innovation, car déjà avant eux la tendance avait prévalu, comme il a été dit plus haut, de donner au texte de l'A. T. une fixité plus grande. En second lieu ils ont muni ce texte du système complexe des voyelles et des accents ; cette entreprise s'est même faite parallèlement en Palestine et en Babylonie, d'après deux systèmes différents dont l'un a fini par remporter sur l'autre une victoire décisive (voir plus haut, I, p. 48-49). En troisième lieu enfin, ils ont accompagné le texte de nombreuses annotations, et c'est ce dernier champ d'activité des massorètes qu'on désigne habituellement, d'une façon plus spéciale, sous le nom de Massore. Naturellement ces observations n'ont pu être recueillies et formulées qu'après la fixation et la vocalisation du texte ; elles représentent donc, chronologiquement parlant, le dernier fruit du labeur des massorètes. Nous allons énumérer quelques-unes des classes dans lesquelles on peut faire rentrer les remarques enregistrées dans les notes massorétiques.

§ **491**. Le manuscrit adopté comme archétype par les autorités juives et destiné à être désormais reproduit à l'exclusion de tout autre présentait certaines particularités d'ordres divers et d'importance inégale ; il s'agissait de les faire passer sans faute dans toutes les copies, et pour cela de les signaler et si possible de les expliquer.

De ce nombre sont les *points extraordinaires*. Certaines lettres du texte hébreu sont surmontées d'un point : tantôt c'est le cas de toutes les lettres d'un mot, tantôt seulement

Digitized by Google

d'une lettre isolée. On peut chercher à s'expliquer ce fait de diverses manières, en supposant par exemple que dans le manuscrit modèle ces points indiquaient qu'un mot, une lettre devaient être biffés, ou bien au contraire qu'ayant été biffés à tort, ils devaient être rétablis [1]; peut-être aussi ces signes distinctifs dénotaient-ils certaines hésitations provenant de causes variées. Les rabbins, comme nous l'apprennent le Talmud, les midrasch et saint Jérôme, s'évertuaient à donner des interprétations de ces points, fondées sur l'allégorie ou sur de singulières considérations théologiques.

Une autre particularité, ce sont les *lettres majuscules* et *minuscules*. Il ne faut pas entendre par là des caractères de forme différente, mais simplement des lettres d'une autre dimension que le texte habituel, les unes plus grandes, les autres moindres. Les majuscules sont au nombre d'une trentaine. Certaines d'entre elles, comme la première lettre de la Genèse et des Chroniques, se justifient tout naturellement par leur position au début d'un livre. Les rabbins ne se sont pas contentés d'une explication aussi simple, et en ont cherché une autre plus raffinée [2]. Une autre majuscule se rencontre dans un mot de Lév. **11** 42; c'est, affirme-t-on, la lettre du milieu du Pentateuque. On en trouve encore d'autres (voir par exemple Deut. **18** 13, **32** 6, Ps. **80** 16, **84** 4, Ruth **3** 13), qui proviennent peut-être d'une correction : quand, à une lettre fautive déjà écrite, on en superpose une autre, celle-ci est volontiers plus forte, plus grosse. Les minuscules sont un peu moins fréquentes [3]. Leur petitesse tient sans doute au fait qu'omises par mégarde, elles ont été ensuite réintroduites dans le texte entre deux lettres déjà écrites.

[1] Il y a dans l'A. T. une quinzaine d'exemples de points extraordinaires. Voici quelques passages où on les rencontre : Gen. **18** 9, **19** 33, **37** 12, Nombr. **3** 39, **9** 10, **21** 30, Ps. **27** 13.

[2] La première lettre de la Genèse est un *beth* dont la valeur numérique est 2 : il y aurait là une allusion à la *double* création du ciel et de la terre. La première lettre des Chroniques, initiale du nom d'Adam, est un *aleph*, dont la valeur numérique est 1 : allusion au fait qu'Adam est le *premier* homme.

[3] Voir entre autres Gen. **2** 4 (où les rabbins font intervenir un rapprochement avec le nom d'Abraham), **23** 2, **27** 46, Ps. **27** 5, Prov. **28** 17.

Digitized by Google

Les lettres dites *suspendues* peuvent également devoir leur origine à une omission réparée après coup (voir par exemple Job **38** 13, 15). Toutefois celle de Ps. **80** 14 passe pour être la lettre du milieu du Psautier. Et quant au *noun* suspendu de Jug. **18** 30, il paraît procéder du désir de transformer Moïse en Manassé (comp. plus haut, I, p. 134, 303, n. 1).

Mentionnons enfin les lettres dites *inversées;* ce sont toujours des *noun*. On ne les rencontre qu'en deux endroits : 1° dans Ps. **107** 23-28, 40, et 2° dans Nombr. **10** 34-36. Dans ce dernier cas, l'intention paraît avoir été de mettre en quelque sorte ce passage entre crochets, soit pour marquer son importance, soit pour indiquer qu'il ne se lie ni à ce qui précède, ni à ce qui suit (comp. plus haut, I, p. 75, n. 3). Les rabbins ont découvert une autre interprétation ; d'après eux, ces lettres retournées signifient que, devant Israël, les ennemis tournent le dos et s'enfuient. Quant au Ps. **107**, l'origine des sept lettres renversées qui s'y trouvent ne s'explique pas aisément. Les éditions ordinaires de l'A. T. les omettent d'ailleurs.

Ces particularités sont déjà, sinon toutes, du moins plusieurs d'entre elles, mentionnées dans le Talmud, ce qui prouve leur ancienneté : lors des travaux des massorètes (v^e^-viiie siècles) elles existaient déjà, et ont été toujours reproduites systématiquement. On peut en conclure que le choix du manuscrit archétype, qui forme le premier acte de l'œuvre complète accomplie par les rabbins, a certainement précédé l'époque des massorètes proprement dits. Quelques-uns en font même remonter la date jusqu'au règne d'Adrien, au moment de la grande insurrection juive de Bar-Kokba et du célèbre rabbin Akiba; il existe une tradition, très postérieure, il est vrai, d'après laquelle un manuscrit unique de l'A. T. hébreu aurait été sauvé lors de la prise sanglante de la citadelle de Béther, en 135. Même en supposant qu'il y ait là une certaine exagération, il demeure en tout cas possible et à certains égards probable que dès le iie ou le iiie siècle de l'ère chrétienne, un manuscrit déterminé de l'A. T. a joui d'une sorte de primauté, devenue par la suite une souveraineté exclusive.

Digitized by Google

§ **492**. Les opérations des massorètes, dont il nous reste à parler, portent un caractère qui, comme on peut s'y attendre, n'a rien de créateur, de novateur. Au contraire, leur nature, leur raison d'être et leur but sont essentiellement conservateurs. Il s'agissait de veiller avec anxiété sur le maintien du texte consacré, traditionnel et officiel. On peut grouper sous quatre chefs les renseignements contenus dans les notes massorétiques.

1° Malgré le respect quasi superstitieux qu'inspirait aux massorètes le texte de l'A. T., il ne leur a pas été possible de méconnaître la nécessité d'y apporter certaines corrections, tantôt pour le rendre intelligible, tantôt pour l'adapter à la lecture à haute voix. Ils ont été amenés ainsi à distinguer entre le *ketib* (*scriptum*, ce qui est écrit) et le *qeri* (*lectum* ou *legendum*, ce qui est lu ou ce qu'on doit lire). Ils ont trouvé, par exemple, qu'il y avait dans le texte certaines consonnes superflues, parfois même des mots entiers de trop : ils ont alors eu soin de noter qu'on devait les omettre à la lecture et ne les ont pas munis de points-voyelles. Réciproquement, il leur a paru qu'il manquait, ici et là, telle lettre ou tel mot indispensable : ils ont indiqué qu'il fallait le suppléer, et, laissant à cet effet dans le texte un espace vide, ils se sont bornés à y inscrire la ou les voyelles nécessaires pour prononcer la syllabe ou le mot absent. D'autres fois encore, constatant l'urgence de remplacer une lettre du texte par une autre, peut-être même deux ou trois lettres par deux ou trois autres, ils ont formulé en note la correction qu'ils estimaient devoir adopter. Ce qui caractérise toutes ces opérations, c'est que le texte des consonnes demeure absolument intact : nul n'ose y introduire le moindre changement, et l'on se contente de suggérer discrètement, dans les annotations, qu'il faut se résigner à une modification[1].

Ces *qeri* ne sont donc point des variantes, ce sont des rectifications, jugées nécessaires par les rabbins. Il en est,

[1] Dans le premier des trois cas énoncés ci-dessus, la Massore a : *ketib velo qeri* (*scriptum sed non legendum*) ; dans le second elle a : *qeri velo ketib* (*legendum sed non scriptum*) ; enfin dans le troisième elle met simplement : *qeri* (*legendum*). Les mots *ketib* et *qeri* sont araméens.

Digitized by Google

sur le nombre, qui nous paraissent justifiées, et d'autres au contraire où nous donnons résolument raison au *ketib* ; parfois les deux leçons sont parfaitement équivalentes.

Il est encore une autre sorte de *qeri*. Lorsque le texte renferme une expression trop crue, de nature à blesser les convenances, on y substituait, à la lecture, un terme euphémique, et les massorètes ont toujours eu soin de l'indiquer en note. Une correction analogue, procédant de la crainte de prononcer le nom de Dieu, c'est le remplacement constant du tétragramme sacré (Yahvé) par le mot *Adonay*, Seigneur. Les voyelles qui accompagnent dans le texte les consonnes du tétragramme sont celles d'*Adonay*, et de là est née, par erreur, la forme hybride et injustifiable Jéhova[1]. L'A. T. renfermant plusieurs milliers de fois le mot Yahvé, les massorètes ont considéré que le changement en *Adonay* était convenu une fois pour toutes, et se sont dispensés d'insérer à chaque fois la note qui le signale. C'est ce que l'on appelle un *qeri* « perpétuel ». Il y en a encore d'autres exemples, se rapportant à la lecture des mots Jérusalem et Issacar, et à certaines particularités graphiques du Pentateuque, dont nous avons parlé plus haut (I, p. 271).

§ **493**. 2° Les massorètes ont parfois, mais rarement, enregistré des variantes. Il faut distinguer ici entre celles qu'ils ont remarquées eux-mêmes dans les manuscrits et celles dont ils doivent la connaissance à une tradition antérieure. Les premières sont très insignifiantes, elles ne portent que sur les voyelles et les signes de ponctuation. Leur intérêt et leur portée sont minimes. Les autres ont une importance un peu plus grande ; encore ne faut-il pas se l'exagérer. Elles sont d'ailleurs en nombre très restreint, et se partagent en deux catégories, *ittour sopherim* (*ablatio scribarum*) et *tikkoun sopherim* (*correctio scribarum*). Les cas d'*ittour* sont en tout au nombre de cinq dans l'A. T. : ils consistent dans la suppression d'un *vav*. Les cas de *tikkoun* sont un peu plus nombreux et plus importants ; ils consistent en modifications

[1] Lorsque, dans le texte, le mot *Adonay*, comme cela arrive souvent, précède le tétragramme, on donne à ce dernier les voyelles du mot *Elohim*, Dieu, et on lit *Adonay Elohim*, pour éviter une répétition.

Digitized by Google

du texte, indépendamment de la vocalisation. Aucune de ces variantes ne va bien profond et n'influe d'une façon sensible sur l'interprétation.

Ajoutons encore qu'après la clôture des travaux massorétiques proprement dits, toute préoccupation relative à la constatation de certaines variantes ne s'est pas éteinte immédiatement. C'est d'ailleurs sur le terrain de la vocalisation que s'est poursuivie cette controverse, si l'on peut employer ce terme qui est presque trop fort pour caractériser un débat aussi circonscrit. Il y a eu, dans ce domaine, des tendances divergentes dans les deux centres de culture juive, celui de Tibériade et celui de Soura en Babylonie. Plus tard encore, au xe siècle, apparaissent les noms de deux rabbins célèbres, Ben-Ascher et Ben-Nephthali, le premier palestinien, le second babylonien. Les systèmes de ces deux champions rivaux présentaient certaines dissemblances ; c'est celui de Ben-Ascher qui a prévalu et qui est devenu la doctrine orthodoxe du judaïsme en matière de vocalisation.

3° La Massore enregistre aussi, avec le plus grand soin, toutes les particularités du texte et attire expressément sur elles l'attention du lecteur. Nous entendons par là non pas seulement les points extraordinaires, les lettres majuscules et minuscules, suspendues ou inversées, mais encore de nombreux détails relatifs à la vocalisation, à l'emploi de telle ou telle voyelle, brève ou longue, à la pause, aux accents, à la présence ou à l'absence d'un signe de ponctuation, etc. C'est donc une sorte de commentaire perpétuel, ne laissant passer aucune des remarques que suggère l'état du texte.

4° Les massorètes se sont enfin livrés à des calculs variés et prolongés sur toutes sortes de sujets concernant le texte biblique. Ils ont compté le nombre des lettres de l'A. T. tout entier et sont arrivés au chiffre de 815 280. Sur ce nombre, il y a 42 377 *aleph*, 38 218 *beth*, 29 537 *guimel*, etc. ; la lettre la plus fréquente est le *mem*, dont il y a 77 778, et la plus rare le *teth*, qui ne revient que 11 052 fois. Les calculs massorétiques ont aussi porté sur le nombre des mots et des lettres que contient chaque livre biblique ; pour chacun, le mot du milieu et la lettre du milieu ont été soigneusement

Digitized by Google

notés. Puis on a compté les versets[1] : les massorètes en ont trouvé 23 206. Voici quel est, pour chaque livre du Pentateuque, le nombre des versets, ainsi que le verset du milieu.

Genèse :	1534. —	**27**	40.
Exode :	1209. —	**22**	28.
Lévitique :	859. —	**15**	7.
Nombres :	1288. —	**17**	5.
Deutéronome :	955. —	**17**	10.

Les massorètes ont encore remarqué que le plus long verset de la Bible est Jér. **21** 7, qui a 42 mots et 160 lettres. Ils ont compté que *samek* est la lettre qui se présente le plus rarement au commencement et à la fin des mots. Bref, ils ont dénombré tout ce qui pouvait, dans le texte de l'A. T., faire l'objet d'une addition. Tout ce travail nous apparaît comme peu important, pour ne pas dire futile. Il n'y a pas moins quelque intérêt à le signaler, quand ce ne serait qu'à titre d'indice sur la mentalité des massorètes et comme preuve des soins minutieux dont ils ont entouré le texte biblique.

Où se trouvent tous ces renseignements ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par distinguer entre la grande Massore, recueil très étendu et très complet, qu'on ne trouve pas dans les Bibles hébraïques ordinaires, et la petite Massore, beaucoup plus restreinte, insérée en général dans les éditions usuelles, mais parfois encore abrégée et partielle. Il semblerait naturel de penser que la petite Massore est un extrait de la grande, mais cette explication simple et plausible ne saurait être maintenue lorsque l'on constate que la petite Massore renferme des éléments étrangers à la grande. Il faut donc admettre que, quoique apparentées l'une à l'autre, ces deux œuvres sont pourtant de provenance différente.

Une partie des données massorétiques accompagne, sous forme de notes, le texte biblique : c'est ce qu'on nomme la Massore marginale. Le reste se trouve à la suite de chacun des livres : c'est la Massore finale.

[1] Mon ancien maître, le professeur Segond, nous disait dans son cours avoir refait ce calcul et avoir obtenu 23 212.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Les Versions de l'Ancien Testament.

§ **494.** Il y aurait un ouvrage entier à écrire sur les traductions de la Bible, ou plutôt on composerait aisément plusieurs livres sur ce vaste et important sujet. Nous nous bornerons à quelques indications sommaires, dans le but d'orienter nos lecteurs, et non point avec la pensée de faire un exposé complet : ici, plus qu'ailleurs encore, une semblable tentative serait en contradiction avec notre dessein.

I. Les versions grecques.

Des versions grecques de l'A. T. et même de toutes les traductions bibliques en général, la plus ancienne et la plus importante est celle qu'on nomme la version alexandrine ou version des Septante. La première de ces désignations est la plus recommandable, parce qu'elle a un caractère vraiment scientifique ; la seconde est pourtant la plus communément usitée et il serait difficile d'en faire complètement disparaître l'emploi. Elle présente un réel inconvénient, celui de procéder d'une donnée légendaire. Il existe en effet un document qui a la prétention de décrire les origines de cette version. C'est une lettre, censée écrite par un Grec, Aristée, vivant à la cour de Ptolémée II Philadelphe (284-247), et adressée par lui à son frère Philocrate. Il y rapporte les faits suivants. Le célèbre Démétrius de Phalère aurait conseillé à Ptolémée de faire faire une traduction grecque des livres sacrés des Juifs. A cet effet, le roi se serait efforcé de conquérir la reconnais-

Digitized by Google

sance et la faveur des Juifs, en accordant la liberté à tous les esclaves de leur nation qui se trouvaient en Egypte, et il y aurait réussi. En réponse à l'envoi d'une députation royale à Jérusalem, de laquelle faisait partie Aristée, le grand prêtre aurait fait partir pour l'Egypte 72 hommes, 6 de chaque tribu, et leur aurait remis un exemplaire complet des Saintes Ecritures en hébreu, écrit en caractères d'or. Réunis dans un bel édifice, dans l'île de Pharos, les 72 Juifs auraient achevé en 72 jours la traduction intégrale de l'A. T., Démétrius fonctionnant comme secrétaire. L'œuvre une fois terminée, on aurait convoqué « la multitude des Juifs », Démétrius aurait donné lecture de la traduction, accueillie par des applaudissements unanimes, et Ptolémée ravi aurait comblé les traducteurs des plus riches présents.

Philon fait un récit analogue. Il ne nomme pas Aristée, ni par conséquent la lettre que celui-ci aurait écrite, mais il s'accorde avec elle sur tous les points principaux, et ajoute encore certains détails. Ainsi il rapporte que, sous l'influence d'une inspiration d'en haut, les traducteurs ont toujours été pleinement d'accord entre eux ; il ajoute aussi que de son temps on célébrait chaque année une fête, dans l'île de Pharos, en souvenir de l'événement en question.

Josèphe cite expressément Aristée et reproduit sa narration. Dès lors, la tradition, solidement établie, se transmet d'un Père de l'Eglise à l'autre, et reçoit au fur et à mesure des enjolivements variés. Justin Martyr réduit le chiffre des traducteurs de 72 à 70 ; il raconte qu'on les enferma dans 70 cellules distinctes, qu'ils firent chacun de son côté la traduction complète de l'A. T., et qu'au bout d'une période identique pour tous, ils produisirent les résultats de leurs travaux, absolument concordants et sans différence aucune. On rencontre les mêmes données chez Clément d'Alexandrie, chez Irénée, chez Augustin. Epiphane maintient le chiffre de 72, et place les traducteurs deux par deux dans 36 cellules. Tandis que, d'après la lettre d'Aristée et de Philon, les livres traduits pourraient n'être que ceux du Pentateuque, les Pères n'hésitent pas à étendre l'opération à tout l'A. T. ; tels d'entre eux y font même rentrer les Apocryphes.

Digitized by Google

C'est un savant anglais, Hody, qui, dans un livre publié à Oxford en 1705, a eu le mérite de démontrer le caractère purement légendaire du récit contenu dans l'Epître d'Aristée, et d'établir du même coup l'inauthenticité de cette dernière. Les prétendus faits rappelés ci-dessus constituent un tissu d'impossibilités : c'est là un résultat universellement admis. Ainsi il faut mettre de côté non seulement Aristée, mais aussi les témoignages de Philon, de Josèphe et des Pères.

La question se complique encore du fait qu'il existe un autre document, conservé par Eusèbe, au moins d'une façon fragmentaire. C'est l'écrit d'un Juif, nommé Aristobule, qui vivait vers le milieu du IIe siècle av. J.-C., sous Ptolémée VI Philométor (180-146). D'après ce témoignage aussi, Ptolémée II Philadelphe et Démétrius de Phalère auraient été mêlés en quelque manière à l'œuvre de traduction des livres sacrés des Juifs ; toutefois les autres détails de la légende ne reparaissent pas ici. L'inauthenticité de l'écrit d'Aristobule n'est pas aussi généralement reconnue que celle de la lettre d'Aristée ; cependant la grande majorité des critiques la considèrent comme une contrefaçon, et quelques-uns la croient d'origine chrétienne. Il est pourtant des auteurs, en petit nombre, qui admettent la crédibilité de ce document. Le trait le plus saillant de la conception représentée par ce récit, comme du reste aussi par la légende d'Aristée, c'est que l'idée de traduire en grec les livres de l'A. T. serait venue du dehors, et n'aurait pas pris naissance dans les besoins religieux du judaïsme alexandrin : ce serait un monarque païen qui, sur le conseil d'un Grec éminent, aurait donné la première impulsion. On peut défendre la justesse de ce point de vue, et affirmer, comme le fait en particulier Wellhausen, que les exigences liturgiques n'imposaient pas du tout la traduction de la Bible en grec, et que dans le culte une interprétation orale suffisait pleinement.

§ **495**. Il règne, comme on le voit, une certaine obscurité sur ce sujet des origines premières de la version grecque alexandrine. Ce qui paraît en tout cas démontré, c'est que l'A. T. n'a pas été traduit d'emblée dans son ensemble, et que la version des divers livres n'a pas été exécutée d'après

Digitized by Google

un plan systématique et d'une façon homogène. Il est extrêmement probable que la traduction grecque du Pentateuque a précédé tout le reste ; puis est venue sans doute celle des Nebiim. Nous savons, par la préface du petit-fils du Siracide que, vers 130 av. J.-C., il existait une version grecque, non seulement de la Loi et des Prophètes, mais encore de livres formant une troisième catégorie. Il est naturellement impossible de déterminer lesquels des Ketoubim étaient alors déjà traduits et lesquels ne l'étaient pas encore.

Ce qu'il faut relever, c'est la variété que l'on constate dans la manière dont les divers livres ont été traduits. Même la version du Pentateuque est loin de présenter un caractère d'unité, et cette diversité s'accentue encore dans les autres livres. Tantôt les traducteurs ont procédé avec un littéralisme excessif, reproduisant l'original presque mot à mot ; c'est le cas des Chroniques, de l'Ecclésiaste, du Cantique. Tantôt ils ont, au contraire, usé d'une grande liberté, comme par exemple dans Esdras, Esther, Daniel. Les mêmes termes ne sont pas rendus systématiquement dans les différents livres. Ainsi dans le Pentateuque et dans Josué les Philistins s'appellent *Φυλιστιείμ* et partout ailleurs *Ἀλλόφυλοι*. La Pâque est habituellement *πάσχα*, mais dans les Chroniques *φασέκ*. Un Tékoïte se dit *θεκωΐ* dans les Chroniques, *θεκοΐτης* dans Samuel et les Rois. Les passages parallèles sont rendus d'une façon indépendante, avec de sensibles divergences ; ainsi Es. **2** 2-4 et Mich. **4** 1-3, etc. Il est vrai que jusque dans un seul et même livre on rencontre des inconséquences, et qu'il ne faut pas trop se hâter de statuer deux traducteurs différents dès qu'on signale quelque fait de ce genre. Cependant il paraît certain que les livres bibliques ont été traduits dans des conditions très variées et de façon à donner des résultats très inégaux. Certaines traductions sont vraiment bien réussies, on peut même dire élégantes ; d'autres au contraire laissent fortement à désirer. Le littéralisme chez un traducteur ne vient pas toujours d'une préoccupation de fidélité scrupuleuse : il résulte plus fréquemment du fait que l'interprète, comprenant mal ou ne comprenant pas du tout le sens de l'original, se borne à le reproduire mécaniquement.

Digitized by Google

En outre, il ne faut pas perdre de vue que la version alexandrine a été faite d'après des textes originaux qui n'étaient point identiques à ceux de la Bible hébraïque telle que les massorètes nous l'ont transmise. Les divergences sont souvent considérables. Nous ne parlons pas seulement des adjonctions que les Septante ont faites à certains livres canoniques, comme Daniel et Esther, ni des interversions dans l'ordre des chapitres (livre de Jérémie), ni des suscriptions différentes (Psaumes, Lamentations): tout cela a un caractère plutôt extérieur. Mais, ce qui a une portée plus considérable, ce sont les désaccords constatés dans la teneur même du texte. Dans certains livres, comme Jérémie, les Proverbes, Job, ce phénomène est particulièrement frappant. On a beau faire la part des libertés prises par les traducteurs, disons même de leur désinvolture, si l'on veut: il n'est pas possible de tout mettre sur leur compte et il est certain que l'hébreu original de la version alexandrine différait, suivant les livres, d'une façon très sensible du texte que nous appelons palestinien.

Il n'est pas possible de fixer la date précise à laquelle la version grecque des livres de l'A. T. s'est trouvée complète. On peut toutefois supposer qu'elle était achevée au début de l'ère chrétienne, c'est-à-dire à l'époque où écrivait Philon. Celui-ci s'en sert constamment, et plus tard Josèphe a fait de même. C'est également à la version des Septante que recourent essentiellement, pour les citations bibliques, les écrivains du N. T. Les Evangiles de Marc et de Luc, les Epîtres de Pierre et celle aux Hébreux citent exclusivement d'après elle. En revanche Matthieu et Jean, ainsi que Paul, font parfois emploi du texte hébreu, mais ce n'est qu'exceptionnellement: les Septante prédominent fortement. D'après le calcul de Kautzsch, Paul cite l'A. T. 82 fois selon les Septante (34 fois textuellement, 48 fois librement) et 2 fois seulement selon le texte hébreu (pour deux passages de Job).

L'usage des Septante s'est perpétué dans l'Eglise chrétienne, et, par contre-coup, les juifs l'ont abandonné, en se rattachant plus étroitement au texte hébreu ou bien encore en adoptant une traduction grecque très littérale, celle

Digitized by Google

d'Aquilas, dont nous parlerons plus loin. L'antipathie et même la haine pour les Septante s'accrut graduellement au sein du judaïsme; elle alla si loin qu'on finit, dans certains milieux rabbiniques, par prétendre que sa première apparition avait été signalée par trois jours de ténèbres; au point de vue des conséquences néfastes qu'elle a eues sur les destinées d'Israël, on a pu la comparer avec la fabrication du veau d'or. Les Pères de l'Eglise, de leur côté, s'en sont servi avec prédilection et l'ont entourée d'honneur: ainsi Irénée, Clément d'Alexandrie, Augustin. Les seuls qui aient fait quelques réserves sont Origène et Jérôme, les mieux informés de tous; nous reparlerons plus loin de leurs travaux. C'est sous l'influence de Jérôme que l'Eglise d'Occident s'est détachée des Septante, dont la place a été prise par la Vulgate; or celle-ci dérive directement du texte hébreu et non point de la version alexandrine. Les Septante ont enfanté un grand nombre de traductions en langues diverses: en éthiopien, en copte, en arménien, en géorgien, en arabe, en syriaque, en latin. On les appelle « filles des Septante »; celles-ci ont donc le caractère de versions dérivées, du second degré, et non point immédiates. Il faut se garder de les confondre avec d'autres traductions, faites directement d'après l'original hébreu et qui existent également dans presque toutes les langues énumérées ci-dessus.

§ **496.** La version des Septante n'est pas la seule traduction grecque de l'A. T. D'autres ont pris naissance, et la réaction du judaïsme contre les Septante n'y a pas été étrangère. La première à signaler est celle d'Aquilas, dont la plus ancienne mention se trouve chez Irénée (177 apr. J.-C.). Nous connaissons mal la personnalité d'Aquilas. Il était, croit-on, originaire du Pont, juif de naissance selon les uns, païen converti au judaïsme selon Irénée; mais cette dernière affirmation paraît invraisemblable. Il passe pour avoir été l'élève du fameux rabbin Akiba, au temps de l'empereur Adrien. Chez les juifs sa traduction supplanta celle des Septante. Elle est d'un littéralisme inouï, excessif. Elle est faite *verbum ad verbum*, mot à mot, comme dit saint Jérôme[1]. Il faut

[1] Voici quelques échantillons de ce littéralisme. Parce que l'on met au

Digitized by Google

du reste le reconnaître, Aquilas paraît avoir possédé une connaissance approfondie du grec aussi bien que de l'hébreu; n'était donc son principe de littéralisme servile, son œuvre présenterait de grandes qualités. Origène s'en est beaucoup servi; Jérôme l'a fréquemment consultée, et affirme que de son temps il en existait deux recensions différentes. Des Pères plus anciens, tels que Justin Martyr et Tertullien, paraissent l'avoir ignorée. Toutefois Justin connaît la traduction d'*alma* dans Es. 7 14 par *νεανίς* (au lieu de *παρθενός* qu'ont les Septante), et c'est précisément là une des particularités d'Aquilas.

En second lieu, il faut mentionner Théodotion, auteur lui aussi d'une version grecque de l'A. T. Irénée en parle comme d'un prosélyte; d'après Eusèbe, c'était probablement un juif, mais Jérôme en fait un chrétien, appartenant à la tendance ébionite ou judaïsante. Le dessein de Théodotion semble avoir été de conserver autant que possible la rédaction des Septante, mais de la ramener pourtant à une beaucoup plus grande conformité avec le texte hébreu. On pourrait, en employant un terme très usité dans les temps modernes, dire que Théodotion a fait une « revision » de la version des Septante. Aussi lorsque les adeptes des Septante ont entrepris d'y introduire certaines corrections, ils se sont servis de préférence pour cela de la traduction de Théodotion. Il y a même un livre de l'A. T. pour lequel Théodotion a supplanté les Septante dans l'usage ecclésiastique grec: c'est le livre de Daniel. On possède aussi, il est vrai, le Daniel des Septante, mais il a été écarté par l'Eglise, peut-être parce qu'on trouvait qu'il différait trop de l'original hébreu et araméen. Un détail à relever dans l'œuvre de Théodotion, c'est qu'il lui arrive souvent de laisser certains mots hébreux sans les traduire. Il se borne à les transcrire en lettres grecques.

singulier, en hébreu, le substantif qui suit un nom de nombre tel que 30 ou 900, Aquilas écrit: *ἐννακόσια ἔτος καὶ τριάκοντα ἔτος*. Comme la particule *eth* qui annonce le complément direct est semblable à la préposition qui signifie « avec », Aquilas la rend systématiquement par *σύν*, ce qui donne pour le premier verset de la Genèse cette phrase monstrueuse: *Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ Θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν.*

Digitized by Google

C'est le cas en particulier pour les noms d'animaux et de plantes, ainsi que pour maints termes techniques.

Symmaque est l'auteur d'une troisième version, postérieure aux deux précédentes et qu'Irénée n'a pas connue. Un passage d'Eusèbe nous apprend qu'elle était encore peu répandue à l'époque d'Origène. Celui-ci l'a employée, et Jérôme aussi. C'est même, aux yeux de ce dernier, la meilleure des trois, celle dont il loue l'art et les mérites, et dont il dit qu'elle est faite *ad sensum*, tandis que, comme nous l'avons vu, il reprochait à Aquilas son littéralisme, et qu'il caractérisait Théodotion comme préoccupé avant tout de ne pas s'écarter des anciens, *discrepare a veteribus*. Symmaque a fait sa traduction sans tenir compte des Septante, en s'attachant au texte hébreu, mais en cherchant à le rendre avec élégance et clarté. Il s'émancipe des locutions sémitiques, il varie la traduction de certaines prépositions, conjonctions, adverbes, particules suivant les circonstances. Il emploie des mots composés, et utilise les adjectifs grecs là où l'hébreu emploie les substantifs au génitif. On peut dire qu'il a fait une traduction libre, parfois même très libre, et peut-être trop libre. Quant à la personnalité de ce traducteur, il y a lieu de supposer qu'il était chrétien, mais judaïsant. Il y a eu deux recensions de son œuvre comme de celle d'Aquilas[1].

Malheureusement les trois versions d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Nous n'en possédons que des fragments. Puis elles nous sont encore connues par les citations qu'en donnent plusieurs auteurs, et particulièrement grâce aux travaux d'Origène, dont nous avons à parler maintenant.

§ **497**. Origène (185-254) a consacré une grande partie de ses travaux au texte de l'A. T. Frappé des nombreuses différences qui existaient entre la Bible hébraïque et la version

[1] Tout en me rappelant que « comparaison n'est pas raison », je crois pouvoir essayer de donner à mes lecteurs une idée approximative du caractère respectif des quatre versions grecques susmentionnées, au moyen d'un rapprochement avec nos traductions françaises les plus récentes : Ostervald étant censé représenter les Septante, Aquilas correspondrait à la version dite de Lausanne, Théodotion à Ostervald revisé et Symmaque à Segond.

Digitized by Google

des Septante, il a entrepris de faire de cette dernière une sorte d'édition critique ou de revision méthodique. Il a composé dans ce but l'ouvrage célèbre qui a reçu le nom d'*Hexaples*, c'est-à-dire de livre en six colonnes. Voici en effet le plan adopté par Origène. Dans une première colonne il reproduit le texte hébreu en écriture carrée. Il y joint, dans la seconde colonne, le même texte transcrit en caractères grecs. Dans la troisième il place la version d'Aquilas, celle qui, se rapprochant le plus, grâce à son littéralisme, du texte original, mérite de lui être juxtaposée. La quatrième colonne est consacrée à Symmaque, la cinquième aux Septante ; enfin la sixième et dernière renferme la version de Théodotion. Pour certains livres ou portions de livres, Origène a connu et utilisé encore d'autres versions, mais seulement d'une façon occasionnelle et fragmentaire. Le but qu'il poursuivait en dressant ce tableau n'était pas seulement de mettre en lumière les rapports et les divergences entre le texte hébreu et les Septante : c'était avant tout de retoucher et d'améliorer la version alexandrine en l'harmonisant avec le texte original. Bien qu'à son époque il existât déjà des variantes entre les divers manuscrits des Septante, ce n'est point de ce côté-là que se portaient ses préoccupations et ses recherches. Ce qu'il se proposait, c'était de dissiper le malaise qui régnait dans l'Eglise en présence du fait avéré et incontestable qu'il y avait des désaccords fréquents et parfois graves entre la Bible hébraïque et la traduction grecque la mieux accréditée. Origène entreprit donc dans la colonne contenant les Septante toute une série d'opérations complexes ; se fondant sur les autres versions grecques, il indiquait les additions, les suppressions, les modifications nécessaires. Pour les adjonctions, il puisait de préférence dans Théodotion. Il notait avec un soin scrupuleux la nature, l'origine et la portée de ces changements au moyen d'un système complet de signes graphiques, astérisques, obèles et métobèles, lemnisques et hypolemnisques. En outre, il s'est efforcé de rectifier l'ordre des livres et les divisions du texte pour les conformer à l'A. T. hébreu.

Si le manuscrit original des Hexaples d'Origène était par-

Digitized by Google

venu jusqu'à nous, il constituerait un document d'une valeur inappréciable. Malheureusement, après avoir été conservé longtemps à Césarée, en sorte qu'il est mentionné encore au VIe siècle, il s'est perdu. On ne sait s'il en a jamais été pris des copies exactes et complètes ; si tel a été le cas, elles ont disparu aussi. Nous ne connaissons donc les Hexaples que par des copies partielles et imparfaites et par les citations qu'en ont fréquemment faites les écrivains chrétiens qui transcrivaient volontiers les passages les plus saillants ; on notait aussi les leçons divergentes dans les marges des manuscrits renfermant les livres saints. Enfin et principalement, on copiait, à l'exclusion des cinq autres colonnes, celle qui donnait le texte amendé des Septante, et l'on ne se donnait pas la peine de reproduire minutieusement toute la notation compliquée des astérisques et autres signes critiques. En fin de compte, il en est résulté une plus grande confusion : le texte des Septante, au lieu de se perpétuer sous sa forme première, a été fortement modifié sous l'influence des corrections d'Origène, et cela non seulement dans les manuscrits grecs, mais aussi sous forme de traduction. Il existe en effet une version syriaque de l'A. T., faite d'après la colonne des Septante dans les Hexaples, et à laquelle on donne le nom de *syro-hexaplaire* ; elle est l'œuvre de Paul de Tella, évêque monophysite du commencement du VIIe siècle.

Ainsi le souvenir des travaux d'Origène subsiste, mais son ouvrage lui-même a disparu. Et quant à savoir si, au point de vue de la critique du texte, nous devons nous féliciter de ce qu'Origène a vécu et de ce qu'il s'est occupé de cette question, il est permis d'en douter. Certes, ses labeurs ont eu quelque chose de très méritoire, ses intentions étaient excellentes, et ses efforts tendaient au bien de la chrétienté. Mais en fait, au point de vue de la science moderne, il faut reconnaître qu'il a systématiquement altéré le texte des Septante pour le ramener à une plus grande conformité avec l'hébreu. Il partait en effet d'une idée fausse en s'imaginant que l'original des Septante était identique au texte hébreu usité de son temps. Dès lors, à ses yeux, toute divergence de la part de la version alexandrine ne pouvait être qu'une erreur, une

Digitized by Google

infidélité, et le devoir était d'y remédier. Pourtant, l'entreprise d'Origène n'aurait pas présenté d'inconvénients si ses résultats n'avaient pas été mutilés. De plus, si l'on avait le bonheur de retrouver tout ou partie des Hexaples, dans le manuscrit original ou dans une copie fidèle, on recouvrerait du même coup les versions d'Aquilas, de Théodotion et de Symmaque. Au lieu de cela, nous ne possédons que sous une forme défigurée le contenu de la cinquième colonne, et en outre des recensions variées des Septante, plus ou moins corrigées et remaniées d'après l'hébreu. Tel est, en dernière analyse, le résultat final des travaux d'Origène. Gardons-nous pourtant de lui en faire un reproche : ni lui-même, ni ses amis Eusèbe et Pamphile, ni plus tard Lucien et Hésychius, qui ont aussi fait des éditions revues des Septante, ne doivent être blâmés pour avoir voulu rendre service à l'Eglise.

En l'état actuel des documents, il est extrêmement difficile de reconstituer le texte primitif des Septante. Plusieurs savants ont fait, dans ce domaine, des travaux de la plus haute valeur. Holmes et Parsons ont jeté les premières bases dans les cinq volumes qu'ils ont publiés à Oxford de 1798 à 1827 (*Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus*). Dans la seconde moitié du XIXe siècle, il faut citer les noms de Tischendorf, de Paul de Lagarde et de Field, et plus récemment encore celui de Nestle[1].

II. Les versions sémitiques.

1. Les versions araméennes.

§ **498.** S'il est naturel que la plus ancienne traduction de l'A. T. ait été faite en grec, il ne l'est pas moins qu'elle ait été bientôt suivie d'une traduction en langue araméenne.

[1] Il existe à Venise un manuscrit du XIVe siècle, contenant une version grecque de l'A. T., faite au moyen âge par un chrétien, et qui embrasse le Pentateuque, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Daniel, Ruth et les Lamentations. Le traducteur vise à l'élégance du style, mais il commet des barbarismes et des solécismes. Cette traduction, qu'on appelle version vénitienne ou de Saint-Marc, ou plus habituellement *Græcus Venetus*, a

Digitized by Google

C'était en effet l'idiome régnant en Palestine, celui que parlaient couramment les Juifs d'Asie. Il fallait donc s'attendre à ce que les livres saints du judaïsme fussent rendus accessibles dans la langue vulgaire. Rien n'est malheureusement plus difficile que de fixer la date à laquelle cette entreprise a été exécutée. Ce fait pourtant n'est pas pour nous surprendre, car il est très commun dans l'histoire de la littérature juive : on a eu surabondamment l'occasion de s'en apercevoir à propos des livres bibliques aussi bien qu'à l'occasion du Talmud et de la Massore. C'est un fait constant, c'est même presque une règle, au sein du judaïsme, que les œuvres littéraires s'accomplissent d'une façon graduelle, impersonnnelle, anonyme, et qu'elles se poursuivent au travers des générations sans qu'on puisse leur assigner une date déterminée ; tout au plus peut-on indiquer une période au cours de laquelle elles se sont élaborées. Cette observation s'applique à la traduction de l'A. T. en araméen.

Celle-ci est généralement désignée sous le nom de Targoum, mot appartenant à la langue araméenne même et signifiant tout simplement « traduction »[1]. Telle que nous la connaissons, cette version ne présente point un caractère d'unité. Elle a sans doute été faite par divers auteurs suivant les besoins de la cause. Le premier Targoum écrit dont on retrouve la trace dans l'histoire, au Ier siècle de l'ère chrétienne, est celui du livre de Job. Ce fait, quand on y réfléchit, n'est pas aussi surprenant qu'il peut le sembler au premier abord. La lecture publique dans les synagogues portant sur la Loi et les Nebiim, qu'on avait ainsi l'occasion d'entendre, de traduire et de commenter oralement, le besoin d'une version écrite se faisait moins sentir pour eux. Mais les Ketoubim, dont fait partie le livre de Job, ne rentraient pas dans cette catégorie.

été publiée en 1876, à Leipzig, par O. de Gebhardt. Elle mérite d'être signalée pour ce fait extraordinaire d'une traduction en grec, directement d'après l'hébreu, entreprise en plein moyen âge.

[1] A la même racine sémitique se rattachent les termes empruntés à l'Orient pour désigner un interprète ou traducteur : drogman, dragoman, truchement.

Digitized by Google

On parle souvent du Targoum comme étant une paraphrase plutôt qu'une traduction. Il y a quelque chose de vrai dans cette appréciation, mais il ne faut pas exagérer. Les traducteurs araméens se proposent en somme de reproduire fidèlement le texte original ; seulement, lorsqu'ils arrivent à des passages délicats, difficiles à interpréter, ils recourent en effet volontiers à la paraphrase. En outre, leur œuvre renferme en maint passage des éléments qui allongent le texte et lui sont étrangers : ce sont des parenthèses, des annotations, des commentaires dus aux traducteurs, et cette circonstance tend à accroître l'impression qu'on a affaire à autre chose qu'à une traduction proprement dite.

Les Targoums, tels qu'ils nous sont parvenus, se ressentent d'avoir été retouchés et remaniés. En outre, il faut tenir compte du fait, déjà signalé plus d'une fois, que la science juive avait deux centres, la Palestine et la Babylonie. La même dualité que nous avons constatée dans le Talmud se manifeste aussi à propos des Targoums. Examinons successivement les trois divisions du recueil biblique.

Pour la Thora, nous avons plus d'un Targoum. Le plus ancien est babylonien et date probablement du IVe siècle apr. J.-C., mais avec des éléments plus anciens ; on le désigne volontiers sous le nom d'Onkélos, fils de Kalonymos, mais cette appellation repose sur une erreur. Il existe en outre deux (peut-être même trois) Targoums de la Thora ayant pour origine Jérusalem (par où il faut naturellement entendre Tibériade) et qui sont plus récents que celui dit d'Onkélos.

Pour les Nebiim, nous possédons seulement le Targoum de Babylone, attribué à Jonathan Ben-Uzziel, mais nous savons qu'il a existé un Targoum de Jérusalem, dont il ne subsiste que quelques minimes fragments.

Enfin quant aux Ketoubim, il n'existe aucun Targoum des livres de Daniel et d'Esdras-Néhémie, c'est-à-dire précisément de ceux qui renferment des portions araméennes. Pour Esther en revanche il en existe au moins deux différents. Tous ces Targoums des Hagiographes sont de Jérusalem.

Les Targoums babyloniens diffèrent à certains égards des Targoums palestiniens. Ceux-ci paraissent avoir été entrepris

Digitized by Google

plus anciennement, mais ils ont subi ultérieurement des retouches qui les ont complètement déformés. Les Targoums babyloniens ont, à tout prendre, une valeur supérieure et représentent en somme une époque plus ancienne. Le Talmud de Babylone mentionne les Targoums babyloniens de la Loi et des Prophètes ; c'est lui qui indique les noms d'Onkélos et de Jonathan, et il est fort possible que ces dénominations tardives soient purement artificielles [1]. Quant aux Targoums des Ketoubim, le Talmud de Babylone n'en parle pas.

Au point de vue chronologique, il est intéressant de noter que certains passages paraissent remonter jusqu'au temps de Jean Hyrcan, au IIe siècle av. J.-C. D'autres en revanche renferment des allusions à la ville de Constantinople et même à Mahomet. Au point de vue littéraire, les différences sont aussi notables. Les Psaumes, les Proverbes, Job, sont bien traduits ; les cinq Meguilloth sont plutôt paraphrasées. Enfin il faut noter qu'il existe un Targoum du Pentateuque des Samaritains.

2. La version syriaque.

§ **499**. La version syriaque est connue sous le nom de *Peschitto*. Ce mot signifie « simple », mais on n'est pas au clair sur les motifs qui ont fait adopter cette désignation. Il paraît malaisé d'admettre qu'on ait qualifié cette version de simple pour dire qu'elle était fidèle, exacte, ou encore qu'elle était littérale, par opposition aux traductions paraphrastiques. Il est plus probable que le terme est employé pour indiquer que c'est la version courante, usuelle, connue de tous, et qu'il y a là par conséquent un cas parallèle à celui de la Vulgate. Mais peut-être aussi cette expression a-t-elle pris naissance en opposition à celle d'hexaplaire, c'est-à-dire sextuple, dont il a été question plus haut. L'emploi du mot Peschitto se

[1] Il existe une singulière analogie entre les noms d'Aquilas et d'Onkélos, ce dernier n'étant que la transcription sémitique du premier ; il y a tout lieu de penser que le Targoum n'a été attribué à Onkélos que par suite d'une confusion avec le traducteur grec Aquilas. Quant à Jonathan, il est curieux de faire observer qu'au point de vue de la signification ce mot est l'équivalent exact de Théodotion.

Digitized by Google

rencontre pour la première fois dans les écrits de Moïse Bar-Céphas, écrivain syrien mort en 913.

La Peschitto est une version chrétienne. Tandis que l'araméen était la langue des juifs, le syriaque était parlé en Mésopotamie par les Eglises chrétiennes dont Edesse était la métropole. La version syriaque du N. T. semble avoir été composée en même temps que celle de l'A. T. D'après Jacques d'Edesse († 708), elle remonterait jusqu'à Addaï, l'apôtre des Syriens, et au roi Abgar, par conséquent à la fin du 1er siècle de l'ère chrétienne; mais il est impossible qu'elle soit aussi ancienne. Bien qu'elle soit l'œuvre de chrétiens, elle est faite d'après les principes herméneutiques des rabbins, sous l'influence desquels l'Eglise syrienne est demeurée.

La version syriaque présente un caractère assez homogène, et ne paraît pas avoir été faite à des époques différentes. Néanmoins, il est manifeste que plusieurs traducteurs y ont collaboré. Le Pentateuque est très littéral et tout à fait conforme au texte hébreu. Les Prophètes par contre, surtout Esaïe et les Douze, présentent de fréquentes analogies avec les Septante; Ruth est paraphrasé. Les Chroniques ne sont pas traduites directement de l'hébreu, mais d'après un Targoum. En général, le texte présupposé par la Peschitto ressemble à celui de la Bible hébraïque; pourtant les Psaumes portent certaines suscriptions à part. Quant aux points de contact et aux ressemblances avec les Septante, il se peut qu'on doive les expliquer, en tout ou en partie, par des corrections faites après coup, et empruntées peut-être à la syro-hexaplaire. Le texte de la Peschitto a été tout aussi défiguré par les copistes et par l'usage ecclésiastique que celui des Septante et de la Vulgate. Il y a eu des revisions entreprises au sein de l'Eglise syrienne, et qui cherchaient à combiner la Peschitto avec la syro-hexaplaire. Les Nestoriens se servent de cette dernière comme de la version officielle de leur Eglise. Il existe des versions arabes « filles » de la Peschitto.

3. La version arabe.

Lorsque, après l'avènement de l'Islam, l'arabe devint le langage courant de l'Orient, les juifs traduisirent dans cette

Digitized by Google

langue leurs livres sacrés. Le plus célèbre de ces traducteurs, ou pour mieux dire le seul dont nous sachions le nom, est le grand docteur Saadia-Gaon (892-942 ; voir plus haut, I, p. 28). Sa version présente de sérieuses qualités ; elle n'est pas très littérale, plutôt légèrement paraphrastique à la façon des Targoums. Elle ne peut naturellement pas être utilisée pour la critique du texte, car celui-ci était irrévocablement fixé à l'époque où elle fut composée. Mais elle a son intérêt pour montrer comment les juifs du moyen âge comprenaient et interprétaient l'A. T. De la version de Saadia on a publié jusqu'ici le Pentateuque, Esaïe, les Proverbes, Job, le Cantique, les vingt premiers Psaumes. D'autres portions de l'A. T. existent en manuscrits. Il y a d'ailleurs encore d'autres versions arabes directes, dont on possède diverses portions. On a aussi une version arabe directe du Pentateuque des Samaritains, œuvre d'Abou-Saïd, un Samaritain lui-même, qui vivait au XIe siècle. Les versions médiates, « filles » des Septante et de la Peschitto, ont déjà été mentionnées.

4. La version samaritaine.

Il ne peut naturellement s'agir que d'une version du Pentateuque dans la langue des Samaritains, puisque ceux-ci n'admettent pas comme Ecritures Saintes les autres livres canoniques des juifs. L'auteur et la date précise de cette traduction sont également inconnus ; elle est probablement l'œuvre de plusieurs mains, et doit avoir été faite du IVe au VIe siècle apr. J.-C., à une époque où le samaritain était encore une langue vivante.

III. Les versions latines.

§ **500.** L'Eglise d'Occident a commencé par connaître et employer l'A. T. dans la version grecque des Septante. C'est celle-ci qu'on lisait et qu'on interprétait, car le grec n'était pas ignoré comme l'était l'hébreu. Toutefois le besoin d'une traduction écrite ne tarda pas à se faire sentir, et ainsi se constitua, non pas d'après le texte original, mais d'après la version alexandrine, la traduction latine en usage dans l'Eglise

Digitized by Google

des premiers siècles. On lui donne communément les noms de *Vetus Itala* et de *Vetus Latina*, c'est-à-dire de Vieille [version] italienne ou latine. La première de ces désignations, plus employée naguère que l'autre, a perdu du terrain depuis que les récentes recherches ont à peu près démontré l'origine africaine et non point italienne de la version en question. Elle est en tout cas fort ancienne, car Tertullien (160-240) la connaît déjà; plus tard elle est fréquemment mentionnée par Hilaire de Poitiers, Augustin, Jérôme, etc. D'après les témoignages des Pères et des autres écrivains ecclésiastiques, on a longtemps supposé qu'il y avait plusieurs de ces versions latines en cours; un examen plus approfondi de la question, et notamment celui des citations qui nous sont parvenues, a conduit plusieurs savants à penser que la Vetus Latina n'était pas une pluralité mais une unité. Toutefois la question est plus complexe encore qu'on ne l'a cru, et divers indices semblent militer en faveur de l'ancien point de vue: seule, une comparaison plus minutieuse des variantes, dans les manuscrits et dans les citations, pourra résoudre définitivement ce problème. En tout cas, il est certain que la multiplicité des copies a promptement enfanté un grand nombre de corrections et de divergences. Puis, il faut tenir compte de l'observation suivante : si, comme on l'admet de plus en plus, la version en cause a été primitivement rédigée dans les provinces romaines de la côte septentrionale d'Afrique, il est naturel qu'en l'adoptant les églises italiennes aient cherché à en perfectionner l'idiome. Ainsi, une au début, elle s'est diversifiée, et il en a existé de nombreuses recensions. Celle qui était la plus répandue en Italie et que vante saint Augustin a vraisemblablement été appelée plus spécialement Vetus Itala.

Cette ancienne version latine rentre donc dans la catégorie de celles qu'on nomme « filles » des Septante. Comme elle a été rédigée avant les travaux d'Origène, elle reflète l'état du texte alexandrin avant que celui-ci eût subi les changements nombreux et profonds qu'a entraînés l'apparition des Hexaples. Nous aurions donc dans la Vetus Latina un excellent témoin pour reconstituer les Septante d'avant Origène

Digitized by Google

si elle était parvenue intégralement jusqu'à nous. Malheureusement nous ne la possédons que d'une façon fragmentaire. Bien qu'au début elle fût en grande faveur au sein de l'Eglise latine, elle n'a pas conservé longtemps cette position privilégiée, et une autre version est venue la supplanter : celle de saint Jérôme. Il s'est produit dans l'Eglise d'Occident un mouvement analogue à ceux que nous avons déjà constatés ailleurs, un mouvement de réaction contre la version alexandrine, et par conséquent contre ses « filles ». Ainsi, chez les juifs, on a résolument mis de côté les Septante, et l'on s'est attaché au texte hébreu, ou du moins à des traductions qui le reproduisaient très fidèlement, comme celle d'Aquilas, etc. Ainsi encore, dans l'Eglise d'Orient, sans abandonner complètement l'œuvre des Septante, on en a corrigé la teneur afin d'atténuer le plus possible les divergences qui régnaient entre elle et l'original hébreu. De même, au sein de l'Eglise d'Occident, un effort analogue a été tenté par Jérôme, et a obtenu en fin de compte un entier succès.

§ **501**. C'est avec des maîtres juifs que Jérôme avait appris l'hébreu, d'abord quelque peu dans sa jeunesse, puis surtout plus tard, durant un séjour de plusieurs années qu'il fit à Jérusalem et à Bethléhem. Il fut entre autres le disciple de Bar-Hanina qui, redoutant les reproches ou les soupçons de ses coreligionnaires, venait lui donner des leçons pendant la nuit. Jérôme a donc subi au plus haut point l'influence des rabbins et s'est pénétré de leurs traditions en matière d'interprétation ; quoique chrétien, il appartient tout entier à la science synagogale.

Fort jeune encore, il commença à s'occuper de la version latine de l'A. T., mais son ambition ne fut pas, dès le début, de donner une traduction nouvelle ; il se borna à entreprendre une revision de la Vetus Latina, d'après le texte hébreu, poursuivant ainsi un but analogue à celui que s'était proposé Origène. Le livre de l'A. T. sur lequel portèrent ses premiers travaux fut celui des Psaumes. Le résultat en fut ce qu'on appelle le *Psautier romain*, qui n'est pas autre chose que celui de la Vetus Latina revisé par saint Jérôme et qui est resté en usage dans l'Eglise de Rome. Continuant

Digitized by Google

cette même œuvre, Jérôme fit ensuite une seconde revision, plus approfondie; ce fut le *Psautier gallican*, usité dans les Eglises des Gaules et devenu partie intégrante de la Vulgate, alors même que plus tard, revenant pour la troisième fois sur le même travail, Jérôme a fait une traduction directe des Psaumes d'après l'original. Mais n'anticipons pas sur la marche des événements.

Après avoir, par deux fois, revisé la traduction des Psaumes, Jérôme s'appliqua à faire de même pour d'autres livres, pour celui de Job par exemple. Puis soudain, changeant de plan et de méthode, il renonça à retoucher et à amender la Vetus Latina, et conçut l'idée hardie et méritoire de faire une traduction entièrement nouvelle basée sur le texte hébreu. Il commença par traduire, en 390, les quatre livres des Rois (ou des Règnes, ceux que nous appelons I et II Samuel, I et II Rois). Ensuite vinrent Job, les Prophètes (y compris Daniel), les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, Esdras, Néhémie, les Chroniques; après ceux-là seulement le Pentateuque, achevé en 404; puis Josué, les Juges, Esther et Ruth; enfin Tobit et Judith, qu'il traduisit (de l'araméen) à l'instante prière de ses amis, lui-même n'y étant guère disposé. Il laissa de côté les autres Apocryphes.

On s'imagine peut-être que la traduction de Jérôme fut très bien accueillie et jouit sans retard de la faveur générale. En réalité, il en fut tout autrement: elle fut au contraire attaquée avec acharnement. Rufin lui reprocha violemment son infidélité, par le seul fait qu'elle s'écartait des Septante et de la Vetus Latina; jouant sur le nom du rabbin Bar-Hanina qu'il rapproche de celui de Barabbas, il dit que, comme les juifs, Jérôme préférait Barabbas à Jésus-Christ. Augustin également désapprouva Jérôme, mais seulement pour des raisons d'opportunité; il ne le blâmait pas d'être entré dans une voie nouvelle, mais uniquement d'avoir jeté du trouble dans l'Eglise. Pourtant peu à peu Augustin se réconcilia avec cette innovation et finit par approuver l'œuvre de Jérôme. Celle-ci conquit graduellement de nouveaux suffrages et s'implanta de plus en plus. Grégoire le Grand († 604) s'en servait et l'apprenait même par cœur; mais il

Digitized by Google

l'appelait encore « une traduction nouvelle », et employait aussi la Vetus Latina. Au cours du moyen âge, sans aucun décret spécial, mais par suite d'un consentement tacite et universel, la version de Jérôme fut acceptée partout dans l'Eglise latine, et devint officielle en fait. Toutefois les Psaumes y furent maintenus sous la forme, simplement revisée, qui leur avait été donnée dans le Psautier gallican. Quant aux Apocryphes autres que Tobit et Judith, ils restèrent naturellement tels qu'ils étaient dans la Vetus Latina.

Ainsi devenue version ecclésiastique, l'œuvre de Jérôme reçut un nom qui marquait la faveur qu'on lui accordait: on l'appela la Vulgate, c'est-à-dire la version répandue, entrée dans l'usage courant. On la copia beaucoup, soit en entier, soit par fragments. De ces reproductions multiples naquirent des variantes innombrables; en outre, des leçons tirées de la Vetus Latina s'introduisirent dans le texte de la Vulgate. Il finit par exister une telle diversité dans les manuscrits, qu'on dut publier au moyen âge des recueils spéciaux appelés *Correctoria* où l'on réunissait les listes de variantes de la Vulgate. Le *Correctorium* le plus important date du XIIIe siècle. Au XVIe siècle, les papes Sixte-Quint et Clément VIII se préoccupèrent de mettre fin à cette variété des textes et sanctionnèrent de leur autorité la recension officielle de la Vulgate. Cette décision peut avoir force de loi dans l'Eglise catholique romaine; au point de vue scientifique elle ne résout aucunement le problème. Il s'agirait en effet de reconstituer, au travers de toutes les leçons divergentes, le véritable texte primitif de la traduction de saint Jérôme. C'est là un travail qui n'a point encore été accompli, et il n'existe pas d'édition critique de cette version latine si importante pourtant par ses origines et par le rôle qu'elle a joué et qu'elle joue encore dans l'histoire de l'Eglise.

§ **502**. Les versions que nous venons d'énumérer et d'étudier sont, à côté du texte original, les instruments que doivent employer les exégètes et les traducteurs, en vue d'établir le mieux possible le véritable texte des livres de l'A. T. Afin de faciliter ce travail comparatif, on a dès longtemps entrepris de publier des Bibles polyglottes. La plus célèbre est

Digitized by Google

celle qu'a fait paraître (1514-1517) le cardinal Ximénès ; on la nomme Polyglotte d'Alcala, parce qu'elle a été imprimée dans la ville de ce nom, située en Nouvelle Castille. Le nom latin d'Alcala étant Complutum, on la nomme souvent aussi *Complutensis*. Le XVIe siècle vit encore paraître (1569-1572) la Bible polyglotte d'Anvers. Au siècle suivant, il faut enregistrer celles de Paris (1629-1645) et de Londres (1657) ; cette dernière est habituellement appelée, du nom de son auteur, la Polyglotte de Walton. Plus tard l'usage de ces grandes Bibles polyglottes a été abandonné. Elles sont en effet peu maniables et fort coûteuses. En outre on s'est de plus en plus aperçu qu'il est au-dessus des forces d'un savant de vouloir donner simultanément plusieurs textes critiques en langues différentes. Il vaut mieux que chacun se spécialise et qu'on poursuive séparément les travaux de reconstitution nécessaires. Signalons cependant, au XIXe siècle, en vue de l'usage courant, la Polyglotte de Stier et Theile, donnant le texte hébreu, les Septante, la Vulgate et la traduction allemande de Luther.

Quant au texte hébreu, il sera peut-être de quelque intérêt pour nos lecteurs d'apprendre que, dès la seconde moitié du XVe siècle, l'on s'est mis à imprimer, dans plusieurs villes différentes, les divers livres de l'A. T. La plus ancienne de ces publications date de 1477 : c'est le livre des Psaumes, sans points-voyelles. Dix ans plus tard, en 1487, tout l'A. T. existait imprimé, mais par portions détachées. L'année suivante, en 1488, parut à Soncino, dans le duché de Milan, la première édition complète et vocalisée, suivie en 1494 par celle de Brescia. Au siècle suivant, l'éditeur Bomberg, à Venise, n'a pas publié moins de huit éditions différentes de l'A. T. entier, de 1518 à 1549. Ensuite sont venues celles de Sébastien Münster, de Robert Estienne, des Buxtorf, d'Athias, d'Everard van der Hooght, enfin au XIXe siècle celles de Theile, de Bær et Franz Delitzsch, de Kittel, et la grande entreprise, en cours d'exécution, de Paul Haupt qui, avec un nombreux faisceau de collaborateurs, publie, en utilisant l'impression polychrome, les *Sacred Books of the Old Testament*.

Digitized by Google

L'ancienne Eglise entretenait, à l'égard du texte hébreu de l'A. T., des préventions allant parfois jusqu'à l'hostilité. L'ignorance où l'on était alors de la langue hébraïque, jointe à l'antipathie qu'on éprouvait pour les juifs, expliquait cette attitude sans l'excuser. On accusait les rabbins d'avoir falsifié le texte original des Ecritures dans un sens défavorable au christianisme. De là la faveur accordée aux Septante dès l'origine, et, plus tard, l'ascendant toujours croissant acquis par la version de saint Jérôme, devenue prépondérante ou même omnipotente dans l'Eglise d'Occident. Un indice caractéristique de cette situation se trouve dans l'avant-propos de la Polyglotte d'Alcala (voir ci-dessus, II, p. 587). Les éditeurs disent avoir mis, dans les colonnes de leur ouvrage, la Vulgate entre les Septante et le texte hébreu, pareillement à l'Eglise romaine entre l'Eglise grecque et la Synagogue, ou encore à Notre Seigneur Jésus-Christ crucifié entre les deux brigands.

§ **503.** La Réformation amena, sur ce terrain comme sur beaucoup d'autres, un changement considérable : une réaction légitime se produisit, et l'autorité du texte original hébreu fut revendiquée avec vigueur. C'est d'après lui que Luther fit sa traduction de la Bible, d'après lui que Calvin commenta l'A. T. [1]. On ne peut pas dire que les réformateurs proprement dits soient allés trop loin dans cette voie et qu'ils aient exagéré la valeur du texte massorétique. Mais leurs successeurs ne gardèrent pas la même mesure et en vinrent à énoncer des opinions extrêmes sur ce sujet. On soutint la parfaite intégrité du texte hébreu, on affirma qu'il s'était conservé intact dès les origines. Deux théologiens français ont eu le mérite de combattre ces exagérations. Le premier est le catholique Jean Morin (1591-1659), qui a composé un ouvrage intitulé *Exercitationes de hebraei et graeci textus sinceritate* (1re partie, 1633 ; 2me partie, posthume, 1669). Morin tombe à son tour dans l'extrême opposé à celui qu'il attaque. Il ne dissimule pas sa préférence pour le Pentateuque samaritain, dont il compare le texte à celui de l'hébreu. Il

[1] Comp. Ant.-J. Baumgartner : *Calvin hébraïsant et interprète de l'Ancien Testament*, Paris 1889.

Digitized by Google

recommande chaudement l'emploi des Septante et de la Vulgate, et s'ingénie à prouver l'insécurité du texte hébreu. Polémisant contre les protestants, il prétend que Dieu lui-même a inventé le système graphique des Hébreux, consistant uniquement en consonnes et dépourvu de voyelles, afin d'obliger les hommes à reconnaître l'autorité de l'Eglise et à s'y soumettre. Néanmoins, malgré ses défauts, l'œuvre de Morin ne laisse pas de renfermer des observations fondées et de défendre un principe juste au point de vue de l'herméneutique. L'autre savant dont le nom doit être rappelé ici est Louis Cappel (1585-1658). Son principal ouvrage, la *Critica sacra*, auquel il travailla plus de trente-cinq ans, a pour but de démontrer que, contrairement aux vues accréditées parmi les coreligionnaires protestants de l'auteur, le texte hébreu de l'A. T. n'est point à l'abri des erreurs, qu'il faut le contrôler au moyen des anciennes versions, et qu'en somme les incertitudes régnant sur la leçon primitive ne doivent pas troubler la foi. Ce point de vue souleva une opposition énergique et tenace parmi les protestants ; on réussit à empêcher longtemps l'impression de la *Critica sacra*. Enfin elle fut imprimée et parut en 1650 grâce à l'intervention de Morin et d'autres théologiens catholiques, sollicitée et obtenue par le fils même de l'écrivain, Jean Cappel, qui avait passé à l'Eglise romaine. Jean Buxtorf fils riposta, en 1653, par son *Anticritica*. Il était plus fort hébraïsant que Louis Cappel, mais son argumentation est faussée par l'idée aprioristique que le texte hébreu est absolument parfait. Richard Simon a poursuivi, avec discernement, la tâche entreprise par Morin et Cappel ; un autre Oratorien, Houbigant (1686-1783), est allé plus loin dans la voie de la critique conjecturale.

De nos jours, la question ne soulève plus des agitations aussi passionnées qu'au XVIIe siècle. On est d'accord pour éviter les extrêmes, et lorsqu'il s'agit du texte hébreu, personne ne songe plus à le prôner comme parfait, ni à le rejeter comme inférieur aux versions anciennes. Nos traductions françaises, même les plus modernes, sont pourtant encore un peu trop inféodées au texte massorétique. En présence des passages qui renferment des erreurs évidentes, tels que Jér. 27 1,

Digitized by Google

I Chron. 6 28, etc., elles se montrent trop timides et pourraient rectifier le sens, quitte à l'indiquer dans une note pour satisfaire les plus scrupuleux. On pourrait agir de même là où la leçon transmise par les Septante est manifestement préférable. Enfin, là où le sens est décidément problématique, il serait plus franc de laisser un blanc ou de mettre des points suspensifs, ou encore d'indiquer par un signe spécial ou par une note que la traduction adoptée n'est qu'un pis aller, parfois une tentative désespérée. Il faut éviter de laisser croire au lecteur que la signification vraie de tous les passages bibliques est également assurée, alors que fréquemment des membres de phrase ou des phrases entières sont tout à fait énigmatiques.

En matière de traductions françaises, le XIXe siècle a réalisé d'énormes progrès. Certaines versions nouvelles, celle de Perret-Gentil et celle dite de Lausanne, ont, à leur heure, rendu de bons services, quoi qu'elles n'eussent pas les qualités requises pour leur assurer une influence durable. La première, d'un style trop raboteux, renfermait en outre, en trop grand nombre, des expressions insolites et des manques de goût. La seconde péchait par un littéralisme excessif, qui non seulement la rendait peu intelligible, mais encore déformait le véritable sens de l'original ; c'est en effet un principe faux et dangereux que de vouloir, dans une traduction, rendre uniformément le même mot par le même mot. Si ces deux versions sont plus ou moins abandonnées aujourd'hui, il nous reste en revanche celles de Segond et d'Ostervald revisé, à côté desquelles il ne faut point oublier d'enregistrer les traductions, plus savantes mais non moins utiles, de Reuss et de la Bible annotée de Neuchâtel. Avec ces ressources, et surtout en les utilisant concurremment, le lecteur de l'A. T. peut faire un travail profitable. Il faut espérer qu'un avenir prochain amènera dans ce domaine de nouvelles améliorations. Les versions individuelles, les versions collectives, les revisions d'œuvres déjà existantes, ont les unes comme les autres leurs mérites et leur raison d'être. En combinant ces divers efforts, on fait de nouveaux pas en avant. Il faut saluer avec satisfaction plusieurs innovations qui ont

Digitized by Google

été introduites dans nos Bibles : ainsi l'adoption de divisions nouvelles, en sections et en alinéas, fondées sur le sens et substituées à l'ancien partage mécanique en chapitres et versets. Mais là aussi il y a encore beaucoup à faire pour atteindre un résultat vraiment satisfaisant. Un autre progrès, c'est l'emploi des notes explicatives, absolument nécessaires pour l'intelligence du texte, et les futurs traducteurs, reviseurs et éditeurs de l'A. T. devront porter sur ce point toute leur attention. Enfin il nous semble hautement désirable qu'on adopte dans les Bibles la tripartition du recueil hébreu, et qu'ainsi le public chrétien se familiarise tout naturellement avec la formation graduelle et historique du document sacré de l'ancienne alliance. C'est à ce même but que tend, à sa manière, l'ouvrage que nous terminons ici, et qui ne saurait à aucun degré remplacer l'étude personnelle des Saints Livres : il peut seulement la préparer et la faciliter.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSION

Au moment où je me prépare à mettre le point final à cet ouvrage, mes pensées se portent instinctivement vers ceux de mes lecteurs qui m'ont suivi jusqu'ici. J'aime à me représenter qu'il en est quelques-uns, sur le nombre, qui, sans adhérer à mes idées jusque dans les moindres détails, ont du moins conçu de la sympathie pour la méthode employée et ratifié, dans les grandes lignes, les vues que j'ai exposées. Et je me rends compte que, selon toute probabilité, ce travail de l'ordre intellectuel ne s'est pas accompli chez eux sans que d'autres fibres, tenant à leur être moral et religieux, aient été atteintes et mises en mouvement d'une façon peut-être douloureuse.

Lorsqu'il s'agit de modifier nos opinions ou nos appréciations sur quelque point de fait qui ne touche en rien à nos convictions et à notre vie intime, nous n'éprouvons pas de difficulté à consentir à ce changement. Mais il en est autrement quand nous sommes appelés à accepter, à la suite d'informations plus complètes et plus éclairées, une conception nouvelle dans un domaine qui intéresse non seulement notre esprit mais aussi notre cœur et notre conscience. Nous sentons en effet qu'il y a, dans notre expérience personnelle, un trésor de vérités auxquelles nous tenons et auxquelles nous avons raison de tenir. Nous avons été habitués à associer, plus ou moins inconsciemment, les faits essentiels de notre foi et les principes fondamentaux de notre vie morale avec

Digitized by Google

certaines formules, certaines doctrines, certaines explications et interprétations, acceptées telles quelles et conformes à une tradition respectée. Un temps vient, toutefois, où nous sommes amenés à exercer un contrôle, à vérifier l'exactitude des notions reçues, à porter un jugement sur les solutions admises et, cas échéant, à les reviser. A ce moment-là, les uns prennent peur et s'imaginent qu'en abandonnant leurs anciennes positions sur le terrain intellectuel ils compromettront la solidité de leurs convictions et ébranleront leurs plus chères espérances : ils préfèrent s'en tenir au statu quo dans tous les domaines. D'autres, en revanche, reconnaissant la nécessité de rompre avec une théologie dépassée, en concluent qu'ils doivent également abandonner les idées religieuses qu'ils y associaient.

Ainsi les premiers croient devoir sacrifier la vérité intellectuelle à la vérité religieuse et morale, et les seconds font précisément l'inverse. Les uns et les autres, par conséquent, sont victimes d'une même illusion : ils ne font pas la distinction des deux sphères où se meut notre vie spirituelle, et ils établissent une solidarité, pour ne pas dire une confusion, là où il faudrait au contraire reconnaître et faire sentir une différence fondamentale.

Il n'est pas aisé d'éviter ces deux écueils. En effet, les deux domaines en question sont fort proches voisins l'un de l'autre, ils se touchent en beaucoup de points et la ligne de démarcation n'est point toujours facile à discerner. Aussi est-il naturel qu'on n'arrive pas sans tiraillements douloureux à opérer le partage. En renonçant à telles notions de l'ordre historique, il nous semblera que nous perdons un élément important de notre croyance religieuse. Cependant, nous n'avons pas le choix. La vérité doit être recherchée et respectée également sur tous les terrains où s'exerce l'activité de notre esprit. Il y a là un devoir à l'accomplissement duquel nous n'avons pas le droit de nous dérober. Et non seulement nous ne devons pas conserver à titre définitif des opinions dont nous avons certaines raisons de soupçonner le peu de solidité, mais il ne nous est pas davantage permis de recourir à cette échappatoire si commode qui consiste à rester

Digitized by Google

dans le provisoire. Il y a certainement une humilité réelle et louable à savoir confesser son ignorance. Mais il est aussi une autre humilité, fausse et dangereusement voisine de la duplicité et de la paresse d'esprit : c'est celle de beaucoup de gens qui préfèrent s'en tenir aux idées qu'ils ont jusqu'ici admises sans contrôle et qu'il leur paraîtrait trop pénible de modifier. Je le répète : dans tous les domaines, la recherche de la vérité et son acceptation loyale constituent un devoir positif. Pourquoi y aurait-il une exception à cette règle sur le terrain théologique ? serait-ce parce qu'il confine au terrain religieux ? Mais ce serait bien plutôt là un argument en sens inverse, car dès que la religion est en cause, directement ou indirectement, tout compromis doit être sévèrement condamné.

Personne, d'ailleurs, ne contestera, en théorie, le bien-fondé de cette affirmation, et même nul ne voudra s'avouer qu'il la contredit en pratique. Les deux classes d'hommes que nous cherchions à caractériser tout à l'heure sont de bonne foi, cela va sans dire, et ne croient pas pouvoir, en conscience, procéder autrement qu'ils ne font. Il importe de les éclairer et de leur faire comprendre qu'il existe une troisième voie sur laquelle on n'est astreint à méconnaître ni les droits de la science, ni ceux de la religion.

Les idées que je viens d'énoncer trouvent leur application dans les diverses branches de la théologie. Mais il est évident qu'elles sont d'une actualité exceptionnellement frappante dans le champ des recherches relatives aux écrits bibliques et à ceux de l'A. T. en particulier. Celui-ci, au cours des cinquante dernières années, a été l'objet d'un travail intense, et l'on peut dire qu'en ce qui le concerne l'état actuel des opinions est tout autre que celui des temps antérieurs. Ce fait — il faut le proclamer avec insistance, — a une cause qu'il faut chercher en dehors de la théologie et ailleurs que dans les milieux ecclésiastiques. Je veux parler de l'essor qu'ont pris, au XIXe siècle, les sciences historiques. C'est alors, et alors seulement, que celles-ci se sont réellement constituées, qu'elles ont pris conscience de leur tâche et créé leur méthode. C'est là un événement, dans toute la force du terme ; il s'est

Digitized by Google

produit quelque chose de nouveau, et l'on peut aujourd'hui déjà en mesurer les conséquences dans des branches très diverses des connaissances humaines.

Parlant du développement et du progrès des sciences au XIXe siècle, M. Windelband, professeur à l'Université d'Heidelberg et président désigné du futur IIIe Congrès de philosophie, n'hésite pas à proclamer que « pour le fond et pour la forme, ce que ce siècle a créé de plus nouveau doit être cherché dans la constitution scientifique de la pensée historique ». Tandis que les sciences naturelles, qui ont si merveilleusement avancé durant cette période, n'ont fait après tout que continuer à suivre la voie que le XVIIe et le XVIIIe siècles leur avaient tracée, c'est au cours du XIXe que « l'histoire est devenue une science ». Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, il n'y avait guère, à côté de la philosophie, des mathématiques et des sciences naturelles, que la philologie, et seulement la philologie classique, qui pût en quelque mesure élever la prétention d'être une discipline scientifique. Aujourd'hui il en est tout autrement : l'histoire est devenue une science méthodique et critique dans l'examen de ses matériaux et dans sa recherche consciencieuse de la vérité. Cela est vrai non seulement de l'histoire politique, mais aussi de celle des langues et des littératures, du développement économique et technique, de l'art et de la religion [1].

Le savant éminent dont je viens de résumer la pensée n'avait certainement en vue, lorsqu'il énonçait les appréciations ci-dessus, ni la science théologique plutôt que toute autre, ni surtout la branche spéciale qu'on nomme la critique biblique. Il s'exprimait d'une façon toute générale, et ses affirmations n'en ont que plus de portée et d'autorité, puisque leur parfaite impartialité ne saurait être mise en question. Ce témoignage désintéressé et objectif d'un non-théologien est précieux à enregistrer : il fournit la réponse à une objection souvent reproduite. Comment serait-il possible, demande-t-on

[1] Voir W. Windelband : *Die gegenwœrtige Aufgabe der Logik und Erkenntnislehre in Bezug auf Natur- und Kulturwissenschaft*, p. 106-107, dans *Congrès international de philosophie*, IIe session, rapports et comptes rendus, Genève 1905, p. 104-119.

Digitized by Google

volontiers, que, depuis tant de siècles, juifs et chrétiens eussent pu lire, étudier et commenter les Saintes Ecritures sans que jamais personne eût découvert ce que les hébraïsants du XIXe siècle prétendent y discerner? faudrait-il croire que ces nouveaux venus possèdent le monopole de l'intelligence et de la perspicacité? A ces questions, il y a une double réponse à faire. Tout d'abord, il faut faire valoir que les théologiens mis en cause sont si éloignés de vouloir accaparer le mérite d'avoir fait quelque peu progresser leur science qu'ils attribuent précisément ce progrès à une cause plus générale, au développement qu'a pris la recherche historique dans tous les domaines. On doit, en second lieu, faire observer que, si la critique n'a réellement pris conscience de sa tâche qu'au XIXe siècle et si la véritable méthode n'a été reconnue et adoptée que tout récemment, il y a pourtant eu, dans les âges qui ont précédé, des hommes réfléchis, observateurs, sagaces, qui ont pressenti, si ce n'est prévu, ce qu'il était réservé à leurs successeurs de démêler et de formuler clairement. Les noms de ces précurseurs, échelonnés au cours des siècles, ne doivent point être oubliés. Leurs vues peuvent avoir été parfois bizarres, leurs observations incomplètes, leurs théories boiteuses : ils n'en ont pas moins aperçu quelques lambeaux de vérité, préparé le terrain pour d'autres et prouvé que, même en dehors des recherches systématiques et raisonnées, l'esprit humain n'est point condamné à rester enfermé dans un cercle toujours le même.

Il importe donc au plus haut point de cultiver avec soin, chez soi et chez les autres, ce que l'on appelle, d'un nom très juste, le sens historique. Lorsque, en étudiant le passé, on se trouve en présence d'un homme, d'un acte ou d'un écrit, il faut apprendre à le replacer dans son milieu et à tenir compte des circonstances de l'époque, des idées régnantes, du développement atteint par les mœurs, la religion, les connaissances, etc. Nous sommes, par nature, enclins à juger des hommes et des choses d'autrefois d'après nos conceptions et nos expériences toutes modernes. C'est là une erreur qu'il faut combattre, et dans ce but il faut faire naître et grandir dans notre esprit le sens historique.

Digitized by Google

Je ne soutiens pas, toutefois, qu'en possédant ce sens, et en employant la méthode la plus judicieuse, on arrive, sans autre, à faire disparaître toutes les difficultés et à créer une harmonie parfaite et constante entre les résultats de nos recherches scientifiques d'une part, et les postulats de la conscience chrétienne d'autre part. Il subsiste des points obscurs et des points douloureux. Je prie mes lecteurs de ne pas s'imaginer que j'en parle bien à mon aise : j'ai fait les expériences qu'ils font, j'ai parcouru le chemin que peut-être ils parcourent actuellement. Il ne me plaît guère de me mettre en scène et d'avoir l'air d'esquisser une sorte d'autobiographie. Mais, après tout, ce n'est pas de ma personne qu'il s'agit, c'est de la crise par laquelle ont passé bon nombre d'hommes de ma génération. Rappelons donc quelques faits.

Il y a quarante à cinquante ans, la plupart des chrétiens pieux et zélés, dans nos contrées, adhéraient, sous une forme absolue ou légèrement atténuée, à la théorie de l'inspiration plénière, à la théorie « gausséniste », comme on l'a appelée du nom de l'homme excellent et distingué qui en était l'un des principaux représentants. Même parmi les théologiens qui n'étaient pas inféodés à cette doctrine, on éprouvait volontiers de la défiance à l'endroit des recherches de la critique historique. Ainsi, mon maître, le professeur Segond, se prononçait avec une véritable énergie contre tout essai de distinguer deux auteurs dans le livre d'Esaïe[1], et réservait son opinion sur la date de composition du livre de Daniel. Encore passait-il aux yeux de plusieurs pour un homme aux idées hardies, pour un novateur plus ou moins dangereux, et sa traduction de l'A. T. a-t-elle été pour ce motif accueillie avec des préventions dans certains milieux. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, au sortir de nos études théologiques, et quoi qu'eût pu nous dire dans un sens différent tel autre de nos professeurs, nous étions, bon nombre de mes condisciples et moi, dans les eaux traditionnelles.

C'est à Leipzig, qui passait alors avec raison pour une for-

[1] Voir son article *Esaïe* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, IV, p. 272-283. Dans son enseignement oral il était encore beaucoup plus vif dans son opposition contre l'hypothèse d'un Second Esaïe.

Digitized by Google

teresse du conservatisme luthérien, que j'ai compris la nécessité d'un changement de méthode, et, par conséquent, d'une revision des idées et des doctrines qu'on m'avait enseignées jusque-là. Le fait pourra paraître surprenant, il n'en est que plus significatif : c'est au contact d'hommes tels que Kahnis, Luthardt et Franz Delitzsch, dans leurs cours et grâce à des relations personnelles, que j'ai été amené à faire le pas décisif et à rompre avec un système dont le caractère artificiel m'était démontré.

Quelques années plus tard, je fus appelé à enseigner à mon tour les disciplines concernant l'A. T. Je me rappelle les difficultés, les hésitations, les angoisses même par lesquelles il m'a fallu passer [1]. Je commençais à peine à former mes vues personnelles sur les sujets que je devais exposer et je donnais pour la première fois un cours d'Introduction au Pentateuque, lorsque parut, à la fin de 1878, le célèbre ouvrage de Wellhausen (intitulé d'abord *Histoire d'Israël*, tome I, puis dans les éditions subséquentes *Prolégomènes de l'Histoire d'Israël*), lequel causa, à juste titre, une sensation si profonde. Je le lus avec avidité, tout en poursuivant mes leçons. Toutefois, l'impression qu'il me fit ne fut pas aussi promptement décisive que pour tel de mes confrères. Le professeur Kautzsch, alors à Bâle, a raconté [2], avec une franchise et une sensibilité qui l'honorent profondément, comment il fut amené, pour ainsi dire du jour au lendemain, à reconnaître la justesse du système historico-littéraire de Wellhausen et à reconstruire par conséquent sur de nouvelles bases l'édifice de son enseignement. Un autre collègue m'écrivait qu'il allait entreprendre une réfutation en règle de théorie nouvellement apparue, et que, s'il y réussissait, il

[1] J'en ai retrouvé, à ma grande surprise, un écho dans une brochure publiée récemment par un de mes anciens élèves. Voir N. Geyser : *Der Kampf um das Alte Testament*, Tubingue 1905, p. 3 ss. M. Geyser (pasteur à Elberfeld) y raconte ses premières expériences comme étudiant en théologie à Lausanne, puis à Bonn, et ces souvenirs d'il y a près de trente ans lui servent à introduire une étude fort intéressante et judicieuse sur la question de l'attitude à prendre à l'égard de l'A. T.

[2] *Theologische Literatur-Zeitung*, IV (1879), p. 25-30.

Digitized by Google

estimerait n'avoir pas vécu en vain : quelques mois plus tard il professait, dans son cours universitaire, l'Introduction à l'A. T.... d'après le système de Wellhausen, loyalement accepté après examen. Pour moi, ce n'est qu'au bout de plusieurs années que j'ai finalement reconnu l'impossibilité de maintenir mes positions antérieures, conformes en gros à celles d'Ewald, Dillmann, etc. Dans *La Mission du prophète Ezéchiel* (1891) je me suis encore évertué à soutenir la priorité du Document sacerdotal comparativement à la Thora d'Ezéchiel. C'est après la publication de ce livre que, mis en demeure de fournir des arguments concluants en faveur de mes assertions, j'ai dû m'avouer que je n'en avais pas. Et j'ai saisi avec empressement l'occasion qui s'est présentée de faire publiquement connaître mon changement de vues [1]. Je dois ajouter qu'une fois ce pas franchi, j'ai vu les questions relatives à l'A. T. s'éclairer, pour moi et pour mes élèves, d'un jour nouveau, et maintes difficultés, longtemps insurmontables, s'aplanir.

Je ne songe point à méconnaître ou à diminuer l'importance qu'a eue, pour beaucoup d'autres et pour moi, l'acceptation du point de vue que représentent les noms de Reuss et de Graf, de Kuenen et de Wellhausen, quant à l'Introduction à l'A. T. Pourtant, j'estime qu'il ne s'agit point là d'un changement dans la méthode, mais seulement dans son application. Par conséquent, si, sur cette question déterminée, certains théologiens aboutissent à une conclusion dans un sens, et d'autres à une conclusion différente, ils ne sont point, me semble-t-il, séparés par un fossé profond : ils constituent simplement deux variétés d'une même espèce. J'ai déjà eu l'occasion d'énoncer plus haut (I, p. 252-253) ma conviction à cet égard. Il n'y a aucune raison valable pour les parquer dans deux camps opposés, et, lorsqu'ils se traitent les uns les autres de « conservateurs stricts » et de « radicaux subversifs », ils se rendent coupables d'une grosse exagération. Evidemment, au point de vue du sentiment religieux, de la pensée philosophique, de la formule dogmatique, de la position

[1] *A propos d'un livre récent sur la question du Pentateuque* (*A. Westphal*) p. 371-372, dans *Le Chrétien évangélique*, XXXV (1892), p. 361-379.

Digitized by Google

ecclésiastique, il peut y avoir entre eux les plus sensibles désaccords, mais c'est là une tout autre question. On peut, sous les divers chefs susmentionnés, classer ces hommes en catégories, sans que cela corresponde aucunement à la divergence que présentent leurs vues sur la date de tel document du Pentateuque.

Où donc est le fossé, si, comme je le crois, le fossé existe? Je vais essayer de le dire. Mais je tiens à préciser: je parle du fossé sur le terrain de la critique biblique, je ne parle pas d'autres fossés, non moins existants, dans le domaine de la théologie, de la philosophie, de la vie religieuse, etc.

En matière de critique biblique ou, si l'on préfère, en fait d'appréciation des Saintes Ecritures, le partage s'effectue entre ceux qui reconnaissent l'autorité de la lettre et ceux qui lui substituent l'autorité de l'esprit; disons, pour être juste, l'autorité exclusive de l'esprit. En effet, les partisans de l'autorité de la lettre n'entendent point nier celle de l'esprit. Seulement ils s'exposent ainsi à des conflits irréductibles, et lorsqu'il s'agit pour eux d'y échapper, c'est trop souvent la lettre qui triomphe et l'esprit qui doit battre en retraite.

Pour reprendre les faits esquissés plus haut, ce n'est pas en 1891-1892 que j'ai franchi le fossé en question en modifiant mes vues sur un point particulier ; c'est longtemps auparavant lorsqu'à Leipzig mes maîtres, tout « orthodoxes » qu'ils étaient, m'ont fait renoncer à mon à priori et m'ont initié à la méthode historique. Mais étais-je, alors, un gaussénisté de la stricte observance? Non point. Et si je ne l'étais pas, et si beaucoup d'autres ne le sont pas davantage, ne serait-ce pas qu'il existe une position intermédiaire, où l'on conserve le respect de l'autorité scripturaire, sans proclamer l'infaillibilité de la lettre? n'ai-je pas dit plus haut que, parmi ceux qui admettaient la théorie de Gaussen, les uns le faisaient d'une façon absolue, les autres d'une façon atténuée?

Nous touchons ici à un point délicat et important. La théorie de l'inspiration littérale, de l'infaillibilité des Ecritures, est une théorie absolue : elle est à prendre ou à laisser. Ceux qui l'acceptent avec des atténuations lui sont, en fait,

Digitized by Google

déjà infidèles. Seulement ils ne s'en rendent pas compte et leur inconséquence n'apparaît point clairement à leurs yeux. Ils réussissent à se faire illusion à eux-mêmes, parce que la théorie théopneustique a deux faces, et qu'ils croient pouvoir conserver l'une sans l'autre. L'une de ces faces est négative : il n'y a, et ne peut y avoir, aucune erreur dans la Bible. L'autre face est positive : les paroles de l'Ecriture Sainte font autorité. Cette négation et cette affirmation sont solidaires, elles s'appellent l'une l'autre. Néanmoins, combien de chrétiens qui croient pouvoir adopter à cet égard une attitude éclectique : ils s'émancipent de la doctrine infaillibiliste et n'en demeurent pas moins, en théorie et surtout en pratique, des adeptes de l'autorité extérieure. Souvent même ce n'est pas seulement la Bible qui est mise en cause : c'est tout un ensemble d'interprétations et de conceptions traditionnelles, que l'on considère comme intangibles et de droit divin, et cela simplement parce qu'on n'a pas examiné leurs titres de crédibilité.

Mes propres expériences me permettent d'éprouver la plus vive sympathie pour tous ceux qui traversent actuellement la crise par laquelle j'ai passé naguère. Je leur souhaite d'acquérir une pleine indépendance à l'égard de la lettre, tout en conservant et même en accroissant leur communion spirituelle avec les écrivains bibliques. Et je veux, avant de poser la plume, chercher à leur faciliter la tâche en m'efforçant de dissiper un certain nombre de malentendus dont notre génération n'a eu que trop à souffrir. Par ce terme de malentendus je désigne des questions mal posées, des accusations générales et imprécises, des mots à effet qui ne signifient pas grand chose, des solutions simplistes, précipitées et incomplètes. Il existe en effet, dans la bouche des adversaires de la critique historique, quelques clichés d'autant plus commodes et d'autant plus efficaces à première vue qu'ils font appel à des sentiments très respectables.

De ce nombre est le propos suivant, qu'on nous adresse fréquemment : « Vous disséquez la Bible ».

Si c'est là une simple affirmation, je n'ai rien à y objecter. Mais si c'est un reproche, je le repousse énergiquement.

Digitized by Google

Qu'est-ce que la dissection, ou, ce qui est à peu près équivalent, qu'est-ce que l'analyse, si ce n'est le moyen, le meilleur, et j'allais dire l'unique moyen pour la science, d'arriver à se rendre compte des faits, et par conséquent de faire de réels progrès? C'est en disséquant que le naturaliste, l'anatomiste, le chirurgien arrivent à perfectionner leur théorie et à améliorer leur pratique. C'est en analysant que le chimiste accroît ses connaissances et ses ressources ; c'est, dans un domaine différent, c'est en analysant que le philologue et l'historien apprennent à discerner les faits et à reconstituer le passé. Pourquoi procéderait-on différemment quand il s'agit de la Bible? Lorsqu'on éprouve, pour une œuvre littéraire ou artistique quelconque, un sentiment d'admiration et de respect, il est naturel et légitime, et c'est même un devoir, de l'étudier et de chercher à la comprendre le mieux possible. A plus forte raison doit-il en être ainsi quand on a affaire à un recueil comme celui des livres bibliques, pour lesquels nous avons une vénération profonde et un sincère attachement. Il me semble élémentaire pour des chrétiens, dès qu'ils en ont la possibilité, d'employer tous les moyens disponibles pour pénétrer plus avant dans l'intelligence des écrits sacrés. Cette étude doit se poursuivre avec révérence et avec piété, mais il est non moins nécessaire d'y apporter un esprit investigateur, avide de profiter de toutes les découvertes et de tous les éclaircissements. Et je ne vois pas pourquoi l'on ne comparerait pas ce travail analytique à la dissection. Pour moi ce rapprochement n'a rien que d'honorable. Quant à ceux qui, après s'être écriés avec indignation qu'on «dissèque» la Bible, répètent avec emphase les mots de sacrilège et de profanation, ils prouvent simplement par là qu'ils ne se font aucune idée de l'opération scientifique appelée la dissection. Ils ne se rendent pas compte des sentiments respectueux, attendris, presque religieux, qui s'emparent du savant, lorsque, armé de son scalpel et de son microscope, il découvre dans l'objet de son étude de nouveaux motifs d'admiration.

On nous dit aussi : Vous êtes des « démolisseurs », et ce qualificatif est de nature à mettre en garde contre l'œuvre que nous accomplissons, en dehors de tout examen préalable.

Digitized by Google

Je demande : Qu'est-ce que nous démolissons ? Et suivant la réponse que l'on me fera — et que je suis en droit de réclamer, — je verrai et mes lecteurs verront s'il y a lieu de s'émouvoir. Si l'on constate que la critique historique, appliquée aux écrits bibliques, « démolit » des notions traditionnelles erronées, des théories sans fondements suffisants, de pieuses légendes et des idées préconçues, je ne vois pas qu'il y ait lieu ni de s'en affliger, ni de s'en scandaliser. Si, par contre, on s'avise de prétendre que la critique « démolit » la religion chrétienne, qu'elle aboutit à la négation de la révélation, qu'elle enlève au croyant sa nourriture spirituelle, alors je proteste. Mais je ne proteste pas contre la critique, qui, dans la personne de beaucoup de ses représentants les plus autorisés, se sent et se sait innocente à l'endroit de ces inculpations ; je proteste bien plutôt contre l'interprétation fausse qu'on cherche à donner à des travaux consciencieux et loyalement poursuivis. Sans doute, il y a des hommes qui font de la critique biblique et qui sont irréligieux ; mais il en est d'autres qui font aussi de la critique biblique et qui n'en sont pas moins pour cela des chrétiens décidés. Il me semblerait équitable de ne pas traiter ceux-ci de « démolisseurs ». Et surtout, qu'on ne nous accuse pas de « démolir les prophètes » ! S'il est un fait certain, c'est que les travaux récents de la critique historique ont eu pour fruit excellent, entre autres et tout particulièrement, de mettre en pleine lumière les figures des prophètes, de les faire revivre et de révéler pour ainsi dire à notre génération la valeur permanente de leur parole. C'est là une assertion à l'appui de laquelle il me serait facile et agréable d'entrer dans le détail et de fournir des illustrations très suggestives.

Une autre source d'équivoques tient à l'emploi qu'on fait, d'une façon souvent peu réfléchie, des deux termes de résultat et d'hypothèse. Pour beaucoup de gens, ce sont là deux notions qui forment un contraste. Par exemple, à propos du présent ouvrage, les uns m'ont dit, avec bienveillance : Vous allez nous donner des résultats, et non pas des hypothèses. D'autres, plus défiants, si ce n'est même hostiles, disent ou pensent que je ne pourrai que formuler des hypothèses, et

Digitized by Google

non présenter des résultats. Cette distinction, si séduisante au premier abord, n'est point conforme à la réalité. Au contraire on pourrait dire, surtout dans le domaine historique, que les hypothèses sont des résultats et que les résultats sont des hypothèses. « L'hypothèse, a dit excellemment M. Ernest Naville[1], est le facteur indispensable de la science.... Toute vérité est, sous sa forme première, une hypothèse.... » M. Naville rappelle que Claude Bernard a dit : « Une idée anticipée ou une hypothèse est le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela, on ne saurait faire aucune investigation, ni s'instruire : on ne pourrait qu'entasser des observations stériles[2] ». Puis il ajoute : « L'affirmation est vraie pour toutes les sciences soit expérimentales, soit rationnelles, y compris la philosophie », et, dirai-je à mon tour, y compris l'histoire. Il va sans dire qu'une hypothèse scientifique ne doit pas seulement être énoncée : « Elle n'a de valeur, dit encore M. Naville, que lorsqu'elle est vérifiée ». Or cette indispensable opération de contrôle peut s'exercer sur le terrain des sciences physiques et naturelles, et surtout des mathématiques, d'une manière plus complète et plus définitive que dans le champ des recherches historiques. Mais ici aussi, nous pouvons dire, en empruntant de nouveau le langage du même auteur : « L'hypothèse est la semence de toute vérité, et la rejeter par crainte des abus c'est ne plus vouloir de semences parce qu'il existe des graines infécondes. La science n'a jamais fait un pas qu'au moyen de la méthode vraie, c'est-à-dire par l'emploi de suppositions justes ».

Je ne rougis donc point d'enregistrer des hypothèses et de les soumettre à mes lecteurs. Certaines d'entre elles me paraissent à moi-même mieux établies que d'autres, et consti-

[1] Ernest Naville : *La logique de l'hypothèse*, Paris 1880, p. 11-14. Je conseille vivement la lecture intégrale de ce lumineux exposé, dont je ne puis donner ici que quelques parcelles. Quoique l'auteur n'ait pas fait rentrer explicitement les sciences historiques dans le champ de son étude, ce qu'il dit des autres y trouve aussi son application.

[2] Claude Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 57.

Digitized by Google

tuent, si l'on veut, davantage des résultats au sens courant de ce terme. Mais, à proprement parler, il n'est pas possible de classer en deux catégories nettement délimitées les hypothèses et les résultats.

Je tiens d'ailleurs à ajouter que tout n'est pas hypothétique, même au sens favorable et scientifique du terme, dans l'ouvrage que j'achève : le lecteur attentif n'aura certes pas manqué d'y discerner des faits, observables et dûment observés, lesquels n'ont à aucun degré le caractère de suppositions. Ils subsistent, même si on rejette les théories proposées pour en rendre raison, et dans ce cas il n'y a qu'une chose à faire, c'est de leur chercher une autre explication. Car on ne peut faire qu'ils n'existent pas.

Enfin je veux relever encore une dernière phrase, qui revient avec insistance dans les polémiques actuelles : La critique, dit-on, « attaque et ruine l'autorité des Ecritures ». J'ai déjà eu l'occasion de dire qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens du mot autorité. S'il est question de l'autorité extérieure, l'assertion ci-dessus est fondée ; mais si l'autorité en cause est du domaine intérieur et de l'ordre spirituel, nous pouvons hardiment affirmer qu'elle n'est compromise en rien. Le tout, c'est d'être au clair sur ce point fondamental : l'autorité en matière religieuse, c'est celle de Dieu, et, sur le terrain plus spécial de la vérité évangélique, c'est celle du Christ. Cette autorité s'exerce sur le cœur et sur la conscience, tout en faisant appel à l'ensemble de nos facultés, en vertu même de l'unité de notre être. Elle est au-dessus des discussions de l'ordre littéraire et historique ; elle ne saurait être ébranlée, ni consolidée, par des arguments purement intellectuels. Elle n'est point atteinte par le fait que, sur des questions d'authenticité et d'historicité, on aboutit à des solutions autres que les données traditionnelles.

Il faut donc entrer en communion intime avec l'âme des hommes de Dieu, sans s'arrêter anxieusement à la forme qu'a revêtue tel discours, telle narration. Il faut arriver à comprendre que la valeur des paroles bibliques procède de leur contenu et non pas de la place qu'elles occupent dans un livre. Si l'évocation de trois textes du Deutéronome a

Digitized by Google

servi à Jésus pour repousser la tentation, cela vient, non pas de ce que ces trois paroles étaient scripturaires, mais de ce qu'elles étaient vraies.

De ces paroles vraies, saines, fortifiantes, libératrices, l'Ancien et le Nouveau Testament en contiennent tout un trésor, sur lequel l'exemple donné par le Christ attire précisément l'attention ; il y a là, pour le lecteur chrétien, un arsenal riche en armes spirituelles, une source intarissable à laquelle, à la suite d'innombrables croyants, célèbres ou obscurs, il est invité à puiser à son tour. Il le fera, c'est ma conviction, avec d'autant plus de réel profit et de joyeuse assurance qu'il aura réussi à pénétrer plus profondément dans l'intimité des écrivains sacrés.

Il comprendra mieux aussi ce qu'est, ce que doit être l'A. T., pour lui-même et pour la chrétienté tout entière : il saisira la portée de la religion d'Israël, de la révélation de Dieu au sein de ce peuple.

Au cours de ces dernières années, et dans des sens divers, on a beaucoup parlé et beaucoup écrit, à bon droit, sur ce qu'on appelle « la valeur religieuse de l'A. T. » Cette expression est loin de me satisfaire, et elle ne satisfait sans doute pas non plus ceux qui l'ont employée faute d'une autre meilleure. Je la trouve sinon équivoque, du moins insuffisante.

Ce n'est pas assez, en effet, à mes yeux, de parler d'une valeur religieuse, même d'une haute valeur religieuse de l'A. T. Toute manifestation pieuse, quand ce serait celle d'un sauvage fétichiste, a une valeur religieuse. Tels des documents sacrés que nous rencontrons chez les païens ont même une haute valeur religieuse : il suffit de consulter, pour s'en convaincre, les hymnes des Védas, les prières des anciens Egyptiens, les psaumes pénitentiaux des Babyloniens ; et, dans un autre domaine, nous pourrions citer les plus belles des sourates du Coran. Or l'A. T. a pour le chrétien une valeur encore toute différente, en raison du lien étroit qui le rattache à Jésus-Christ. Et je suis persuadé qu'avec les vues sur la composition de l'A. T. que j'ai exposées dans cet ouvrage, on perçoit mieux la relation qui existe entre la religion de l'ancienne alliance et l'Evangile. Qu'il y ait de

Digitized by Google

l'une à l'autre un pas, un degré à franchir, cela est incontestable et reconnu de tous, au moins théoriquement. Mais on comprendra bien mieux le caractère graduel et progressif de la révélation si, déjà au cours de l'histoire du peuple israélite, on apprend à discerner des étapes successives. Chacun accorde qu'il y a pour le moins deux étapes dans l'œuvre divine, l'ancienne et la nouvelle alliances. Qu'on veuille bien se rendre compte qu'au sein de la première déjà il y a eu toute une série de degrés consécutifs, et l'on acquerra une conception plus exacte, plus adéquate et plus satisfaisante du développement historique qu'a suivi ici-bas le plan de Dieu.

« Le salut vient des Juifs », a dit Jésus à la Samaritaine, au moment où, sur le bord du puits de Jacob, il proclamait l'avènement du « culte en esprit et en vérité ». Ce témoignage rendu à l'ancienne alliance, nous sommes heureux de pouvoir le répéter avec une conviction profonde, fortifiée par nos études et par nos expériences. La valeur religieuse de l'A. T. n'est pas seulement grande : elle est d'une nature particulière et serait incomparable si celle du N. T. ne venait encore la dépasser.

Digitized by Google

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

On est prié de ne point chercher ici une liste complète des ouvrages relatifs à l'A. T. Ceux qui seraient désireux de se la procurer la trouveront dans un volume, extrêmement détaillé et rédigé avec beaucoup de soin, qui a paru l'an dernier, en français :

Louis Emery : *Introduction à l'Etude de la Théologie protestante, avec Index bibliographique*, Lausanne 1904, 710 pages (dont 400 pour l'*Index* seul).

Je me plais à y renvoyer mes lecteurs. Pour moi, je veux me borner à énumérer ici les principaux ouvrages modernes relatifs à l'Introduction à l'A. T., puis les Commentaires les plus remarquables à la fois par leurs mérites et par la date récente de leur apparition : il est en effet malheureusement trop certain que des œuvres exégétiques de la plus haute valeur cessent d'être vraiment utiles, sauf aux spécialistes, dès que quelques années se sont écoulées depuis leur publication.

I. Ouvrages relatifs à l'Introduction à l'Ancien Testament.

J'ai déjà nommé sommairement les plus importants de ces ouvrages (I, p. 8), ainsi que d'autres travaux similaires un peu plus anciens et dont je suis loin de méconnaître les qualités. Je me contenterai donc ici d'énoncer quelques titres d'une façon plus complète :

A. Kuenen : *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher*

Digitized by Google

des Alten Testaments, édition allemande en 3 volumes (le vol. 4 n'a pas paru), Leipzig 1887-94.

Eduard Kœnig : *Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen*, Bonn 1893.

Emil Kautzsch : *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums*, 2e édition, Fribourg e. B. 1897.

G. Wildeboer : *Die Literatur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung*, Gœttingue 1894.

Wolf Wilhelm comte Baudissin : *Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Leipzig 1901.

Carl Heinrich Cornill : *Einleitung in die Kanonischen Bücher des Alten Testaments*, 5e éd., Tubingue 1905.

Hermann L. Strack : *Einleitung in das Alte Testament*, 6e éd. sous presse, Munich (dans : *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, d'Otto Zœckler).

A ces livres, tous publiés en allemand ou traduits du hollandais en allemand (Kuenen, Wildeboer), il faut ajouter, en anglais :

S. R. Driver : *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7e éd., Edimbourg 1898, réimprimée en 1902. Il en existe aussi une traduction allemande, Berlin 1896.

Après ces ouvrages qui traitent de tout l'A. T., j'en mentionnerai qui concernent spécialement l'Hexateuque :

H. Holzinger : *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg e. B. 1893.

Charles Augustus Briggs : *The Higher Criticism of the Hexateuch*, nouvelle (2e) éd., New-York 1897.

J. Estlin Carpenter et G. Harford-Battersby : *The Hexateuch . . . arranged in its constituent Documents*, 2 vol., Londres 1900.

Et je suis heureux de pouvoir y ajouter :

Alexandre Westphal : *Les sources du Pentateuque*, 2 vol., Paris 1888-92.

Mentionnons encore, en fait d'Introductions spéciales à un seul livre biblique :

T. K. Cheyne : *Introduction to the Book of Isaiah*, Londres 1895.

Enfin il est un livre d'une grande utilité qui traite de toutes les questions concernant l'étude de la Bible dans son ensemble, sans aborder l'examen de chaque livre particulier :

Digitized by Google

Charles Augustus BRIGGS : *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, 2e édition, New-York 1900.

Cet ouvrage avait paru pour la première fois en 1883 sous le titre de *Biblical Study, its Principles, Methods, and History*, et avait eu une dizaine d'éditions. Il a été complètement refondu et considérablement augmenté, et a paru sous un nouveau nom en 1899.

II. Commentaires sur l'Ancien Testament.

Ces commentaires ne se présentent pas d'ordinaire comme des ouvrages détachés, consacrés à un livre en particulier. Ils font en général partie de collections embrassant la totalité des livres de l'A. T., quelquefois même l'ensemble des écrits bibliques ; mais je laisserai de côté ce qui concerne le N. T.

Il y a une trentaine d'années, les deux collections les plus répandues et les plus appréciées étaient :

Biblischer Commentar über das Alte Testament, de C. F. KEIL et Franz DELITZSCH, et

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum alten Testament.

Dans le premier de ces deux commentaires complets sur l'A. T., tous deux publiés à Leipzig, la plupart des volumes étaient l'œuvre de Keil, et sont aujourd'hui à peu près oubliés. En revanche Esaïe, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique, commentés par Delitzsch, ont conservé jusqu'à maintenant leur valeur et leur cercle de lecteurs. On peut y ajouter, quoi qu'il ne fît pas partie de la série précitée, le Commentaire du même Delitzsch sur la Genèse, lequel avait atteint en 1887 sa 5e édition, sous le titre de *Neuer Commentar über die Genesis*, Leipzig.

Quant à l'autre collection, habituellement désignée par les trois initiales *K. E. H.*, c'était au début l'œuvre de KNOBEL (Pentateuque, Josué, Esaïe), BERTHEAU (Juges, Ruth, Proverbes, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther), THENIUS (Samuel, Rois, Lamentations), HIRZEL (Job), OLSHAUSEN (Psaumes, 2e éd. de Job), et HITZIG (Ecclésiaste, Cantique, Jérémie, Ezéchiel, les Douze, Daniel). Ensuite, pour remplacer les premiers auteurs décédés, d'autres commentateurs furent recrutés : ainsi DIESTEL pour Esaïe, STEINER pour les Douze, SMEND pour Ezéchiel, NOWACK pour les Proverbes et l'Ecclésiaste, et plus récemment encore RYSSEL pour l'Exode et le Lévitique (1897),

Digitized by Google

Esdras, Néhémie et Esther (1887) et LÖHR pour Samuel (1898); mais le plus marquant de tous ces nouveaux collaborateurs, celui dont l'influence a été la plus grande et la plus durable et qui a jeté le plus de lustre sur le *K. E. H.*, c'est August DILLMANN († 1894) qui a rédigé, en plusieurs éditions successives, les volumes relatifs au Pentateuque, à Josué, à Job et à Esaïe.

Ces deux monuments exégétiques appartiennent déjà au passé, quoique leur influence se fasse encore sentir. Il est juste de nommer à côté d'eux les commentaires d'EWALD, quoique ils n'embrassent pas tout le champ de l'A. T. et s'en tiennent aux livres poétiques et prophétiques :

Die Dichter des Alten Bundes, 2e éd., Gœttingue 1866-67.

Die Propheten des Alten Bundes, 2e éd., Gœttingue 1867-68.

A une époque plus rapprochée de nous ont pris naissance trois nouvelles collections :

H. STRACK et O. ZŒCKLER : *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes sowie zu den Apokryphen*, Munich 1894 ss.

W. NOWACK : *Handkommentar zum Alten Testament*, Gœttingue 1892 ss.

K. MARTI : *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament*, Tubingue 1897 ss.

La collection dirigée par STRACK et ZŒCKLER représente une tendance plus conservatrice que les deux autres. Elle a pour collaborateurs nos deux compatriotes Conrad D'ORELLI (Esaïe et Jérémie, tous deux en 3e éd., Ezéchiel et les Douze, en 2e éd.) et S. ŒTTLI (Deutéronome, Josué, Juges, Cantique, Lamentations, Chroniques, Esdras, Néhémie, Ruth, Esther). Leurs commentaires, avec ceux de STRACK lui-même (Genèse-Nombres, Proverbes) sont la meilleure partie de l'œuvre. Les autres auteurs sont KLOSTERMANN (Samuel, Rois), KESSLER (Psaumes), VOLCK (Job, Ecclésiaste), MEINHOLD (Daniel).

A la collection NOWACK ont participé, outre le directeur lui-même (Juges, Ruth, Samuel, Douze prophètes), GUNKEL (Genèse), BÆNTSCH (Exode-Nombres), STEUERNAGEL (Deutéronome et Josué), KITTEL (Rois, Chroniques), SIEGFRIED (Esdras, Néhémie, Esther, Ecclésiaste, Cantique), BUDDE (Job), BÆTHGEN (Psaumes, 3e éd.), FRANKENBERG (Proverbes), DUHM (Esaïe), GIESEBRECHT (Jérémie), LÖHR (Lamentations), KRÆTZSCHMAR (Ezéchiel), BEHRMANN (Daniel).

Digitized by Google

Enfin dans la troisième série de commentaires, publiés sous la direction de K. MARTI, celui-ci a traité les Douze, Esaïe et Daniel et il s'est adjoint BERTHOLET (Lévitique, Deutéronome, Ruth, Esdras et Néhémie, Ezéchiel), HOLZINGER (Genèse, Exode, Nombres, Josué), BUDDE (Juges, Samuel, Cantique, Lamentations), BENZINGER (Rois, Chroniques), DUHM (Job, Psaumes, Jérémie) et WILDEBOER (Ecclésiaste, Esther).

Comme on le voit, ces deux dernières collections ont des collaborateurs communs[1]. Extérieurement parlant, elles se différencient par le fait que la collection de Nowack donne la traduction complète de chaque livre biblique, tandis que celle de Marti s'en abstient, renvoyant ses lecteurs à la traduction de l'A. T. publiée par Kautzsch (*Die heilige Schrift des Alten Testaments*, Fribourg e. B. 1894).

Si nous passons maintenant aux commentaires en anglais, nous nous bornerons à nommer en passant deux œuvres ayant un cachet plutôt pratique et homilétique, le *Speaker's Commentary* et le *Pulpit Commentary*, et nous en viendrons aux deux grandes entreprises actuellement en cours de publication.

L'une est: *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, under the Editorship of Samuel Rolles DRIVER, Alfred PLUMMER and Charles Augustus BRIGGS. Les volumes parus jusqu'à maintenant (pour l'A. T.) sont au nombre de six; ils présentent uniformément un caractère de haute distinction et l'on a pu dire avec raison qu'aucun autre commentaire, en allemand ou en quelque langue que ce soit, ne leur est supérieur. Voici quels sont les livres déjà commentés: Nombres, par G. B. GRAY; Deutéronome, par S. R. DRIVER; Juges, par G. F. MOORE; Samuel, par H. P. SMITH; Proverbes, par C. H. TOY; Amos et Osée, par W. R. HARPER. Les noms annoncés pour la suite de cette publication sont riches en promesses, puisque Josué sera traité par G. A. SMITH, les Psaumes par BRIGGS (voir plus haut, II, p. 60, n. 1), les Rois par Francis BROWN, la série des Douze par HARPER, la Genèse par

[1] Duhm et Budde, auxquels sont dus les commentaires les plus remarquables des deux collections, avec celui de Gunkel dans la première et ceux de Marti dans la deuxième. J'ai eu, du reste, aussi l'occasion de constater la grande valeur des travaux de Bæthgen, Giesebrecht, Bertholet, Holzinger, Benzinger, etc.

Digitized by Google

J. SKINNER, l'Exode par A. R. S. KENNEDY, Job par DRIVER, Jérémie par KIRKPATRICK, etc., etc.

L'autre collection est celle qui accompagne les *Sacred Books of the Old Testament*, de Paul HAUPT (édition critique polychrome de l'A. T. hébreu, mentionnée ci dessus, II, p. 587). C'est le même savant qui dirige, sous le même titre général, cette *New English Translation*, dont six volumes ont paru, à savoir : Lévitique, par DRIVER et WHITE ; Juges, par MOORE ; Psaumes, par WELLHAUSEN ; Esaïe, par CHEYNE ; Josué, par BENNETT ; Ezéchiel, par TOY. Ce ne sont pas à proprement parler des commentaires, mais des traductions annotées et accompagnées d'illustrations.

Une série de commentaires moins strictement scientifiques, c'est-à-dire s'adressant à des lecteurs non versés dans la connaissance des idiomes bibliques originaux, est : *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, que dirigent J. J. S. PEROWNE et A. F. KIRKPATRICK. On peut avec un réel profit se servir de ces petits volumes, dont plusieurs ont été composés par les meilleurs hébraïsants de la Grande-Bretagne : ainsi Job, Ezéchiel, Nahum, Habacuc et Sophonie par le regretté A. B. DAVIDSON, Esaïe par J. SKINNER, Osée et Michée par T. K. CHEYNE, Daniel, Joël et Amos par S. R. DRIVER, Samuel et les Psaumes par KIRKPATRICK.

Enfin je tiens à mentionner la publication intitulée *The Expositor's Bible*, éditée par W. R. NICOLL. Ce n'est pas un commentaire, c'est un exposé suivi et remarquablement bien conçu du contenu des livres bibliques. Les volumes de cette série ne sont pas tous de même valeur : parmi eux il convient de signaler, comme étant hors de pair, ceux de G. A. SMITH sur Esaïe et sur les Douze prophètes. Indiquons aussi ceux de BENNETT (Jérémie XXI-LII), de SKINNER (Ezéchiel), d'ADENEY (Proverbes, Esdras, Néhémie, Esther), de FARRAR (Rois, Daniel).

Je rappelle, une fois de plus, les services que peuvent rendre, à défaut d'interprétations plus détaillées, la Bible de Reuss et la Bible annotée de Neuchâtel. Mais, en fait de commentaires proprement dits, en français, de l'A. T., je n'aurais, si ces lignes avaient dû paraître quelques années plus tôt, pu signaler que le néant[1]. Heureuse-

[1] N'oublions pourtant pas le commentaire de M. Tony ANDRÉ sur *Le prophète Aggée*, Paris 1895. Ce travail consciencieux et très étendu (367 pages)

Digitized by Google

ment, je suis en mesure à présent d'indiquer et de recommander la série inaugurée par le commentaire du P. M. J. LAGRANGE sur *le livre des Juges* (voir plus haut, I, p. 306, n. 1), et dans laquelle *Isaïe* vient d'être commenté par le P. Albert CONDAMIN, et *Jérémie* le sera prochainement par M. L. HACKSPILL.

Les commentaires isolés, ne faisant partie d'aucune série, sont plutôt rares. Il faut toutefois noter l'apparition récente de :

S. R. DRIVER : *The Book of Genesis with Introduction and Notes*, 2e éd., Londres 1904, ouvrage des plus solides en même temps que très attrayant ; il est juste d'ajouter que ce volume présage une collection nouvelle, dont il forme les prémices et qui s'appellera *The Westminster Commentaries*.

Citons encore, en anglais :

T. K. CHEYNE : *The Prophecies of Isaiah*, 3e éd., Londres 1884.

A. A. BEVAN : *A short Commentary on the Book of Daniel*, Cambridge 1892.

Et en allemand :

Hermann GUNKEL : *Ausgewæhlte Psalmen*, Gœttingue 1904, qui n'est pas un commentaire complet sur le Psautier, mais n'en mérite pas moins d'être chaudement recommandé ici.

Un commentaire, dont l'apparition était attendue avec impatience, vient enfin de sortir de presse :

Carl Heinrich CORNILL : *Das Buch Jeremia erklært*, Leipzig 1905.

Parmi les ouvrages déjà un peu anciens, une mention très honorable est due au commentaire sur les *Psaumes* de HUPFELD, dont la 2e édition (1867-71, 4 vol.) a été rédigée par RIEHM, et la troisième (1888, 2 vol.) par NOWACK. Nommons enfin — *last, but not least*, — le commentaire, très bref mais non moins riche pour cela, de WELLHAUSEN : *Die Kleinen Propheten übersetzt, mit Noten*, Berlin 1892.

Sur les Apocryphes, il existe en allemand un commentaire, un peu vieilli, de O. F. FRITZSCHE et C. L. W. GRIMM : *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, 6 vol., Leipzig 1851-60, et un autre, beaucoup plus récent, d'Otto

a malheureusement pour objet l'un des livres les plus exigus de l'A. T., sans qu'on puisse dire que ce soit l'un des plus importants.

Digitized by Google

ZŒCKLER (1891), dans la collection de Strack et Zœckler (*Kurzgefasster Kommentar*, etc.) mentionnée ci-dessus à propos des livres canoniques. En anglais, Edwin Cone BISSELL a publié (Edimbourg 1880) un commentaire intitulé : *The Apokrypha of the Old Testament*. L'ouvrage paru sous la direction de KAUTZSCH et que j'ai cité (II, p. 525, n. 2) est une traduction (allemande) avec introductions et notes ; ce n'est pas à proprement parler un commentaire, ce qui ne l'empêche nullement d'être des plus utiles. La Bible de Reuss comprend les Apocryphes, je l'ai déjà rappelé plus d'une fois. L'ouvrage de T. ANDRÉ sur les Apocryphes a été recommandé ci-dessus, II, 406, 526.

ERRATA

Tome	Page	Ligne	Au lieu de	Lisez
I	17	1	4 8-6 18, 7 12-26	4 7-6 18, 7 11-28
»	67	16	33 18b	33 18a
»	75	12	36-40	35-40
»	83	33-34	31 1-13, 24-27	31 1-13, 16-22, 24-30
»	88	10	33 18b	33 18a
II	30	5	121-134	120-134
»	44	18		
»	85	11	9 ss.	10 ss.
»	149	31	41	40
»	166	6	d'hymnes	d'hymnes et de maximes
»	289	29	*psanterim*	*psanterin*

Il a été tenu compte des corrections ci-dessus dans la rédaction des Index.

Digitized by Google

INDEX ALPHABÉTIQUE

des principaux sujets traités et des noms mentionnés.

Les noms des personnages bibliques ne figurent dans cet index que dans les cas où il serait trop long ou trop malaisé de retrouver leur mention au moyen de la table des matières et de l'index des citations.

A

Aaron : I 91, 94-97, 114, 123, 131 s, II 327, 392, 459.
Abdias : I 598-602.
Aben Esra : I 29, 50, 240, 428, II 167, 242.
Abiathar : I 135, 137, 310, 331, 350 s, 458, II 327, 339.
Abischag : II 183.
Abravanel : I 29, 241.
Accentuation, ponctuation : I 49, II 14, 547.
Achaz : I 367 s, 388-390, II 362 s.
Achichar, Achiachar : II 452.
Acrostiche : II 20, 55, 65, 201 ss.
Actions symboliques : I 413, 477, 480 s, 483, 485, 493, 499, 515 s, 521 s, 524, 529, 651.
Adam et Eve (Vie d') : II 471.
Adeney : II 173.
Adrien : I 7.
Agar : I 65, II 326.
Agellius : II 30.
Aggée : I 231, 637-642, II 387, 389.
Agur : II 24, 159.
Akiba : II 166, 562, 572.
Alexandre Jannée : II 228.
Alexandrine (Version) : voir Septante.
Allégorie : II 166-172.
Alliance : I 4, 488, 511. — Livre de l'alliance : I 74 s, 103-105, 106-144, 205 s, 208. — Voir aussi Arche.
Alphabet hébreu : I 44. — Alphabet grec : I 43. — Alphabet latin : I 43.
Alphabétiques (Poèmes) : I 45, 624, II 20, 98, 201 ss, 538.
Amatsia : I 262, 366, II 360.
Ambroise : I 21.
Ammonites : I 22, 288, 528, 530, II 439 s.
Amos : I 178 s, 203, 205, 229, 386, 530, 586-597.
Amots : I 386.
Amphiloque : II 483, 517.
Anaginoscomènes (Livres) : II 483, 515 ss, 527.
Anathoth : I 141, 458 s, 476, 489.
Ancien des jours : II 268.
Anciens : I 515, 582.
André (T.) : II 404, 526.
Anges, angélologie : I 178, 289, II 266, 269 ss, 303, 410, 447 ss, 473.
Ani, anoki : I 153.
Animaux purs et impurs : I 64, 80, 94, 112.
Annales : I 339-341, 357-359, 364-371, 373, II 314, 316.
Anonyme : I 60, 223, 436, II 23, 55, 88, 209, 305.
Anthropomorphismes, anthropopathismes : I 175, 178, 185, 456.
Antiochus Epiphane : II 272 s, 282 ss, 408, 420 ss, 428 ss, 434. — Voir aussi Séleucides.

Digitized by Google

Apocalypse, apocalyptique : I 418, 581, 585, 647, II 296, 301 s, 471-473.
Apocryphes : II 403-469, 515, 521 ss.
Aquilas : II 28, 552, 572 ss, 580.
Araba : I 65, 416.
Arabes, langue arabe : I 13. — Ecriture arabe : I 48. — Version arabe de l'A. T. : II 581 s.
Aram des deux fleuves : I 17, 66, 279.
Araméenne (Langue) : I 16-18, 22, 24 s, II 261, 286-288, 299. — Ecriture araméenne : I 39, 41 s. — Morceaux araméens dans l'A. T. : I 16 s, 475, II 262, 286-288, 294, 297-299, 382 s, 387 ss, 392. — Versions araméennes de l'A. T. : II 577-580. — Mots araméens dans le N. T. : I 18.
Araméismes : I 24, 605, 637, 641, 665, II 39, 161, 188, 193, 224, 242, 288.
Archaïsmes : I 271.
Arche de l'alliance : I 117, 119, 135, 311, II 333, 373.
Archétype : II 547 ss, 552.
Aristée (Lettre d') : II 471, 567 ss.
Aristobule : II 434, 569.
Artaxerxès Ier : I 450, II 387 s, 390 ss, 494. — Artaxerxès II : II 391 s.
Asaph : II 26, 40 ss, 327, 339, 486 s.
Asarhaddon : I 411, 623, II 447.
Asmodée : II 447 ss.
Assonances et jeux de mots : I 400, 406, 453, 593, 615, II 211.
Assuérus : II 236 ss, 278 s, 387, 450, 494.
Assurbanipal : I 411, 623, II 388.
Assyrienne (Langue) : I 13.
Astruc : I 245-247.
Atbasch : voir Cryptographie.
Athanase : II 483, 514 ss.
Athénagore : II 419.
Augustin : I 7, 21, 30 s, II 38, 169, 242, 469, 520, 568, 578, 583 ss.
Autel : I 116-122, 123, 178, 261 s, 285, 334, II 345.
Azaria (roi) : voir Ozias.

B

Baal, dans les noms propres : I 326, 329, II 334, 379 s, 558.
Babel, Babylone : I 408, 414, 419, 442, 448, 466 ss, 484, 497-499, 536 s, II 69, 264 s, 274-280, 409 s. — Langue babylonienne : I 13, II 286. — Vocalisation dite babylonienne : I 48. — Talmud de Babylone, Targoum de Babylone : voir Talmud, Targoum.
Bætgen : I 54.
Balaam : II 486 ss.
Baraïtha : II 490.
Baruc : I 463 ss, 505, II 416 ss, 471.
Bases : I 352, II 345.
Baudissin : I 8, 252 s, 272, II 185, 187, 196.
Baumgartner (Ant.-J.) : I 29, II 99, 588.
Béhémoth : II 126, 149.
Bel : I 442, II 409.
Belschatsar : II 266 ss, 276, 417.
Benary : II 194.
Ben-Ascher, Ben-Nephthali : II 565.
Bénédiction de Jacob : I 72, 136, 207. — Bénédiction de Moïse : I 78, 136, 207, 220.
Berger (Philippe) : I 42 s.
Bergers : I 450, 482, 539, 542, 586 ss, 651 s, 657.
Bernus : I 8.
Bertheau : II 197.
Bertholdt : I 8, II 506.
Bêtes mortes (Loi sur les) : I 106-108.
Béthel : I 67, 359, 362, 570, 593.
Béthulie : II 439 s, 443.
Bible : I 3 s, II 507 ss.
Bibliotheca : I 3.
Bickell : I 35, II 229, 460.
Bildad : II 102, 107, 110, 116, 126, 136.
Bleek : I 8, 31, 249, 654, II 526.
Boettcher : II 175.
Bohlen (Von) : I 250.
Bomberg : I 307, II 380, 545, 587.
Bonfrère : I 242.
Boscheth : voir Baal.
Bovet (Félix) : I 402, II 30.
Briggs (C.-A.) : I 34, 252, II 60.
Brown (Francis) : I 34, 237.
Bruston : I 116, 192, 252 s, 317, 409, 414, 654, II 60, 169, 173 s, 178.
Bryennios : II 485.
Budde : I 317, II 144, 180 ss, 184, 198, 201 s.
Buxtorf : I 7, 32, 50, II 589.
Buz : II 120.

C

Cadmus : I 43.
Caligula : II 437.
Calmet : I 32.
Calvin : I 32, 50, 565, II 59, 75, 588.
Cambyse : I 552.
Cananéens, langue cananéenne : I 13, 19 s, 22.
Canon, canonique : II 512 ss, 528. — Deutérocanonique : II 256, 523, 527.

Digitized by Google

Cantique : voir *Schir*.
Cantique des Cantiques : II 164-191, 212, 490, 499.
Capernaüm : I 622.
CAPPEL (Louis) : I 7, 33, 50, II 589.
CARLSTADT : I 241.
CARPENTER (J.-Estlin) : I 252 s.
CASSIODORE : I 7, II 520.
CASTELL : I 33.
CELLÉRIER : I 8.
Centralisation du culte : voir Hauts-lieux.
Chaboras : I 513.
Chaldéenne (Langue) : I 17, II 287.
Chaldéens : II 262, 276, 287.
Chant (Livre du) : I 353.
Chantres : II 311, 330, 333 s, 339, 393, 400. — Chef des chantres : I 631, II 27, 41 ss.
Chants d'amour, chants nuptiaux : II 165, 180-191.
Chapitres (Division en) : II 540 ss.
Chérubins : I 523.
CHEYNE : I 442, 438, II 53, 60, 535.
Chiffres, dénombrements, sommes d'argent : I 96 s, 302, 334, 500, II 240 s, 337 s, 352 s, 356, 361 s, 372 s, 386.
Chroniques, Chroniste : I 122, 378, 380, 437, II 207 s, 249, 306-380, 381-383, 385-400, 512.
Chronologie : I 62, 72, 167, 169, 271, 288, 294-297, 311, 344-350, 385, 513, 518, 531, 535, 538, 559, 563, 644, II 269 ss, 275, 283 ss, 345, 353, 366, 373, 390 s.
CHRYSOSTÔME : I 30, II 38, 59, 507.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : I 240, 519, II 242, 457, 469, 506, 516, 568, 572.
CLÉMENT ROMAIN : II 444, 468.
Coalition syro-israélite : I 388, 403, 427, II 362 s.
COCCEIUS : II 169.
Complainte : I 400 s, 462, 527, 532, II 9, 32, 200, 207 s, 368.
Compléments (Hypothèse des) : I 249.
Conjugaison dans les langues sémitiques : I 14 s.
Constitutions apostoliques : II 411.
Convocations : I 128.
Copistes : II 549, 553 ss, 557 s.
Coran : II 546, 607.
CORNILL : I 8, 252, 438, II 230, 376, 535.
COTIN : II 173.
Création (Tableau de la) : I 160, 186, 199.
CREDNER : I 582.
Critique sacrée, critique biblique : I 5. — Critique conjecturale : II 553 ss. — Haute critique, basse critique : II 532 ss.
Cryptographie : I 415, 484, 498, II 217.
Cyaxare Ier : I 623. — Cyaxare II : II 278.
Cycles prophétiques : I 357, 362, 364, 366.
CYPRIEN : II 169, 456, 460, 516.
CYRILLE D'ALEXANDRIE : I 30, 622.
CYRILLE DE JÉRUSALEM : II 517.
Cyropédie : II 278.
Cyrus : I 432, 437 ss, II 264 ss. — Edit de Cyrus : I 375, II 369, 384 s.

D

D : voir Deutéronomiste.
D' : I 261-273.
DALMAN : II 186.
DAMASCÈNE (Jean) : I 238, II 524.
Daniel : I 234, 525, 532, II 260-305, 511, 573. — Adjonctions à Daniel : I 626, II 295 s, 407-410.
Dariques : II 341.
Darius Ier : I 639 ss, 644 ss, II 281, 341, 384, 387, 413 s. — Darius III : II 281, 381. — Darius le Mède : II 264 ss, 278 ss.
David : I 119, 135, 318-336, 350, II 19, 25, 28 s, 32, 34, 37 ss, 49, 53 ss, 57, 199, 314, 316, 323, 325, 330-343, 487.
Décalogue : I 74, 81, 144-148, II 508.
Déclinaison dans les langues sémitiques : I 16.
DELITZSCH (Franz) : I 249, 251, 429, II 59, 81, 144, 171, 174, 181, 599.
Délivrance (Psaumes de) : II 67 s, 70.
Démétrius de Phalère : II 567 ss.
Deutéronome : I 54.
Deutéronomiste : I 61 s, 78-84, 105, 106-148, 154-156, 159 s, 165 s, 179-183, 202, 220-223, 376 s. — Noyau central : I 79-81. — Exorde, péroraison, éléments secondaires : I 81-84.
Deutéronomistique (Ecole) : I 193, 205 s, 226 s, 258, 309, 313, 324, 328, 330, 341-344, 353, 355, 359, 374, 377-379, II 89, 135, 320, 341, 375, 378. — Voir aussi D' et Rd.
Deutéro-Esaïe : voir Esaïe (Second).
Dialectes : I 22 s, 284, 562, 606.
Diatessaron : voir Tatien.
DILLMANN : I 252, II 60, 600.
Dîmes : I 112, 114-116.
Division de la Bible hébraïque : I 9-11.
Domitien : I 239, II 473.
Dosithée : II 406 s.

Digitized by Google

Doxologies dans le Psautier : II 18-20, 22, 55.
Drame : II 7, 159, 173-180.
Driver : I 8, 35, 157, 252, II 173, 210, 290, 378.
Dühm : I 422, 438, II 10, 54, 60.

E

E : voir Elohiste.
Ebal : I 83, 223 s, II 556.
Ebed-Yahvé : voir Serviteur de l'Eternel.
Ecclésiaste : II 163, 212-235, 490, 498.
Ecclésiastique : voir Siracide.
Ecclésiastiques (Livres) : II 518, 527.
Ecoles juives : I 26.
Ecriture, Ecritures, Saintes Ecritures : I 3, II 482 ss.
Ecriture hébraïque : voir Hébreu. — Ecriture phénicienne : voir Phénicien. — Ecriture araméenne : voir Araméen. — Ecriture grecque : I 42 s. — Ecriture latine : I 43. — Ecriture continue : II 536 s.
Edom, Edomites : I 22, 66, 328, 355, 423, 453, 496, 530, 535, 540, 589, 598 ss, II 69, 101, 195, 335, 354, 360 s, 421, 460.
Eichhorn : I 8, 247, II 153.
Eka : II 200.
Elam, Elamites : I 13, 497, 535.
Elégie : voir Complainte.
Eliakim, fils de Hilkija : I 417.
Elias Levita : I 29, 50, II 506.
Elie et Elisée : I 178, 203, 208, 357, 382, 587, 597, 663, II 349, 357. — Apocalypse d'Elie : II 477.
Elihu : II 119-124, 144-149, 161.
Eliphaz : II 102, 105, 109, 114, 126, 136.
Elisée : voir Elie.
Elkosch : I 622.
Elohiste : I 60-62, 154-156, 158 s, 161-164, 172 s, 177-179, 208, 217 s, 258, 260-267, 270, 276 s, 305, 309-327, 376. — Dans la Genèse : I 64-72 ; dans l'Exode : I 72-75 ; dans les Nombres : I 75-77 ; dans le Deutéronome : I 78. — Premier et Second Elohiste : I 84.
Enémessar : II 446.
Ephod : I 208, II 558.
Ephodeus : I 29.
Ephrati : II 194.
Ephrem : I 18, II 153.
Epiphane : II 418, 477, 517, 568.
Epithalame : II 63, 167.
Epopée : II 7, 159.
Erpenius : I 50.
Esaïe : I 179, 205, 228, 386 ss, II 314. — Second Esaïe : I 428 ss, 487. — Troisième Esaïe : I 438 ss. — Citations dans le N. T. : I 435. — Martyre d'Esaïe : II 471, 476.
Eschmoun-Azar : I 40 s.
Esclaves : I 108-111, 488, 585.
Esdras : I 41, 62, 212, 239 s, 243, 245, 454 ss, II 195, 261, 306-308, 369, 380-400, 505 s, 509. — III Esdras : II 400, 412 ss. — IV Esdras : I 239, II 400, 473, 505, 507, 516.
Esther : II 163, 235-259, 482 ss, 490, 518. — Adjonctions à Esther : II 251, 253 s, 405-407.
Ethan : II 27, 40 ss, 327, 339, 487.
Etymologies : I 65 s, 123, 129, 164.
Eusèbe : I 30, 622, II 469, 476, 485, 569, 574, 577.
Ewald : I 34 s, 249, 396, 429, 436, 562, 565, 653, II 43, 54, 60, 173 ss, 197, 257, 600.
Exode : I 54.
Expiations (Jour des) : I 94, 131.
Ezéchias : I 40, 122, 200, 203, 368 ss, 424, 512, 633, II 84, 154, 339.
Ezéchiel : I 188, 512-556, II 128, 211, 263, 491. — Voir aussi Thora d'Ezéchiel.

F

Femmes (Discours prophétiques adressés aux) : I 399, 422, 591.
Fêtes : I 126-131.
Field : II 577.
Fils d'homme : I 553, II 284.
Flügge : I 653.
Formalisme : I 396, 426, 451, 474.
Formula consensus : I 50.
Fragments (Hypothèse des) : I 248 s.
Fraisse : II 169.

G

Gabriel : II 269, 303, 449.
Ganouz : II 490.
Garizim : I 83, II 556.
Gaussen : II 535, 598, 601.
Geddes : I 248.
Geiger : I 29, II 195.
Généalogies : I 64, 86, 169 s, 633, II 322 ss, 351, 386.
Générations (Calcul des) : I 295, 349.
Genèse : I 54.
George : I 250.
Germe : I 400, 482, 646 s, 649.

Digitized by Google

GESENIUS : I 31, 33 s, 429.
GESSNER : II 168.
GEYSER : II 599.
GLAIRE : I 9.
Gnomique (Poésie) : II 77.
GODET (Frédéric) : II 169, 176-178.
Goël : II 111.
Gog : I 542, 581.
Gomer : I 564 ss.
Græcus Venetus : II 577.
GRÆTZ : II 227.
GRAF : I 250, 252, II 376, 600.
Grecs (Mots) dans le Cantique : II 187; dans Daniel : II 289 s.
GREEN (W.-H.) : II 535.
GRÉGOIRE LE GRAND : II 520, 585.
GRÉGOIRE DE NAZIANCE : II 256, 483, 517.
GRETILLAT : I 147.
GROTIUS : II 155, 167.
Grundschrift, écrit fondamental : voir Sacerdotal (Document).
Guedalia : I 371, 469, 492.
Guemara : voir Talmud.
Guerres de l'Eternel (Livre des) : I 76, 207, 242, 263.
Guilgal : I 118.

H

H : voir Sainteté (Lois de).
Habacuc : I 626-632, II 35, 410.
HACKMANN : I 422.
HÆVERNICK : I 252, 653, II 257, 506.
Haggada : I 26.
Hagiographes : voir Ketoubim.
HAHN : II 168.
Halacha : I 26.
HAMILTON : I 55 s.
Hammourabi : I 104.
Haphtares : II 542.
Harmonie des Evangiles : I 55-60.
HARRIS (J.-R.) : II 477.
Hasmon : II 426.
Hassidéens : II 302.
HAUPT (Paul) : II 185, 228, 587.
Hauts-lieux, centralisation du culte : I 79, 120 ss, 180, 202 s, 343, 351, II 334, 344, 352, 357, 360 ss, 364, 367, 374.
HAVET : I 551.
Hébreu, langue hébraïque : I 20 ss; dialectes : I 22 s; histoire : I 23-27. — Philologie hébraïque chez les juifs : I 27-29; chez les chrétiens : I 29-36; chez les Pères de l'Eglise : I 29 s; Renaissance et Réformation : I 31 s; XVIIe et XVIIIe siècles : I 32 s; XIXe siècle : I 33-36. — Ecriture hébraïque : I 37 ss; instruments : I 38 s; vieil-hébreu : I 39, 42, 44 s; hébreu carré : I 39, 41, 44 s; vocalisation : I 45-50; lettres quiescentes : I 46-48; système palestinien et babylonien : I 49.
Héman : II 27, 40 ss, 154, 327, 339, 486 s.
HENGSTENBERG : I 252, 429, 565, 653, II 128, 144, 169, 526.
Hénoch : II 471 s, 499, 516.
Hérode : II 227.
HÉRODOTE : I 472, 543, 634.
HÉSYCHIUS : II 577.
Hexaplaire (Version syro-) : II 576, 580 s.
Hexaples : II 575 ss.
Hexateuque : I 258.
HILAIRE : II 518, 583.
Hilkija : I 136, 458 s.
Histoire littéraire de l'A. T., histoire de la littérature hébraïque : I 5.
HITZIG : II 54, 60, 175.
HOBBES : I 242.
HODY : II 569.
HOLLARD (Roger) : I 436.
HOLMES et PARSONS : II 577.
HOLZINGER : I 252.
Homélies clémentines : I 238.
Homoioteleuton : I 289, II 332, 346.
Hosée : voir Osée.
HOUBIGANT : II 589.
Hozaï : II 315, 410.
HUG : II 168.
HUPFELD : I 8, 249, II 60.
Huttes (Fête des) : I 127, II 395.

I

Iddo : I 319, II 314, 317.
ILGEN : I 248 s.
Instruments de musique : I 631, II 33, 289 s.
Introduction à la Bible, à l'A. T. : I 4-6, 9-11; générale et particulière : I 9, II 481; dans l'ancienne Eglise : I 6 s; au moyen âge : I 7; depuis la Réformation : I 7 s; au XIXe siècle : I 8 s.
IRÉNÉE : II 419, 506, 516, 568, 572 ss.
Isagogique : I 5.
ISIDORE DE PÉLUSE : II 514.
Istar : II 247 s.
Itala (*Vetus*) : II 583.

J

J : voir Yahviste.
JACOBI : II 173 ss.

Digitized by Google

Jaddua : II 310, 381, 398.
JAHN : I 8, II 153, 506, 523.
Jamnia : I 26, II 166, 231, 491, 499.
Jannès et Jambrès : II 476.
Javan : I 584, 650, 656, II 269, 281, 303.
Je, pronom, dans les Psaumes, etc. : II 62, 69, 204.
Jeduthun : II 27, 40 ss, 339, 486 s.
Jéhojada : I 135, II 327, 358 s.
Jéhoviste : voir Yahviste.
Jérémiade : I 509.
Jérémie : I 229, 316, 434, 458-511, 512, 516, 625, 629, 653, II 206 ss, 269, 297, 369, 415 ss, 477, 511. — Lettre de Jérémie : II 415.
JÉRÔME : I 7, 17, 30 s, 41, 47 s, 202, 240, 565, 596, 622, 638, 660, II 153, 162, 200, 208, 301, 308 s, 380, 418, 441, 451, 456, 460, 483 s, 491, 516, 519, 539, 561, 572, 583-586.
Jésus, fils de Sirach : voir Siracide.
Jeûne : I 131, 451, 491, 576, 585, 648, II 251, 270, 392, 395.
Jizréel : I 564.
Job : I 233, 525, II 100-162, 225, 232, 263, 450.
Jobab : II 100, 161.
Joël : I 575-585.
Jonas : I 602-612, II 449 s, 491.
Jonathan Ben-Uzziel : II 579 s.
Josaphat (Expédition navale du roi) : II 354, 375 s. — Josaphat (Vallée de) : I 577.
JOSÈPHE (Flavius) : I 187, 235 s, 413, 437, 557, II 166, 208, 232, 406, 414, 426, 433, 468, 476, 492-495, 506, 559, 568, 571.
Josias : I 61, 122, 180, 200-206, 227, 370 s, 459-462, 476, 624, 633 s, II 205, 366-368, 509.
Josué, fils de Nun : I 97, 224 s, 260, 267, 273, 298-300, 395. — Sources du livre de Josué : I 268.
Josué, prêtre : I 138, 639, 644, 646, II 398, 459.
Jour de l'Eternel : I 398, 576 ss, 591.
Jubilés (Livre des) : II 471 s.
JUDA LE SAINT : I 26, II 490.
Judaïque (Langue) : I 20.
Judith : II 438-445.
Juges : I 274 ss. — Grands et petits juges : I 277.
JUNILIUS : I 7, II 127.
Juste (Livre du) : I 263, 269, 325, 353.
Justice (Propre) : II 71.
JUSTIN MARTYR : II 568, 573.

K

KAISER : II 168.
KAMPHAUSEN : I 8.
Karkémisch : I 460, 465, 483, 495, 627, II 274.
KAUTZSCH : I 8, 34 s, 252, 525, 571, 599.
Kébar : I 513.
Kédor-Laomer : I 99, 215.
KEERL : II 526.
KEIL : I 8, 429, 653, II 257.
KENNICOTT : II 548.
Ketib : II 563 s.
Ketoubim : I 10, II 14, 166, 197, 249, 257, 260, 300, 306, 490 ss, 512 s, 529, 570.
KIMKHI : I 28 s, 512, 557, II 169.
Kina : voir Complainte.
Kinoth : voir Lamentations.
KLEINERT : I 8.
KLOSTERMANN : I 516.
KNOBEL : I 654.
KŒNIG (Eduard) : I 8, 35 s, 106, 252, 654.
KŒNIG (Xavier) : II 481.
Kohéleth : II 213 ss.
Koré (Fils de) : II 26, 39 ss, 486 s.
KRANICHFELD : II 300.
KUENEN : I 8, 206, 250, 656, II 195, 228, 506, 600.

L

LAGARDE (Paul de) : II 547, 577.
LAGRANGE : I 306.
Lamed auctoris : I 631, II 25, 39, 475.
Lamentations : II 155, 163, 200-212, 368, 538. — Voir aussi Complainte, Poèmes alphabétiques.
LANGTON (Etienne) : II 543.
Langue de Canaan : I 19; langue judaïque : I 20; langue hébraïque : I 20 ss; langues sémitiques : I 12-16.
LAPIDE (Cornelius a) : I 32.
LE CLERC (Jean) : I 8, 244, 269, II 155.
Législation au temps d'Esdras et de Néhémie : I 62, 200, 211-214, II 395-397, 509.
Lémuel : II 97.
Léontopolis : I 413, II 435.
Lettres (Saintes) : I 3.
Lettres finales : II 484, 537. — Lettres inversées : I 76, II 562.
Lévi : I 131-142.
Léviathan : I 419, II 126, 149.
Lévirat : II 193, 195.

Digitized by Google

Lévites : I 131-142, 209, 546, II 327, 333 s, 339, 346, 357, 359, 371, 373, 393, 395, 400. — Lévite de Bethléhem : I 134, 302 s, II 197. — Lévite d'Ephraïm : I 134, 303-306, II 197. — Villes lévitiques : I 98, 140-142, II 327.
Lévitique : I 54.
Lewis et Gibson (Mmes) : II 461.
Littmann : I 438.
Livres (Saints) : I 3.
Louanges (Psaumes de) : II 71-73.
Luther : I 32, 50, 555, 565, 603, II 31, 74, 153, 167 s, 256 s, 309, 411, 428, 435, 445, 452, 462, 468, 516, 521 ss, 531, 588.

M

Maaloth : I 402, II 30, 44.
Maccabées : II 420 ss, 425, 428 ss.
Maccabéens (Psaumes) : II 58-60.
Magog : voir Gog.
Maïmonide (Moïse) : I 29, II 257.
Malachie : I 232, 661-665, II 399, 500.
Manassé (Prière de) : II 318, 365 s, 410 s.
Manuscrits de l'A. T. : II 547 s.
Mardochée : II 237 ss. — Jour de Mardochée : II 243, 422, 430.
Mardouk, Mérodac : I 369, II 247 s.
Marti : I 422, 438.
Maschal : II 7, 76 ss, 160, 220 ss. — Maschal numérique : II 83, 96.
Masius : I 242, 269.
Massa, oracle : I 407 ss, 482, 650, II 94.
Massa, nom de lieu : II 95, 97.
Massore, massorètes : II 539, 547, 560-566.
Massorétiques (Notes) : I 307, 557, II 300, 380, 566.
Matres lectionis : voir Quiescentes.
Mazkir : I 341.
McNeile : II 228.
Mèdes, Médie : II 278, 280, 447 ss.
Meguiddo : I 40, 205, 460, 624, 652, 654, II 368.
Meguilla, rouleau : I 39, 463, 521, II 163, 257.
Meguilloth : I 10, II 163.
Mélanchthon : I 32.
Melchisédek : I 99, II 49, 65, 486 s.
Méliton : I 557, II 256, 485.
Mémoires d'Esdras : II 382, 386, 391-393, 395. — Mémoires de Néhémie : II 382, 386, 393, 397 ss.
Mercier (Charles) : I 37, II 473.
Mérodac : voir Mardouk.
Mérodac-Baladan : I 369, 424, II 350, 363.
Merx : I 116.
Méscha : I 40, 46, 363, 587, II 536 s, 559.
Mésologue : I 402.
Mésopotamie : I 17 s, 66.
Métrique : II 9, 555.
Michaelis (J.-H., C.-B., J.-D.) : I 8, 33, 247, II 153.
Michée de Moréscheth : I 179, 397, 484, 612-622.
Michée, fils de Jimla : I 361, 612.
Midrasch : I 319, II 198, 257, 314, 317, 320, 561.
Mikaël, Michel : I 612, II 270 s, 285, 303, 476.
Mischna : voir Talmud.
Mizmor : II 15, 29.
Moab, Moabites : I 15, 18, 22, 410, 412, 496, 530, 635, II 192, 195, 198, 335, 355 s.
Mois (Noms des) : I 649, II 238, 284, 379.
Moïse : I 132, 134, 178, 180, 216-253, 299, 478, II 25, 45, 153, 459, 486 s. — Livres de Moïse : I 54, 216. — Assomption de Moïse : II 471, 476.
Moréscheth : voir Michée.
Morin (Jean) : I 50, II 588 s.
Moyen âge : I 7, 28 s, 30 s, 48, 50, 240 s, II 167, 482, 520 s, 577 s, 586.
Münster (Sébastien) : I 32, II 587.
Musique : voir Instruments.

N

Nabi : I 381-384, 581.
Nabonède : II 276 s.
Nægelsbach : II 210.
Nahum : I 622-626.
Naville (Ernest) : II 605.
Nazaréat, naziréat : I 96.
Nazaréens (Secte des) : I 238.
Nebiim : I 10, 257, II 257, 297, 491 ss, 511, 529, 542, 570. — Rischonim : I 257, 375. — Akharonim : I 381, 557.
Nébo : I 442, II 276.
Nébucadnetsar : I 465 ss, 486, 534, 627, 629, II 264 ss, 274, 276, 368, 415, 438, 442.
Néhémie : I 454, 664, II 195, 393-400, 459, 502 ss.
Nestle : II 411, 577.
Newcome : I 653.
Nicolas de Lyre : I 7, 30, II 169, 521.
Ninive : I 603 ss, 623 ss, 627, II 365, 438, 446-449.

Digitized by Google

NOACK : II 168.
Noé : I 525, II 263.
Nombres : I 54.
Noms de Dieu : I 60 s, 90, 149, 178, 245 s, 285, 575, II 21, 134, 158 s, 199, 244 ss, 334, 525, 559, 564.
Nuptiaux : voir Chants.

O

OETTLI : II 173.
Ohola, Oholiba : I 529.
OLSHAUSEN : I 35, II 54, 60, 547.
Onias Ier : II 454. — Onias II : II 454. — Onias III : II 285, 429. — Onias IV : I 413, II 435.
Onkélos : II 579 s.
OPPERT : II 237.
Oracle : voir *Massa*.
ORELLI (C. d') : I 654.
ORIGÈNE : I 30, 42, 47, II 162, 166 s, 380, 441, 451, 469, 484, 514, 516, 572, 574, 577.
Orphelins (Psaumes) : II 21.
Osée : I 178 s, 203, 205, 229, 316 s, 515, 561-575.
Osnappar : II 388.
Othman, calife : II 546.
Ozias, ou Azaria : I 367, 387, II 361 s.

P

P: voir Sacerdotal (Document).
Paddan-Aram : I 66, 153.
PAGNINUS (Santes) : I 7, 32.
PAMPHILE : II 577.
Papyrus : I 39, 41.
Pâque : I 73, 127 s, 130, 262, II 364, 367 s, 390.
Parabole : I 400, 468, 477, 483, 525-529, 609.
Paralipomènes : II 308 s.
Parallélisme : II 10-12.
Parasches : II 540-543.
Parchemin : I 38 s.
Particularités du texte de l'A. T. : II 560 ss.
Patriarches (Testaments des Douze) : II 471.
PAUL DE TELLA : II 576.
PELLICAN : I 31, 50.
Pénitentiaux (Psaumes) : II 71.
Pentateuque : I 53. — Noms des cinq livres : I 54. — Comparaison avec une Harmonie des Evangiles : I 55-60. — Sources : 60-62, 99-102, 191 ; leur comparaison au point de vue législatif : 103-148 ; linguistique et littéraire : 148-161 ; historique : 161-175 ; théologique et religieux : 175-190. — Particularités graphiques : I 271, II 564.
Perses (Mots) dans le Cantique : II 187 ; dans Esther : II 242 ; dans Daniel : II 288 s.
Peschitto : I 535, 539, II 34, 580-582.
PEYRÈRE (De la) : I 242.
Phéniciens, langue phénicienne : I 13, 18 s. — Ecriture phénicienne : I 39. — Inscriptions phéniciennes : I 40 s.
PHILON : I 26, 236, 275, II 468, 499 ss, 506, 544, 568, 571.
Philosophie grecque : II 226, 467.
Phul : voir Pul.
PIC DE LA MIRANDOLE : I 31, II 521.
PLAUTE : I 18,
Poésie : II 7-13.
Polyglottes : II 587.
Pompée : II 473.
Popilius Lénas : II 271, 420.
PORPHYRE : II 299.
Portiers : II 334, 340, 393, 400.
Pour, Pourim : II 235 s, 238, 242, 244 ss, 407.
Prémices : I 112, 114-116.
Premiers-nés : I 111-113.
Prêtres : I 131-142, 231 s, 459, 489, 512, 546, 554, 662, II 327, 333, 346, 357, 371, 373, 392 s, 400.
PROCOPE : I 30.
Pronoms dans les langues sémitiques : I 16.
Prophètes : I 381-384. — Chronologie des prophètes : I 385. — Prophètes écrivains : I 392-394, 460, 463 ss, 491, 517, 585, II 157.
Prophétiques (Sources) du livre des Rois : I 357, 360 ss ; du livre des Chroniques : II 316 s.
Proverbes (Livre des) : II 76-99, 457, 490, 499.
Psautier de Salomon : II 37, 419, 473 s.
Pseudonyme : II 215, 232.
Ptolémées : II 271, 273, 281, 407, 418, 421, 436 s, 453 ss, 567 ss.
Pul : I 367, II 326.
Pythagore : I 519.

Q

Qeri : II 563 s.
Qorban : I 124, 150.
Quiescentes (Lettres) : I 46-48, 49, II 378, 548.

Digitized by Google

R

RACINE : II 254.
Raphaël : II 441 ss.
RASCHI : I 28, II 545.
RAYMOND MARTINI : I 30, 50.
Rd : I 277-289, 292-294.
Récab, Récabites : I 365, 490.
Refrain : I 405, II 12, 218 ss.
Règnes (Livre des) : voir Rois.
Rémunération : I 377 s, 526, II 68, 92, 133-144, 151, 225, 355, 374 ss.
RENAN (Ernest) : II 175, 217, 229.
Résurrection : II 286, 303, 476.
REUCHLIN : I 31.
REUSS : I XII s, 8, 250, 514-516, 565, II 62, 194, 417, 525, 600.
RIEHM : I 8.
Rime : II 9, 211.
ROBINSON (G.-L.) : I 653.
Rois ou Règnes (Livre ou livres des) : I 307, 337. — Sources du livre des Rois : I 339-341.
Rome, Romains : II 271, 283, 300, 422, 424, 427.
ROSSI (De) : II 548.
ROTHSTEIN : II 173.
Royauté (Loi de la) : I 193, 223, 226, 316, II 510.
RUFIN : II 518, 585.
Ruth : II 163, 191-200.

S

SAADIA : I 28, II 582.
Sabbat : I 144 s, 146, 148, 153, 450, 480, II 32, 92, 513, 510.
Sacerdoce : voir Prêtres.
Sacerdotal (Document) : I 61 s, 84 s, 106-144, 150-154, 160, 166-171, 173-175, 218-220, 258, 261-265, 266-268, 270, 305, 380, II 376, 378, 600 ; appelé Elohiste ou Premier Elohiste : I 84 ; appelé *Grundschrift* : I 85, 249. — Dans la Genèse : I 85-89 ; dans l'Exode : I 89-92 ; dans le Lévitique : I 92-96 ; dans les Nombres : I 96-98 ; dans le Deutéronome : I 98. — Deux couches distinctes : I 198 s, 213 s.
Sacrifices : I 93, 123-126, 151, 209, 488, 545, 547, II 92, 458.
Sagesse : II 81 ss, 117 s, 150, 216, 219, 419, 456 s, 463 ss.
Saint d'Israël : I 426, 430.
SAINT-CHER (Hugues de) : II 543.
Sainteté (Lois de) : I 196-198, 210 s, 550.
Salmanasar : I 387, 418, II 446.
Salomon : I 120, 129 s, 135, 137, 350-355, II 26, 45, 86, 164, 188, 213 ss, 342-347, 463 s, 475, 487. — Actes de Salomon : I 339-341, 343, 350 ss. — Voir aussi Psautier de Salomon, Sapience.
Samaritains : I 18, 41, 49, 259, 450, 454, II 387. — Pentateuque des Samaritains : 86 s, 167, 235, II 529, 549, 556, 582.
Samuel : I 135, 382, 478, 587, II 49, 327, 368, 372 ss, 510. — Livre ou livres de Samuel : I 307.
Sanchérib : I 369, 387, 389, 413, 417, 421, 428, 431, 623, II 350, 363, 447.
Sanctuaire : I 116 ss. — Voir aussi Tabernacle, Temple.
Sapience : II 463-469.
Sargon : I 387, 413 s, 417.
Satan : I 646, 648, II 103, 155, 337, 373.
Sauterelles : I 576-581, 592.
Sceaux : I 37, 40, 207.
Schaddaï (El-) : I 90.
Schamgar : I 278, 283, 290-292.
Schebna : I 417.
Scheol : II 92.
Scheschbatsar : II 386.
Schir : II 7, 29, 160, 164.
SCHLATTER : I 9.
Schophet, Schaphat : I 274.
SCHRADER : I 8, 37, 654, II 300.
SCHULTENS : I 33.
Scipion (Lucius), l'Asiatique : II 271.
Scribes : I 555 s, II 157, 392, 551, 564.
Scythes : I 472, 542, 634.
SEGOND : I XIII, II 224, 566, 598. — Voir aussi Traductions françaises.
SEINECKE : I 555.
Séla : I 631, II 35-37, 475.
Séleucides : II 271, 273, 281, 420-425, 429 s. — Voir aussi Antiochus Epiphane.
Sémitiques (Langues et nations) : I 12-16.
Sepharad : I 600.
Sépher, livre : I 38, II 14.
Septante (Version des) : I 42, 72, 167, 214, 269, 289, 307 s, 309, 311, 313, 320 s, 350 s, 353, 372, 375, 383, 413, 458, 476, 487 ss, 500-505, 518, 532, 535, 543, 559, 592, 598, 612, 632, 661, II 11, 14, 16, 24 s, 27, 34, 36, 39, 95, 161, 200, 206 s, 260, 305, 308 s, 313, 317, 324, 345, 380, 400, 410, 415, 441, 446, 451, 458, 460, 491, 521, 539, 556 s, 559, 567-572, 575-577, 582, 588.
Serviteur de l'Eternel : I 439 ss, 457.

Digitized by Google

Sibyllins (Livres) : II 471.
SIEGFRIED : II 228.
SIENNE (Sixte de) : I 7, 32, II 256, 523.
Siloé (Inscription de) : I 39 s, II 536, 559.
Simon Maccabée : II 65, 424 s.
SIMON (Richard) : I 7 s, 243 s, II 167, 589.
Siracide : I 235, 428, II 57, 90, 224, 242, 288, 297, 452-463, 501 s, 511, 516.
SMEND : II 60.
Sophonie : I 632-637.
Soura : I 26, 28, II 565.
SPINOZA : I 243.
STADE : I 35, 655, II 53.
STÆUDLIN : II 175.
Stèle : I 118, 123, 178. — Voir aussi Méscha.
Stiches : II 10.
STRACK : I 8, 35.
Style hébreu : I 327, 360.
Suffètes : I 275.
Suffixes pronominaux : I 16, 662.
Sulammite : II 173 ss.
Sunem, Sunammite : II 182 s.
Superlatif : II 164, 216, 218.
Susanne : II 295 s, 408 s.
Symboliques (Actions) : voir Actions.
Symmaque : II 552, 574 ss.
Synagogue (Grande) : II 486, 488, 506.
Syriaque (Langue) : I 13, 18, 48. — Voir aussi Peschitto, Hexaplaire.
Syro-hexaplaire : voir Hexaplaire.
Syro-israélite : voir Coalition.

T

Tabernacle : I 117-119, 122, 150.
Tabernacles (Fête des) : voir Huttes (Fête des).
Talmud : I 17, 26 s, 41, 47, 268, II 127, 153, 163, 200, 207, 224, 257, 486-491, 506, 513.
TANKHOUM : I 29.
Targoum : I 17, 662, II 163, 169, 578-580.
Tarsis : I 603, 609, II 354, 379.
TATIEN : I 57-60, 71.
Tehillim : II 14.
Tékoa : I 586.
Tel-Abib : I 513, 521, 524.
Tell-el-Amarna : I 37, 207, 214.
Temple : I 120-122, 328, 351-353, 365, 523, 544-547, 550, 583, 639 ss, II 15, 29, 33, 66, 322, 325, 338, 341, 343-346, 363 s, 373, 387, 400, 421, 429 s.
TERTULLIEN : I 53, II 506, 516, 573, 583.
Testament : I 4.
Thammouz : I 523.
Théman : II 102.
THÉODORE DE MOPSUESTE : I 30, II 58, 127, 167, 483.
THÉODORET : I 30, 240, II 59, 167, 169, 507.
Théodotion : II 28, 552, 573 ss.
THÉOPHYLACTE : I 31.
Theopneustos : II 527.
THIRTLE : II 35.
Thirtsa : II 189.
Tholdoth : I 85-89, 152, II 200.
Thora : I 10, 53, 216, 225, 227-234, 268, 375, 406, 640, II 257, 297, 360, 378, 500, 508 ss, 528, 544.
Thora d'Ezéchiel : I 125, 127, 138-140, 198, 200, 209-211, 230, 519, 543-551.
Threni : II 201.
Tibériade : I 26, 48, II 565, 579.
Tiglath-Piléser : I 367, 387 s, 404, II 326, 362.
Tobie : voir Tobit.
Tobit : I 17, II 445-452.
Tradition orale : I 375.
Traductions françaises : I XIII, II 590 s. — Remarques sur ces traductions : I 10, 70, 87, 117, 125, 128 s, 131, 135, 150, 164, 168, 175, 196, 229, 231, 260, 262, 285, 300, 304, 311, 313 s, 322, 324, 330, 346, 363, 401, 404 s, 445 s, 478, 491-493, 539 s, 543, 553, 564, 567 s, 587, 613, 640, 648, II 20, 24, 27, 32, 34, 36, 47, 81, 96, 168, 202, 268, 274, 277, 384, 394, 538, 544 s, 553, 557. — Voir aussi Reuss, Segond.
Tremblement de terre : I 587 s, 652.
Tsadok : I 135, 137, 139, 209, 310, 331, 546, II 327, 342, 429.
Tsophar : II 102, 108, 112, 116, 126, 136.
TUCH : I 249.
TYCHONIUS : I 7.
Tyr : I 417, 530-534.

U

Union de Yahvé avec Israël : I 448, 452, 471, 526, 529, 563-569, II 170.
Universalisme : I 413, 555, 612, 650, II 158.
Urie, prêtre : I 136, II 327, 374.
Urie, prophète : I 484, 637, II 497.
Uts : I 101.

V

VAN DALE : I 245.
Variantes : II 545 ss, 564.

Digitized by Google

VATABLE : I 32.
VATER : I 248.
VATKE : I 250.
Vengeance (Psaumes de) : II 68.
Verbes dans les langues sémitiques : I 14.
VERNES (Maurice) : I 531.
Versets : II 10, 537-540.
Vetus Itala, Vetus Latina : II 412, 441, 583.
Villes lévitiques : voir Lévites.
Vie future : II 112, 139 s, 476.
Visions : I 402, 470, 520, 523, 541, 543 ss, 592 ss, 645 s, II 268-271, 472 s.
Vocalisation : I 45-50, II 547, 589.
Vocations prophétiques : I 402, 470, 520 s, 563.
VUILLEUMIER : I 187, 219 s, II 147.
Vulgate : I 31, 458, 632, II 34, 458, 463, 469, 473, 521, 540, 586, 588.

W

WACHTER : II 173.
WALTON : II 587.
WELLHAUSEN : I 190, 251 s, 359, II 53, 569, 599 s.
WESSEL (Jean) : I 31.
WESTPHAL (Alexandre) : I 168, 176, 183, 247, 272, II 360.
WETTE (De) : I 8, 33, 248, II 506, 531.
WETZSTEIN : II 180 ss.
WILDEBOER : I 8, II 481.
WINCKLER (Hugo) : I 37, 551.
WINDELBAND : II 596.

X

XÉNOPHON : II 278.
Xerxès : II 236, 281, 387.
XIMENÈS : II 521, 587.

Y

Yabné : voir Jamnia.
Yahvé : voir Noms de Dieu.
Yahviste : I 60, 62, 154-156, 157 s, 162-164, 172 s, 175-177, 184 s, 208, 216 s, 258, 261-265, 266 s, 276 s, 305, 309, 376. — Dans la Genèse : I 64-72 ; dans l'Exode : I 72-75 ; dans les Nombres : I 75-77 ; dans le Deutéronome : I 78. — Second Yahviste : I 192.
Yascha et ses dérivés : I 259, 386, 561.
Yaschar : voir Juste (Livre du).
Yitron : II 218 s, 223.

Z

Zacharie : I 232, 642-661, II 389. — Second Zacharie : I 650-661. — Zacharie, fils de Bérékia et Zacharie, fils de Jéhojada : I 643, II 359, 497.
ZAPLETAL : II 213.
ZŒCKLER : II 171.
Zorobabel : I 639 ss, 646 ss, 665, II 310, 386 ss, 394, 397 ss, 413 s, 459.
ZUNZ : I 29, 551.
ZWINGLI : I 32, 50.

Digitized by Google

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

Avis important. — L'indication des pages où un texte biblique a été cité à sa place normale, dans l'analyse suivie du livre dont il fait partie, ne figure pas dans cet index. Celui-ci ne remplace pas la table des matières, qu'il faut consulter en premier ; il est destiné à la compléter en fournissant la liste des citations occasionnelles.

ANCIEN TESTAMENT

GENÈSE

1 1-2 4a : *I 145, 170, 186, II 66.* **1** 1 : *II 561, 573* ; 2 : *I 608.* **2-3** : *I 158, II 187.* **2** 4 : *I 85 s, II 561* ; 11 s : *I 244* ; 23 : *I 164.* **3** 15 : *II 544* ; 16 : *I 155.* **4** : *I 86, 170* ; 3-5 : *I 118, 123* ; 8 : *II 556* ; 16 : *I 164* ; 23 : *II 11.* **5** : *I 86, 167, 169, 170, II 321, 556.*

6-9 : *I 170.* **6** 6 : *I 176* ; 8 s : *I 185* ; 9 : *II 542.* **7** 1 : *I 145.* **8** 20 : *I 118, 123.* **10** : *I 12, 170, 173* ; 2-29 : *II 321* ; 2 : *I 543* ; 7 : *I 244, 416* ; 21 ss : *I 20* ; 22-23 : *I 17* ; 23 : *II 101* ; 25 : *I 164* ; 29 : *II 100.* **11** : *I 167, 169, II 556* ; 1-9 : *I 158* ; 10-26 : *I 87, 170, II 321* ; 14 ss : *I 20.*

12 : *I 65* ; 1 : *II 542* ; 4 : *I 169* ; 6 : *I 240, 242* ; 7 s : *I 118* ; 10-20 : *I 169, 178* ; 17 : *I 145.* **13** 4 : *I 118* ; 7 : *I 240* ; 11 : *I 87* ; 18 : *I 118, 242.* **14** : *I 152, 214 s, 318* ; 13 : *I 20* ; 14 : *I 242* ; 20 : *I 114.* **15** 2 : *I 66* ; 6 : *I 176, 185* ; 10, 17 : *I 490.* **17** : *I 170* ; 1 : *I 185* ; 17 : *I 66.*

18-19 : *I 158.* **18** 9 : *II 561* ; 12-15 : *I 66* ; 19 : *I 84* ; 22-23 : *I 525.* **19** : *I 65* ; 33 : *II 561.* **20** : *I 65, 169, 178, II 29* ; 7 : *I 178.* **21** 6, 9 : *I 66* ; 8-21 : *I, 167* ; 22-34 : *II 29* ; 30 s : *I 66, 164.* **22** 2 : *II 344* ; 9 : *I 118, 123* ; 13 : *I 123* ; 14 : *I 240* ; 21 : *II 101, 120.*

23 : *I 37, 160, 170* ; 1 : *II 542* ; 2 : *I 242, II 561* ; 19 : *I 242.* **24** : *I 66, 158* ; 7 : *I 176.* **25** 1 : *I 66* ; 2-4 : *II 321* ; 2 : *II 102* ; 3 : *I 416* ; 13-15 : *II 321* ; 14 : *I 415, II 95* ; 25-26, 30 : *I 66.* **26** 1-31 : *II 29* ; 25 : *I 118* ; 32-33 : *I 66, 164.* **28** : *I 67* ; 17-19 : *I 164* ; 18 : *I 118, 123* ; 22 : *I 114, 123.*

31 : *I 171* ; 13 : *I 123, 151* ; 45-54 : *I 118* ; 45, 51, 52, 54 : *I 123* ; 47 : *I 17.* **32** 1-2 : *I 178* ; 2 : *II 185* ; 13 : *I 124.* **33** 10 ; *I 124* ; 20 : *I 118, 123.* **34** 25 ss, 30 : *II 444.* **35** 1 : *I 49* ; 1, 3, 7, 14 : *I 118, 123* ; 7 s : *I 164* ; 9 : *I 185* ; 10 : *I 360* ; 16-20 : *I 164* ; 19 : *I 244, II 194* ; 20 : *I 123* ; 21 : *I 244* ; 23-26 : *II 321* ; 27 : *I 242.* **36** : *II 102* ; 4 : *II 102* ; 8 s : *I 415* ; 10-43 : *II 321* ; 10-12, 15 : *II 102* ; 13, 17 : *II 161* ; 28 : *II 101, 102* ; 31 ss : *I 241, 242* ; 33-34 : *II 100, 161* ; 42 : *II 102.*

37 2 : *I 168* ; 12 : *II 561* ; 14 : *I 242* ; 28 : *I 70* ; 36 : *I 164.* **38** : *I 162, 168* ; 3-30 : *II 321* ; 18 : *I 37, 207* ; 30 : *II 26.* **39** 1 : *I 71.* **40** 14 : *I 116* ; 15 : *I 244.* **41** 1 : *II 542* ; 40 : *II 277* ; 43 : *I 87, 164* ; 45 : *I 164* ; 46-47 : *I 168.* **43** 11 : *I 124.* **44** 18 ss : *I 158.* **45** 6, 9, 13, 21, 23-25, 28 : *I 168.*

46 1 : *I 118, 123, 168* ; 9 ss : *II 321* ; 12 : *I 168, II 321* ; 13 : *II 100, 321* ; 16 : *I 638* ;

Digitized by Google

17 : *II 321*; 21 : *I 169*, *II 328*; 21 : *II 321*; 23 : *II 321*, *328*; 24 : *II 321*. **47** 28 : *II 542*. **48** 3 : *I 185*; 7 : *I 244*, *II 194*. **49** : *I 207*, *II 8*, *537*; 5-7 : *I 136*, *II 444*; 14 s : *I 283*. **50** 12 : *I 87*.

EXODE

1 11, 13, 15 : *I 87*; 15 : *I 164*. **2** 22 : *I 134*, *303*; 23 : *I 87*, *89 s*. **3** : *II 545*; 14-15 : *I 61*. **4** 1-16 : *I 158*; 14, 31 : *I 176*. **6** 2 : *I 87*; 2-8 : *I 84*, *90*; 3 : *I 185*; 14-20, 23 s : *II 321*; 21 : *II 26*; 27 : *I 244*. **7** 7 : *I 169*. **12** 21-27 : *I 127*; 40-41 : *I 72*. **13** 1-2 : *I 112 s*; 3-16 : *I 84*; 12-13 : *I 111*, *113*. **15** : *I 207*, *II 8*, *537*; 4 : *I 606*; 11 : *II 14*; 20 : *I 169*. **16** 22-30 : *I 148*; 35 s : *I 244*. **17** : 8-16 : *I 260*; 10, 12 : *I 164*; 14 : *I 38*, *217 s*, *221*, *316*. **18** 3 : *I 134*, *303*; 12 : *I 118*, *123*. **19** 1 : *I 129*; 22, 24 : *I 132*. **20** 1-17 : *I 103*, *144*, *146 s*, *208*, *218*; 22-26 : *I 103*; 23 : *I 148*; 24 : *I 116*, *123*. **21-23** : *I 75*, *103*, *178*, *218*. **21** 2-6 : *I 107 s*, *490*; 12-14 : *I 148*; 15, 17 : *I 143*; 16 : *I 142*; 20 : *I 148*; 23-25 : *I 143*. **22** 1-4 : *I 148*; 16 s : *I 142*; 18, 25 : *I 143*; 20 : *I 142*, *148*; 26 s : *I 142*; 28 : *I 148*; 29a : *I 112*, *115*; 29b-30 : *I 111*, *113*. **23** 1 : *I 148*; 6-8 : *I 143*; 12 : *I 143*, *148*; 13 : *I 148*; 14-17 : *I 126*; 15 : *I 123*; 17 : *I 117*; 18 : *I 143*; 19 : *I 112*, *115*, *117*, *142*; 23, 27-33 : *I 142*; 24 : *I 148*; 32-33 : *I 148*. **24** 4 : *I 218*; 4-8 : *I 118*, *132*; 5 : *I 123*; 7 : *I 218*; 14 : *I 164*. **25-31** : *I 167*, *219*. **28** 1 : *II 321*. **31** 12-17 : *I 148*; 13-14 : *I 198*. **32** : *I 132*; 5 : *I 118*. **33** 7-11 : *I 117*, *132*; 11 : *I 178*, *260*, *261*. **34** : *I 75*, *103*, *178*, *206*, *208*; 1 : *I 216*; 11, 15 s : *I 142*; 14, 17 : *I 148*; 18 : *I 126*; 19-20a : *I 111*, *113*; 20b : *I 123*; 21 : *I 148*; 22 : *I 126*; 23 s : *I 117*, *126*; 25 : *I 127*, *143*; 26 : *I 112*, *115*, *117*, *142*; 27 : *I 216 s*; 28 : *I 216*. **35-40** : *I 167*. **35** 1-3 : *I 148*. **39** 32 : *I 150*. **40** 2, 6, 29 : *I 150*; 17 : *I 122*.

LÉVITIQUE

2 11 : *I 143*. **4-5** : *I 93*, *124*. **5** 1, 4, 21 s : *I 148*. **6** 10 : *I 143*. **7** 12 : *I 143*; 38 : *I 122*. **11** : *I 143*; 2b-20 : *I 189*; 42 : *II 561*; 43-45 : *I 198*. **13-14** : *I 143*. **13** 33 : *II 539*. **16** : *I 128*. **17-26** : *I 197 s*, *210*. **17** 15 s : *I 107 s*. **18** : *I 197*; 5 : *I 236*; 6-18 : *I 143*; 20 : *I 148*; 21 : *I 143*, *148*; 24 s, 27 : *II 393*. **19** : *I 196 s*; 3, 4, 11, 12, 13, 16, 30 : *I 148*; 9 s, 13-15, 19, 26, 29, 31, 35 s : *I 143*. **20** : *I 197*; 1-5, 6, 9, 11 s, 14, 17, 19-21, 25-27 : *I 143*; 10 : *I 148*. **21-26** : *I 211*. **22** 32 : *I 148*. **23** : *I 128*; 3 : *I 148*; 22 : *I 143*; 40, 42 s : *I 129*. **24** 15-17, 21 : *I 148*; 19-20 : *I 143*. **25** 35-38 : *I 143*; 39-46 : *I 107*, *109 s*; 40-48 : *I 153*. **26** : *I 210*; 1 s : *I 148*; 18-33 : *II 297*. **27** 26 s : *I 112 s*; 30-33 : *I 114 s*.

NOMBRES

1-10 10 : *I 219*. **1** : *I 54*; 14 : *I 280*, *II 553*; 39 : *I 302*; 49 : *I 199*. **2** 14 : *I 280*, *II 553*. **3** 2 : *II 321*; 14-39 : *I 199*; 39 : *II 561*. **4** 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47 : *I 198*. **5** 23 : *I 127*. **6** 1-21 : *I* 96. **7** 42, 47 : *II 553*. **8** 24 : *I 199*. **9** 10 : *II 561*. **10** 11 : *I 219*; 20 : *II 553*; 33 : *I 75*, *117*; 34-36 : *II 562*. **11** 1 s : *II 165*; 12 : *I 176*; 16-30 : *I 117*; 26 : *I 117*; 28 : *I 260*. **12** 4 ss : *I 117*; 6-8 : *I 178*. **13** 3 : *I 220*; 8, 16 : *I 260*, *561*; 22 : *I 242*. **14** : *I 220*; 6, 30, 38 : *I 260*; 44 : *I 117*. **15** 32-36 : *I 148*; 37-41 : *I 198*. **16** 1 : *II 26*. **18** 12-13, 21, 24-26, 28 : *I 114 s*; 15-18 : *I 112 s*. **21** : *II 8*; 14 : *I 207*, *242*, *263*, *339*; 30 : *II 561*; 33-35 : *I 84*. **23-24** : *I 77*, *336*, *II 8*. **25** 1-5 : *I 570*. **26** : *I 54*; 5 s, 12 s, 19 s, 21, 23, 29, 34-40, 42, 44-49 : *II 321*; 11 : *II 26*; 15 : *I 638*; 24 : *II 100*; 38-40 : *I 169*; 39, 42 : *II 328*; 43 : *I 302*. **27** : *I 214*; 1 : *I 321*; 15-23 : *I 260*. **28-29** : *I 128*. **28** 26 : *I 128*. **32** 41 : *I 290*. **33** : *I 199*, *218*; 2 : *I 218*. **35** 1-8 : *I 141*. **36** : *I 214*.

DEUTÉRONOME

1-4 : *I 193-195*, *223*. **1** 1 : *I 240*; 1-5 : *I 181*; 2, 19 : *II 555*; 6-3 22 : *I 165*. **3** 11 : *I 240*; 14 : *I 244*, *290*. **4** 16-19 : *I 148*; 44-5 1 : *I 181*. **5-11** : *I 193-195*, *202*, *223*. **5** 6-21 : *I 144*, *146 s*. **6** 4 : *I 184*; 5 : *I 184*, *202*, *370*; 14 : *I 148*. **7** 1-3 : *I 142*, *II 393*; 25 s : *I 148*. **8** 19 : *I 148*. **9** 6-10 11 : *I 165*, *195*. **10** 6 s : *I 78*. **11-27** : *I 242*. **11** : *I 196*; 8 : *II 393*; 16, 28 : *I 148*. **12-26** : *I 192-195*, *202*, *221*, *223*. **12** : *I 121*; 27 : *I 124*. **13** 12-18 : *I 142*. **14** 1 : *I 143*; 3-20 : *I 143*, *189*; 13-15, 18 : *I 152*; 21 : *I 106-108*, *142*; 23 : *I 114 s*.

Digitized by Google

15 12-18 : *I 107, 109, 490*; 19-23 : *I 111, 113*. **16** 1-17 : *I 127*; 18-20 : *I 143*. **17** 14-20 : *I 193, 223 s, 226*; 18 : *I 54, 223*. **18** 10-14 : *I 143*; 13 : *II 561*. **19** 16-21 : *I 148*; 21 : *I 143*.
20 16-18 : *I 142*. **21** 18-21 : *I 143*. **22** 8 : *I 202*; 9-11 : *I 143*; 22 ss : *I 148*; 28 ss : *I 142*; 30 : *I 143*. **23** 3-5 : *II 399*; 6 : *II 393*; 17, 19 s : *I 143*.
24 7, 10-13 : *I 142*; 8 : *I 143, 189*; 14 s, 19-22 : *I 143*; 16 : *I 227, 262, 366*. **25** 1 : *I 143*; 5-10, 9 s : *II 193*; 13-16 : *I 143*; 17-19 : *I 217*. **26** : *I 195*; 1 s, 10-12 : *I 112-115*; 5 : *I 22*; 19 : *I 196*.
27 : *I 54, 193, 195, 223 s, 263*; 1-4, 5-7a, 7b ss : *I 263*; 2-4, 8 : *I 38*; 4 : *I 223, II 556*; 5-7a : *I 118, 195, 263*; 8 : *I 223*; 9 s : *I 195 s*; 11-13 : *II 556*; 15-26 : *I 195, 224*; 15 : *I 148*; 16, 18, 20, 22 s, 25 : *I 143*; 26 : *I 476*.
28-30 : *I 193, 196, 221, 223*. **28** : *I 195, 202*; 14 : *I 148*. **29** 1 : *I 196*; 23 : *I 571*. **30** 1-5 : *II 393*.
31 : *I 193, 221-223*; 1-13, 16-22, 24-30 : *I 196*; 9 : *I 221, 240*; 10-13, 19, 22, 24-26, 30 : *I 221*; 14-15 : *I 117*; 24 : *I 223*. **32** : *I 196, 221, II 8, 45, 537*; 6 : *II 561*; 21 : *I 237*; 26 : *II 510*; 44 : *I 260, 561*. **33** : *I 207, 221, 626, 632, II 8, 45, 537*; 1 : *I 221*; 8-11 : *I 136*. **34** : *I 241*; 2 : *I 242*; 9 : *I 260*.

JOSUÉ

1 8 : *I 224*. **2** 12 : *I 145*. **5** 1, 6 : *I 269*; 10 : *I 129*. **6** 25 : *I 269*; 26 : *I 360*. **7** 1 : *II 321*. **8** 30-31 : *I 118*; 32-35 : *I 224*; 32 : *I 38, 223*. **9** : *I 141, 334*; 5 : *I 54*; 27 : *I 269*. **10** : *II 8*; 13 : *I 269, 325, 339, 353*. **11** 1-11 : *I 282 s*; 1 : *II 100*.
13 2-6 : *I 272*; 14 : *I 141*; 26 : *II 185*; 30 : *I 290, II 185*. **14** 7, 10 : *I 271*; 15 : *I 242*. **15** 13 : *I 242, 300*; 14-19 : *I 279, 300*; 15 : *I 38*; 32 : *II 550*; 41 : *II 202*; 63 : *I 269 s, 300*. **16** 10 : *I 269 s, 300*. **17** 11-13 : *I 283, 300*. **19** 2-8 : *II 321*; 13 : *I 602*; 18 : *II 182*; 47 : *I 242, 302*. **21** 1-42 : *I 141*; 10-39 : *II 321*; 18 : *I 458*; 38 : *II 185*. **24** 15 : *I 145*; 25 s : *I 224*; 26 : *I 268*; 28-31 : *I 276*; 29 : *I 271*.

JUGES

1 : *I 272*; 10 : *I 242*; 11 s : *I 38*; 11-15 : *I 279*; 27 : *I 283*. **2** 1 : *I 289*; 6-3 6 : *I 292*. **3** 7, 11 s, 30 : *I 292*; 9, 15 : *I 274, 293*; 22 s : *II 555*; 31 : *I 274, 278*.
4 1 : *I 292*; 3 : *I 293*; 14 : *I 304*. **5** : *II 8 537*; 6 : *I 291*; 8 : *I 304, 314*; 23 : *I 289* 31 : *I 292*.
6 1 : *I 292*; 3 s : *II 192*; 3 : *II 101*; 6-10 : *I 293*; 11 : *I 289*; 26-28 : *I 118*. **7** 1 *I 304*. **8** 14 : *I 38*; 27 : *I 208, 293*; 28 : *I 292*. **9** 4, 27, 46 : *I 129*; 22 : *I 296*.
10 1 : *I 274*; 6-16 : *I 293*; 6 : *I 292*. **11** 11-31 : *I 118*; 15-27 : *I 293*; 26 : *I 295*; 33 : *I 292*. **12** 5 : *II 194*; 6 : *I 22*; 7 : *I 292*.
13 1 : *I 292, 311*; 2 : *I 302*; 15-23 : *I 118*; 25 : *I 302*. **15** 9-13 : *I 279*; 20 : *I 292, 311*. **16** : *I 379*; 13 s : *II 555*; 31 : *I 292, 302, 311*.
17-18 : *I 134, 612*. **17** 5 : *I 118*; 7 : *I 134*. **18** 3 : *I 22*; 19 : *I 134*; 29 : *I 242*; 30 : *II 562*.
19-21 : *I 134, 304 s, II 545*. **19** : *I 570*; 18 : *I 119, 134*; 29-46 : *I 304*. **20-21** : *I 380*. **20** 18, 26-28 : *I 305*. **21** 2, 12, 14 : *I 305*; 19 : *I 129*.

I SAMUEL

1 1 : *II 194, 321, 327*; 3 : *I 129*; 9 : *I 119*; 21 : *I 129, 145*. **2** 19 : *I 129*; 22 : *I 119*; 27 : *I 145*. **3** 2 s, 15 : *I 119*; 2-5 : *II 313*.
4-6 : *I 119*. **4** 18 : *I 294*. **5** 14-16 : *II 313*. **6** 14 s : *I 119*; 15 : *I 135*; 21-7 1 : *I 119*. **7** 1 : *I 135, II 558*; 9, 17 : *I 119*. **8** 2 : *I 575, II 321, 327, 554*.
9-11 : *I 314*. **9** 1 : *II 321*; 9 : *I 382*; 12 : *I 119*. **10** 5 : *I 141*; 8 : *I 314*; 12 : *I 323*; 25 : *I 217, 226, II 510*. **11** 15 : *I 119*. **12** 6 : *I 226*; 11 : *II 558*.
13 : *II 384*; 1 : *I 347*; 3 : *I 141*; 8-15 : *I 313*; 9, 12 : *I 119*. **14** 3 : *I 119*; 18 : *II 558*; 49-51 : *II 321*; 49 : *I 326*. **15** : *I 77, 314, 325*; 35 : *I 323*.
16 2-5 : *I 119*; 6-9 : *II 321*; 14-23 : *I 315*. **17** : *I 332*; 12 : *II 194*. **19** 24 : *I 313*. **20** 29 : *I 119*. **21** 1 : *I 119*; 9 : *I 208*; 10-15 : *II 29*; 13 : *II 46*. **22** 3 s : *II 198*; 9 s : *II 47*; 11, 18 : *I 119*. **23** 6 : *I 208, II 558*. **24** 9 : *II 252*. **25** 1 : *I 308*; 23, 41 : *II 252*. **28** 4 : *I 182*. **31** : *II 321*.

II SAMUEL[1]

1 18 : *I 38, 269, 339, 353*; 19-27 : *II 8, 53*. **2** 4 : *I 319*; 8 : *II 185, 321, 545*; 10 : *I*

[1] Pour les passages de II Samuel, I et II Rois, parallèles aux Chroniques, voir les tableaux comparatifs II, p. 330-331, 342, 348-349.

Digitized by Google

313; 12 : *II 185*; 18-23 : *II 340*; 18 : *II 321*; 29 : *II 145*. **3** 2-5 : *II 313, 321*; 5: *I 638*; 33-34 : *II 53*. **4** 4 : *II 321*.
5 : *I 332 s, 335*; 3 : *I 319*; 4 : *I 294, 313*; 5 : *I 326*; 7 : *I 270*; 13-16 : *II 313, 321, 334*; 16 : *II 558*; 16 : *I 326, II 380*; 17-25 : *I 332*. **6** : *I 332 s, 335, 350 s, II 373*; 1 : *II 558*; 12-15, 17-19 : *I 119, 125*; 14, 16, 20-23 : *I 129*. **7** : *I 353*. **8** : *I 332*; 13 : *II 29*; 15-18 : *I 135, 351, II 341*; 16: *I 341*.
9-20 : *I 332 s, 335, 350 s, 379, II 335*. **9**: *I 327, 334, II 335*, 6, 8 : *II 252*; 12 : *I 612, II 321*. **11-12** : *II 46*. **11** 1 : *II 313*; 21 : *II 558*. **12** 30 s : *II 313*. **14** 4, 22, 33 : *II 252*. **15** 7 : *I 347, II 551*; 12: *I 119, 135*; 16 : *I 145*; 19 : *II 33*; 29 : *II 558*; 34 : *I 410*. **16** 5-8 : *I 334*. **17** : *II 336*; 24, 27 : *II 185*; 25 : *II 321*. **18** 21-32 : *II 28*; 21, 28 : *II 252*. **19** 18 : *II 252*; 32 : *II 185*. **20** : *II 370*; 1 : *I 358*; 23-26: *I 135, 351, II 341*; 24 : *I 341*.
21-24 : *I 332, II 336, 397*. **21** 2 : *I 141*. **22** : *II 29, 47, 54, 336, 550*; 1 : *II 29*. **23** 1-7 : *II 8, 336*; 11 s : *I 291*. **24** 1 : *II 156, 373*; 9 : *II 372*; 18-25 : *I 119*; 18: *I 270*; 20 : *II 252*; 24 : *II 372*; 25 : *II 373*.

I ROIS [1]

1-2 : *I 338, II 343*. **1** 3, 15 : *II 183*; 5, 11: *I 638*; 16, 23, 31, 53 : *II 252*. **2** 3 : *I 226*; 8 : *II 185*; 13 : *I 638*; 17, 21 s : *II 183*; 26 s : *I 137*; 26 : *I 458, II 558*.
3 2-4 : *I 120*; 4 : *I 125, 141*; 16-28 : *II 344*. **4** 3 : *I 341*; 13 : *I 290*; 14 : *II 185*; 20-26 : *I 375*; 26 : *II 373*; 30 : *II 101*; 31: *II 26, 321*; 32 : *II 86, 188*; 33 : *II 188*. **5** 13-18 : *II 344*.
6-7 : *I 365*. **6** 1 : *I 295, 349, II 379*; 37 : *I 350, II 379*; 38 : *II 379*. **7** 1-12 : *II 343*; 13-14 : *II 344*; 49 : *II 351*. **8** : *II 373*; 2 : *I 130, II 379*; 3-4 : *I 137*; 3 : *II 373*; 5 : *I 125*; 8 : *I 373*; 38, 44, 48 : *II 279*; 52-61 : *II 346*; 54: *II 373*; 62-64 : *I 125*; 65 : *I 130*.
9 8 : *II 313*; 11 : *II 374*; 13 : *I 373*; 14 : *II 338*; 16 : *I 270, II 370*; 20-22 : *II 344*; 21 : *I 373*; 28 : *II 338*. **10** 10, 14 : *II 338*; 12 : *I 373*; 26 : *II 373*; 27 : *I 586*. **11** : *II 347*; 9-13, 33 : *II 347*; 26-43 : *I 338, II 370*; 26 : *II 194*; 29-39 : *II 313*; 29 : *I 359*; 33 : *II 558*; 41 : *I 339, II 393*; 42: *I 294*.
12 : *II 384*; 1-24 : *I 338*; 15 : *II 313*; 19: *I 373*; 26-33 : *I 121*; 31 : *I 138*; 32-33: *I 130*. **13** : *I 371, II 317*; 1 : *I 138*; 2: *II 433*. **14** 17 : *II 189*; 19, 29 : *I 339*. **15** 2 : *I 612, II 351*; 7, 23, 31 : *I 339*; 9-24 : *II 318*; 10-13 : *II 351*; 14 : *I 120 II 374*; 16-22 : *I 365*; 16, 27: *I 356*; 21: *II 189*; 33 : *I 356, II 189*. **16** 5, 14, 20, 27 : *I 339*; 6, 8 : *II 189, 353*; 15-23 : *I 346, II 189*; 17: *II 189* : 21 s, 29 : *I 346*.
17 8 ss : *I 121*. **18** 3-16 : *I 598*; 19, 25 : *II 558*; 30-37 : *I 138*; 30 : *I 121*; 31 : *I 118*; 32 : *I 121, 125*; 38 : *II 165*. **19** 3 ss : *I 121, 162, 366*; 10 : *I 21, II 544*; 14 : *I 121*; 21 : *I 121, 125, 138*. **20** 15 : *II 356*. **22** 1-38, 41-51 : *II 354*; 8 : *I 612*; 19-23 : *II 156*; 28 : *I 613*; 39, 46 : *I 339*; 41 s, 52 : *I 346*; 44 : *I 120, II 374*; 49 : *II 379*; 51 : *I 356*; 52-54 : *I 337*.

II ROIS [1]

1 12 : *II 165*; 17 : *I 346*; 18 : *I 339*. **2** 15 : *II 252*; 22 : *I 373*. **3** : *I 356*; 1 : *I 346*; 4-27 : *II 354 s*; 4 : *I 40, 587*; 8 : *II 557*. **4** 8-37 : *II 183*; 8 : *II 182*; 37 : *II 252*.
7 27-37 : *II 345* **8** 1-6 : *II 183*; 1 : *I 145*; 16 s, 25 s : *I 346*; 22 : *I 373*; 23 : *I 339*; 26 : *I 347, II 551*. **9** 24, 27 : *I 348*; 25 s: *I 361*; 29 : *I 346*. **10** 11 : *I 135*; 15, 23: *I 491*; 27 : *I 373*; 31 : *I 227*; 34 : *I 339*. **11** : *II 374*; 9 s, 12, 15, 18 : *I 138*. **12** 2, 7, 9 s : *I 138*; 3 : *I 120*; 16 : *I 125*; 19: *I 339*.
13 8 : *I 339*; 12 : *I 339 s*. **14** : *I 606*; 4 : *I 120*; 6 : *I 227, 262*; 7 : *I 373*; 15: *I 339 s*; 16 : *II 360*; 18, 28 : *I 339*; 25: *I 411, 602*. **15** : *I 356*; 1-7 : *I 357*; 2, 5, 33 : *I 346*; 4, 35 : *I 120*; 6, 11, 15, 21, 26, 31, 36 : *I 339*; 8-11 : *I 643*; 10, 14: *I 654*; 19 : *II 326*; 29 : *I 303, II 326*; 32-38 : *II 318*; 37 : *II 362*. **16** 2 : *I 347*; 6 : *I 373*; 7-9 : *I 403*; 10-18 : *I 138, II 374*; 10 : *II 363*; 19 : *I 339*.
17 : *I 235*; 5 s : *I 368*; 6 : *I 513*; 7-41 : *I 338*; 13, 37 : *I 227*; 23, 41 : *I 373*; 24-28: *I 244*; 24, 31 : *I 600*; 34 : *I 227, 373*. **18** : *II 384*; 2 : *I 347*; 3-12 : *II 364*; 4, 22 : *I 120*; 5 : *I 343*; 11 : *I 513*; 13-20 19 : *I 424, II 550*. **18** 17 : *I 414*; 18, 37: *I 341*; 26 : *I 20, II 287*; 28 : *I 20*; 34 : *I 600*. **19** 9 : *II 168*; 13 : *I 600*; 21-34 : *I 424*. **20** : *I 425*; 18 : *I 633*; 20 : *I 339*.

[1] Voir la note de la page précédente.

Digitized by Google

21 1-18 : *II 318* ; 1 : *I 633* ; 8 : *I 227* ; 10-15 : *II 364* ; 16 : *I 387* ; 17, 25 : *I 339*. **22-23** : *I 200, 202, 227*. **22** 4, 8, 10, 14 : *I 138* ; 12 : *I 138, 612* ; 16 : *II 365*. **23** 4 : *I 138* ; 16-18 : *I 359* ; 21-23 : *I 130* ; 25 : *I 202, 343* ; 26 : *II 366* ; 28 : *I 339* ; 29 s : *I 654*. **24** 1 : *I 466, II 274* ; 3 s : *II 366* ; 5 : *I 339* ; 8, 12, 15 : *I 478* ; 18-25 30 : *I 500, II 550*. **25** : *I 500* ; 8 : *I 531, 538* ; 18 : *I 138, 633* ; 22-26 : *I 500* ; 27-30 : *I 340, 466, 500* ; 27 : *II 276*.

ÉSAÏE

1 : *I 126, 451* ; 1 : *I 367, 387, 394* ; 4 : *I 426* ; 10 : *I 228* ; 11-20 : *I 205*. **2** 1 : *I 394* ; 2-4 : *I 616, II 550, 570* ; 3 : *I 228*. **5** 1-7 : *I 525* ; 1 : *II 164* ; 7 : *I 621* ; 16, 19 : *I 426* ; 24 : *I 228, 426*. **6** : *I 521* ; 1 : *I 367, 387*. **7** 1 : *I 367* ; 3 : *I 387, 394* ; 14 : *I 618, II 176, 573* ; 16 : *I 411* ; 17, 20 : *II 555*. **8** 1 : *I 38, 387* ; 2 : *I 643, 659, II 359* ; 3 : *I 387* ; 4 : *I 411* ; 7 : *II 555* ; 16, 20 : *I 228*. **9** 1 : *II 543* ; 5-6 : *I 410, 618* ; 7 ss : *I 411*. **10** 5-11 16 : *I 410*. **10** 5 : *I 427* ; 17-20 : *I 426* ; 27-32 : *I 453, 621* ; 29 : *I 141* ; 30 : *I 458*. **11** 1 ss : *I 410, 618, 649* ; 6-9 : *I 454* ; 14 : *II 101*. **12** 6 : *I 426*. **13-14** 23 : *I 499*. **13** 1 : *I 394, 482*. **14** 28 : *I 482*. **15-16** : *I 496 s*. **15** 1 : *I 482* ; 5 : *II 399*. **17** 1 : *I 482* ; 7 : *I 426*. **19** 1 : *I 482* ; 13 s : *II 154* ; 18 : *I 19*. **20** 2 s : *I 394*. **21** 1-10 : *I 499* ; 1, 11, 13 : *I 482*. **22** 1 : *I 482*. **23** 1 : *I 482*. **24-27** : *I 638, 660*. **24** 5 : *I 228*. **26** 19 : *II 477*.

29 19, 23 : *I 426*. **30** 9 s : *I 228* ; 11 s, 15 : *I 426*. **31** 1 : *I 426*. **34-35** : *I 453, 541*. **34** : *I 530*.

36-39 : *I 368 s, 394 s, II 550*. **36-37** 38 : *I 369*. **36** 1 s : *I 370* ; 3, 22 : *I 417* ; 11 : *I 20, II 287* ; 13 : *I 20*. **37** 2 : *I 417* ; 23 : *I 426*. **38** : *I 369* ; 9-20 : *I 369* ; 9 : *II 31*. **39** : *I 369*.

40-66 : *I 228, 409, 428-439, II 154*. **40-55** : *I 420, 438 s, 450, 455-457, 487, 499*. **40** 25 : *I 430*. **41** 14, 16, 20 : *I 430*. **42** 1-4 : *I 439* ; 4, 21, 24 : *I 231*. **43** 3, 14 s : *I 430*. **44** 22 : *II 10* ; 28 : *I 433*. **45** 1, 13 : *I 433* ; 11 : *I 430*. **46** 1 : *II 276*. **47** 4 : *I 430*. **48** 17 : *I 430*. **49** 1-6 : *I 439* ; 7 : *I 430*. **50** 4-9 : *I 439*. **51** 4, 7 : *I 231*. **52** 13-**53** 12 : *I 439*. **52** 1, 15 : *II 477*. **53** 1 : *II 543*. **54** 5 : *I 430*. **55** : *I 453* ; 5 : *I 430*.

56-66 : *I 438, 450, 454*. **58** 11 : *II 478* ; 13 : *I 430*. **60** 1 : *II 477* ; 6 : *II 14* ; 9, 14 : *I 430*. **63** 1-6 : *I 423, 530* ; 1 : *I 406, 621*. **64** 4 : *II 477*. **65** 17 : *II 477*. **66** : *II 369*.

JÉRÉMIE

1-25 : *I 486, 488*. **1** 1 : *I 459, 500, II 94* ; 4-19 : *I 464* ; 5 : *I 494* ; 6 : *I 460, 507* ; 10 : *I 486, 495* ; 11 s : *I 621* ; 13 : *I 563*. **2** 8 : *I 229*. **3** : *I 567* ; 14-18 : *I 487*.

5 1 : *I 525*. **6** 1 : *I 406, 453, 621* ; 14 : *I 524* ; 19 : *I 230*. **7** : *I 451, 484* ; 21 ss : *I 126, 205, 230* ; 34 : *I 489*. **8** 8 : *I 38, 230* ; 11 : *I 524*. **9** 1, 18 : *I 509* ; 13 : *I 230* ; 21 : *I 48*. **10** 1-16 : *II 413* ; 11 : *I 17* ; 12-16 : *I 498*.

11 : *I 462* ; 3 s : *I 230* ; 18 : *I 508* ; 21-23 : *I 458*. **12** 1 ss : *I 508*. **13** 1-7 : *I 464* ; 3 : *I 568*. **15** 1 : *I 316, 525* ; 4 : *I 370, II 366* ; 10, 18 s : *I 508*. **16** 1 s : *I 459* ; 9 : *I 489* ; 11 : *I 230*.

18 1-10 : *I 511* ; 7-10 : *I 495* ; 18 : *I 229 s, 508*. **20** 7 ss, 14-18 : *I 508, II 155*. **21** : *I 490* ; 1 : *I 633* ; 7 : *II 566*. **22** 10-19 : *I 462 s* ; 18-19, 24-30 : *I 466*. **23** : *I 539* ; 3-8, 19 s : *I 487* ; 5 s : *I 400, 489, 649* ; 33-40 : *I 407*.

24 : *I 464, 468*. **25** : *I 495 s, 504, II 274* ; 1-13, 15-38 : *I 504* ; 3 : *I 459* ; 10 : *I 489* ; 11 s : *I 486, II 369* ; 12 : *I 487* ; 20 : *II 101* ; 23 : *I 416, II 120* ; 24 : *I 138* ; 26 : *I 498, II 217*.

26-45 : *I 504*. **26-29** : *I 490*. **26** : *I 463* ; 4 : *I 230* ; 8-11 : *I 466* ; 18 s : *I 613-617* ; 20 : *I 637* ; 23 : *II 497* ; 24 : *I 469*. **27-28** : *I 499*. **27** 1 : *II 589* ; 3-11 : *I 495* ; 3 : *I 468*. **28** 4 : *I 468* ; 9 : *I 524*. **29** : *I 468, 516, 537, II 413* ; 6 : *I 153* ; 10-14 : *I 487* ; 10 : *II 369, 413* ; 25, 29 : *I 138, 633* ; 27 : *I 459*.

30 6 : *I 153* ; 10 s : *I 495*. **31** 29-30 : *I 526* ; 31-34 : *I 511* ; 33 : *I 230*. **32** : *I 37* ; 6-15 : *I 458* ; 10 : *I 218* ; 12-16 : *II 414* ; 23 : *I 230*. **33** 1 : *I 568* ; 15 : *I 400, 649*.

34 8-22 : *I 110*. **35** : *I 365* ; 14-17 : *I 230*. **36** : *I 391, 463, 483, 487, II 163, 274* ; 1-4 : *I 393* ; 1 : *I 460* ; 2 : *I 39, 495* ; 4 : *I 39, II 414* ; 6, 9 : *I 131* ; 11, 13 : *I 612* ; 18, 21-25 : *I 38* ; 26, 30 s : *I 466* ; 32 : *I 393, 463*.

Digitized by Google

37-44 : *I 372*. **37** 3 : *I 633*. **40-41** : *I 372*. **40** 1 : *I 488*; 7-9 : *I 372, 500*. **41** 1 s : *I 372, 500*; 18 : *I 372*. **42** 1, 8 : *I 472*. **43** 6 s : *II 414 s*: 7 : *I 472*; 8-13 : *I 495*. **45** : *I 483, 505, II 414*.

46-51 : *I 504*. **46** 27 s : *I 487*. **48** 3, 5, 34 : *II 399*. **49** 1-39 : *I 504*; 7-22 : *I 423, 504, 599*; 7, 20 : *II 102*; 19 : *II 155*; 28 : *II 101*. **50** 2 : *I 369*. **51** 1, 41 : *I 484, II 217*.

52 : *I 371 s, 503 s, II 369, 550*; 1-22, 24-27 : *I 371*; 12 : *I 531, 538*; 23 : *I 372*; 24 : *I 138, 633*; 31-34 : *I 371, 466*; 31 : *II 276*.

ÉZÉCHIEL

1 : *I 545*; 1 s : *I 513*; 3 : *I 512*; 6-8, 11-15 : *I 530*. **2** 1-3 : *I 530*; 5 : *I 516*; 9 : *I 39, II 163*. **3** 1-3 : *I 39, II 163*; 14 s : *I 554*; 17 : *I 537*; 24-27 : *I 538*. **4** 4-17 : *I 516, 538*. **7** 26 : *I 230*. **8-11** : *I 545*. **9** 2 s, 11 : *I 38*; 4, 6 : *I 42*. **10** 18-22 : *I 545*. **11** 19 : *I 541*; **22** s : *I 545*.

14 14, 20 : *II 128, 155, 263*. **16** : *I 567*. **18** : *I 537 s*; 5-20 : *I 231*; 21 : *I 556*; 23, 32 : *I 610*. **19** : *I 532*. **20** : *I 515*; 28 : *I 124*. **21** 23-27 : *I 530*. **22** 26 : *I 231*. **23** : *I 567*. **24** : *I 515*; 18 : *I 512*; 27 : *I 538*.

25 : *I 541*; **4** : *II 101*; 12-14 : *I 423*; 13 : *I 416, II 102*. **26** 1 : *I 539*. **27** 9b-25a : *I 551*; 13 : *I 543*. **28** 3 : *II 263*. **29** 17-21 : *I 543*; 17 : *I 513*. **32** 1, 17 : *I 539*; 26 : *I 543*.

33 7-9 : *I 521*; 11 : *I 610*; 21 : *I 531, 536*; 30-33 : *I 517*; 33 : *I 516*. **35** : *I 423, 530, 599*. **36** 22-32 : *I 231*; 24 ss : *I 556*; 26 s : *I 524*; 27 : *I 543*. **37** 11 : *I 517*; 24-27 : *I 544*. **38-39** : *I 419, 581*.

40-48 : *I 125, 138, 200, 209 s, 231*. **40** 43 : *I 124*; 46 : *I 139*. **43** 19 : *I 125, 139*. **44** 6 : *I 524*; 9-27 : *I 139*; 27, 29 : *I 125*. **45** 4 s : *I 140*; 21-25 : *I 127*. **46** 20 : *I 125*. **47** 1-12 : *I 652*. **48** 10-14 : *I 140*; 11 : *I 139*.

OSÉE

1-3 : *I 605*. **1** 1 : *I 367, 561 s*; 2 : *I 560, 567*; 4 : *I 562*; 7 : *I 565*. **2** 1-3 : *I 565*; 13 : *I 568*. **3** 1 : *I 568*; 4 : *I 208*.

4 2, 10 : *I 229*; 15 : *I 121, 572*. **5** 1 s : *I 205*; 5, 10, 12-14 : *I 572*. **6** 4, 11 : *I 572*; 6 : *I 205*. **7** 5 : *I 562*. **8** 1, 12 : *I 229*; 11-14 : *I 205*; 14 : *I 572*. **9** 9 : *II 545*; 15 : *I 121*. **10** 11 : *I 572*. **12** 1, 3 : *I 572*; 12 : *I 121*. **13** 10 : *I 275*; 11 : *I 317*. **14** : *I 560, 573*; 9 : *I 574*.

JOËL

1 1 : *I 575*; 4 : *I 578*; 9, 13 : *I 582 s*; 14 : *I 582*. **2** 12-17 : *I 579*; 14 : *I 583*; 16 s, 27 : *I 582*; 18 : *I 579 s*; 20 : *I 581*. **3** 2 : *I 582*; 4, 6, 8, 19 : *I 584*; 6 : *I 656*; 16 : *I 560, 582, 595*; 18 : *I 652*.

AMOS

1 3-2 6 : *II 83*. **1** 3-2 3 : *I 596*. **1** 1 : *I 586 s, 652, II 94*; **2** : *I 560, 595*; 9 s : *I 531*; 12 : *II 102*. **2** 3 : *II 275*; 4 s : *I 229, 595*.

3 7 s : *I 587*. **4** 4 : *I 121*; 13 : *I 595, II 154*. **5** 5 : *I 121, 162*; 8 s : *I 595*; 8 : *II 154*; 23 : *II 53*; 21-25 : *I 126, 205*. **6** 1 : *I 595*; 5 : *II 53*.

7 : *I 587 s, 597*; 2 s, 5 s : *I 595*; 14 : *I 383, 586 s*; 15 : *I 587*. **8** 1 s : *I 406, 621*; 14 : *I 121, 162*. **9** 5 s, 8a, 11 : *I 595*; 6 : *II 154*; 8b-15 : *I 594*; 12 : *I 560*.

ABDIAS

1-16 : *I 423, 530*; 1-9 : *I 599*; 1 : *I 560*; 9 : *II 102*; 10-21 : *I 599 s*; 17 : *I 601*; 19 : *I 560, 601*.

JONAS

2 1 : *I 607*; 3-10 : *I 606 s, II 55*. **3** : *I 610*; 1 : *I 568*; 3 : *I 608, 610*. **4** : *I 607, 610*; 2 : *I 609*; 6-10 : *I 606*.

MICHÉE

1 1 s, 14 : *I 613*; 6, 9 : *I 614*; 10-16 : *I 406, 453*. **3** 12 : *I 613*. **4** 1-4 : *I 397*; 1-3 : *II 550, 570*; 2 : *I 288*; 6-8 : *I 636*; 14 : *I 275*. **5** 1 : *II 194*; 4 : *II 83*. **6** 1-7 6 : *I 621*. **6** 6-8 : *I 126, 205*.

NAHUM

1 1 : *I 622*; 2-2 1, 3 : *II 21, 201*. **3** 8 : *I 623*.

HABACUC

1 1 : *I 627*; 5-17 : *I 628 s*; 6 : *I 627 s*; 13 : *I 630*. **2** 4-20 : *I 628*; 4 : *I 630*; 9-20 : *I 629*. **3** 1 : *II 32*; 3 : *II 35, 102*; 9, 13 : *II 35*; 19 : *II 28, 33, 35*.

SOPHONIE

1 1 : *I 633*; 4 s, 8 : *I 634*. **3** 3 : *I 275*; 4 : *I 281*.

Digitized by Google

AGGÉE

1 1, 12, 14 : *I 140*; 13 : *I 638*. **2** 1, 4, 10: *I 644*; **2**, 4 : *I 140*; 11 : *I 231 s*; 20 : *I 568*.

ZACHARIE

1 1 : *I 643 s*, *659*, *II 359*; 7 : *I 643 s*, *649*, *659*, *II 359*. **3** 1 s : *II 155*, *337*; 1, 8 : *I 140*; 9 : *I 400*, *650*. **5** 1 s : *I 39*, *II 163*. **6** 10, 14 : *I 633*; 11 : *I 140*; 12 : *I 400*, *650*. **7** 1 : *I 643 s*, *649*; 5 : *I 644*; 8 : *I 643*; 12 : *I 232*. **8** 20-23 : *I 650*.

9 1 : *I 407*, *482*, *650*, *659*, *661*; 10 : *I 654*; 13 : *I 654*, *656*. **10** : *I 539*; 6 : *I 654*; 10 s : *I 656*. **11** : *I 539*, *658*; 8, 14 : *I 654*; 12 s : *I 653*, *II 477*. **12** : *I 657*; 1 : *I 407*, *482*, *650*, *659*, *661*; 7 s, 10-12 : *I 654*; 12-13 : *I 657*. **13** : *I 539*, *657*; 1-6 : *I 660*; 1 : *I 654*; 7-9 : *I 654*, *658*. **14** 5 : *I 588*; 8 : *II 478*; 16-21 : *I 660*.

MALACHIE

1 1 : *I 407*, *482*, *659*, *661*; 2-5 : *I 423*; 6-14 : *I 664*; 11 : *I 665*. **2** 6-9 : *I 232*; 10-16 : *I 664*. **3** 1 : *I 638*, *661 s*; 7-12 : *I 664*; 8-12 : *I 114*; 13-18 : *I 665*. **4** 4 : *I 232*.

PSAUMES

1 : *I 233*. *II 23 s*, *26*, *38*, *44*, *67 s*. **2** : *II 23 s*, *26*, *38*, *44*, *60*, *65*, *545*; 1 s : *II 38*; 2, 6 : *II 65*; 7 : *II 17*. **3** : *II 25*, *28 s*, *35 s*, *54*, *73*; 8 : *II 36*; 9 : *I 606*. **4** : *II 25*, *28*, *33*, *35*, *54*, *68*. **5** : *II 25*, *28*, *33*, *68 s*; 8 : *I 606*. **6** : *II 25*, *28*, *33*, *70 s*. **7** : *I 631*, *II 25*, *28*, *32*, *35*, *54*, *68*, *71*. **8** : *II 25*, *28*, *33*, *54*, *72*. **9-10** : *II 20*, *36*, *68*, *201*. **9** : *II 24 s*, *28*, *34-36*, *54*; 1 : *II 33*; 17 : *II 37*. **10** : *II 23 s*, *54*.

11 : *II 25*, *28*, *54*, *68*. **12** : *II 25*, *28*, *33*, *54*, *68*. **13** : *II 25*, *28*, *54*, *68*. **14** : *II 25*, *28*, *42*, *66*, *68*, *550*. **15** : *II 25*, *54*, *68*. **16** : *II 25*, *31*, *67*, *73*. **17** : *II 25*, *32*, *68*, *73*. **18** : *I 336*, *II 25*, *28 s*, *47 s*, *54*, *68*, *72 s*, *550*; 5, 7 : *I 606*. **19** : *I 233*, *II 25*, *28*, *54*, *67*, *72*. **20** : *II 25*, *28*, *35*, *54*, *65*, *70*.

21 : *II 25*, *28*, *35*, *54*, *65*, *68*. **22** : *II 25*, *28*, *34*, *68*, *72 s*: 4 : *II 14*. **23** : *I 539*, *II 25*, *54*, *72*. **24** : *II 25*, *35 s*, *54*, *72*; 10 : *II 36*. **25** : *II 20*, *71*, *73*, *201*. **26** : *II 25*, *71*, *73*. **27** : *II 25*, *66*, *68*; 5 : *II 561*; 13 : *II 561*. **28** : *II 25*, *68 s*; 2 : *II 279*. **29** : *II 25*, *54*, *72*. **30** : *II 25*, *28 s*, *33*, *70*; 4 : *I 606*.

31 : *II 25*, *28*, *67 s*, *70*, *73*; 7, 23 : *I 606*. **32** : *II 25*, *31*, *35*, *54*, *68*, *71*. **33** : *II 23 s*, *26*, *54*, *72*. **34** : *II 20*, *25*, *28 s*, *46*, *68*, *72 s*, *201*, *203*: 9 : *II 46*. **35** : *II 25*, *68 s*; 19 : *I 236*. **36** : *II 25*, *28*, *68*, *72*. **37** : *II 20*, *25*, *68*, *73*, *201*; 31 : *I 234*, *II 67*. **38** : *II 25*, *32*, *71*. **39** : *II 25*, *27 s*, *35*, *71*. **40** : *II 25*, *28*, *69-71*; 8 : *I 39*, *II 163*; 9 : *I 234*, *II 67*. **41** : *II 25*, *28*, *68 s*, *71*; 14 : *II 18*.

42 : *II 24*, *26*, *28*, *31*, *66*, *68*; 8 : *I 606*. **43** : *II 23 s*, *66*, *68*. **44** : *II 26*, *28*, *31*, *35*, *59*, *66-68*, *71*. **45** : *II 26*, *28*, *30 s*, *33*, *63-65*; 2 : *I 38*; 3, 7 s : *II 64*. **46** : *II 26*, *28 s*, *33*, *35 s*, *54*, *66*, *72*; 11 : *II 36*. **47** : *II 26*, *28*, *35*, *59*, *72*; 8 : *II 31*. **48** : *II 26*, *35*, *42*, *54*, *66*, *72*; 15 : *II 33*. **49** : *II 26*, *35*, *68*, *73*.

50 : *II 26*, *35*, *42 s*, *66*, *68*, *72*; 14 : *I 606*.

51 : *II 25*, *28 s*, *46*, *54*, *66*, *71*; 6, 16 : *II 46*; 9 : *II 11*; 20 s : *II 46*, *52*. **52** : *II 25*, *28 s*, *31*, *35*, *47*, *68*. **53** : *II 25*, *28*, *31*, *34*, *42*, *66*, *68*, *550*. **54** : *II 25*, *28 s*, *31*, *33*, *35*, *68 s*. **55** : *II 25*, *28*, *31*, *33*, *35*, *59*, *68 s*; 18 : *II 279*. **56** : *II 25*, *28 s*, *31*, *34*, *59*, *68*. **57** : *II 25*, *28*, *29*, *31*, *35*, *44*, *59*, *68*, *70*. **58** : *II 25*, *28*, *31*, *34*, *59*, *68 s*. **59** : *II 25*, *28 s*, *31*, *34 s*, *59*, *68 s*. **60** : *II 25*, *28 s*, *31-33*, *35*, *44*, *54*, *59*, *66*, *68*; 2 : *II 335*. **61** : *II 25*, *28*, *33*, *35*, *54*, *65*, *70*. **62** : *II 25*, *27 s*, *35*, *59*, *73*. **63** : *II 25*, *28 s*, *42*, *54*, *66*, *72*. **64** : *II 25*, *28*, *54*, *68*, *73*. **65** : *II 25*, *28*, *71 s*.

66 : *II 25*, *28*, *35*, *42*, *66*, *71 s*. **67** : *II 25*, *28*, *33*, *35*, *42*, *72*. **68** : *I 632*, *II 25*, *28*, *35*, *42*, *66*, *72*. **69** : *II 25*, *28*, *33*, *42*, *59*, *66*, *68 s*, *71*; 2 : *I 606*; 5 : *I 236*. **70** : *II 25*, *28*, *32*, *42*, *68*. **71** : *II 23 s*, *26*, *42*, *68 s*, *72*. **72** : *II 26*, *32*, *42 s*, *45*, *54*, *65*, *73*; 18-20 : *II 19*, *41*.

73 : *II 26*, *42 s*, *68*, *73*. **74** : *II 26*, *31*, *42 s*, *59*, *66*. **75** : *II 26*, *28*, *34 s*, *42 s*, *72*. **76** : *II 26*, *28*, *33*, *35*, *42 s*, *72*. **77** : *II 26-28*, *35*, *42 s*, *66*, *70*; 7 : *II 33*. **78** : *II 26*, *31*, *42 s*, *50*, *66*; 1, 5, 10 : *I 234*, *II 67*; 2 : *II 26*; 4 : *II 14*; 64 : *II 67*; 70-72 : *II 65*. **79** : *II 26*, *42 s*, *59*, *66*, *69*; 2 s : *II 58*. **80** : *II 26*, *28*, *32 s*, *42 s*, *59*, *70*; 2 : *II 12*; 14 : *II 562*; 16 : *II 561*. **81** : *II 26*, *28*, *33*, *35*, *42 s*, *67*, *72*. **82** : *II 26*, *35*, *42 s*, *73*; 6 : *I 236*. **83** : *II 26*, *35*, *42 s*, *49*, *59*, *66*, *68 s*.

Digitized by Google

84 : *II 26, 28, 33, 35 s, 43, 65 s, 72*; **4** : *II 561*. **85** : *II 26, 28, 35 s, 43, 70*. **86** : *II 25, 32, 36, 43, 70*. **87** : *II 25, 35 s, 66*. **88** : *II 26-28, 31 s, 34-36, 43, 70, 154*; **1** : *I 351*. **89** : *II 26, 31, 35 s, 42 s, 50, 65 s, 72*; **1** : *I 351*; **31** : *I 234, II 67*; **53** : *II 19*.
90 : *I 632, II 25, 32, 45, 70*; **2, 7** : *II 45*. **91** : *II 23, 26, 73*. **92** : *II 32, 68, 72*; **3, 12** : *II 11*; **4** : *II 37*. **93** : *II 23, 26, 72*; **2** : *I 410*. **94** : *II 23, 26, 68*; **12** : *I 234, II 67*. **95** : *II 23, 26, 66, 72*: **7 s** : *II 38*. **96** : *II 23, 26, 55, 67, 72*; **1-13** : *II 334*. **97** : *II 23, 26, 72*. **98** : *II 26, 72*. **99** : *II 23, 26, 49, 66, 72*; **6** : *II 67*. **100** : *II 33, 66, 72*. **101** : *II 25, 54*. **102** : *II 32 s, 66, 70 s*. **103** : *II 25, 71 s*; **13** : *II 12*. **104** : *II 23, 26, 31, 72*. **105** : *II 23, 66*; **1-15** : *II 55, 334*; **45** : *I 234, II 67*. **106** : *II 23, 55, 66*; **1** : *II 55, 334*; **47 s** : *II 55 s, 334*; **48** : *II 19, 55*.
107 : *II 23, 56, 72*; **1**; *II 334*; **23-28, 40** : *II 562*. **108** : *II 25, 44, 59, 72*. **109** : *II 25, 28, 44, 59, 68 s*. **110** : *II 25, 49, 54, 60, 65, 487*. **111** : *II 20, 23, 72, 201*. **112** : *II 20, 23, 68, 201*; **1** : *II 11*. **113** : *II 23, 72*. **114** : *II 23, 66*. **115** : *II 23, 73*; **4-8** : *II 67*. **116** : *II 23, 66, 72*; **3, 17 s** : *I 606*. **117** : *II 23, 72*. **118** : *II 23, 66, 67, 72*; **1** : *II 334*. **119** : *I 233, II 20, 23, 67, 201, 507, 539*.
120-134 : *II 30, 44*. **120** : *II 68*; **1** : *I 606*; **5** : *I 543*. **121** : *II 70*. **122** : *II 25 s, 45 s, 50, 66*. **123** : *II 70*. **124** : *II 25 s, 45 s, 72*. **125** : *II 66, 68*. **126** : *II 66, 72*. **127** : *II 26, 45, 73*. **128** : *II 73*. **129** : *II 69, 72*. **130** : *II 71*. **131** : *II 25 s, 45 s, 73*. **132** : *II 50, 65 s*; **9, 16** : *II 67*. **133** : *II 25 s, 45 s, 67*. **134** : *II 66, 72*.
135 : *II 23, 66*; **15-18** : *II 67*. **136** : *II 23, 66, 72*; **1** : *II 334*. **137** : *II 23, 38, 50, 65, 69*; **7** : *I 423, 530, 599*.
138-145 : *II 44, 46, 72*. **138** : *II 25, 72*. **139** : *II 25, 28, 39, 44, 46, 69, 72*. **140** : *II 25, 28, 35 s, 44, 68 s*. **141** : *II 25, 68 s*. **142** : *I 606, II 25, 28 s, 31 s, 70*; **4** : *I 606*. **143** : *II 25, 35 s, 68, 71*. **144** : *II 25, 59, 72*. **145** : *II 14, 20, 25, 32, 72, 201*.
146-150 : *II 44*. **146** : *II 23, 38, 46, 72*. **147** : *II 23, 38, 46, 66, 72*. **148** : *II 23, 38, 46, 72*. **149** : *II 23, 38, 46, 72*. **150** : *II 19, 23, 38, 46, 72*.
(**151** : *II 16*).

PROVERBES

1-9 : *II 77, 80, 86-89, 91, 94, 457*. **1 1-6** : *II 76, 83, 86*; **1** : *II 77*; **6** : *II 94*; **7** : *II 81 s*; **8** : *I 233, II 81*; **10, 15** : *II 81*; **20 ss** : *II 83, 478*. **2** : *II 90*; **1** : *II 81*. **3 1** : *I 233, II 81*; **11, 21** : *II 81*. **4 1** : *II 81*; **2** : *I 233*. **5 7** : *II 81*. **6 9-11** : *II 80*; **16-19** : *II 96*; **32** : *I 233*. **7 2** : *I 233*. **8** : *II 83*.
10-22 16 : *II 85, 93, 220*. **10 1** : *II 76, 80, 86*; **2, 4, 6, 8, 10 s, 14 s, 24 s, 28** : *II 80*; **16** : *II 11*. **11 4 s, 7, 13, 20 s** : *II 80*; **9-12** : *II 93*. **12 3, 14, 22** : *II 80*; **11** : *II 79*. **13 2 s, 6** : *II 80*; **14** : *I 233, II 80*. **14 3, 27, 31** : *II 80*; **12** : *II 79*. **15 8, 18, 23, 33** : *II 80*. **16 2, 25** : *II 79*; **5, 12, 18, 22** : *II 80*. **17 3, 5** : *II 80*. **18 8** : *II 79*; **11 s, 20** : *II 80*. **19 1, 12 s** : *II 80*; **7** : *II 93*; **24** : *II 79*. **20 2, 10, 19, 23, 28** : *II 80*; **7-9, 24-26** : *II 93*; **16** : *II 79*. **21 2, 9** : *II 79*. **22 2 s, 13** : *II 79*; **2-4** : *II 93*; **17-24 22** : *II 80*. **22 17-21, 28** : *II 80*. **23 10, 17, 29-35** : *II 80*; **15 s** : *II 12*. **24 19** : *II 80*; **22** : *II 99*; **23-34** : *II 80*; **34** : *II 99*.
25-29 : *II 93*. **25 1** : *II 77, 83-86, 89, 487*; **5** : *II 80*; **11** : *II 11, 80*; **24** : *II 79*. **26 12** : *II 80*; **13, 15, 22** : *II 79*. **27 12 s** : *II 79*; **15, 21** : *II 80*. **28 4, 7, 9** : *I 233*; **6, 12, 28** : *II 80*; **17** : *II 561*; **19** : *II 79*. **29 2 s, 20, 22** : *II 80*; **13** : *II 79*; **18** : *I 233*.
30-31 : *II 80, 89, 94, 99, 159*. **30** : *II 96*; **1** : *II 94 s*; **10-33** : *II 96*; **15-31** : *II 83*. **31 1-9** : *II 97*; **1** : *II 95, 97*; **10-31** : *I 45, II 21, 201, 203*; **26** : *I 233*; **30** : *II 99*.

JOB

1-2 : *I 648*. **1 3** : *II 101, 127, 159*; **5, 14, 18 s** : *II 101*; **6-12** : *II 337*; **15, 17** : *II 155*; **16** : *II 165*; **22** : *II 133*. **2 1-7** : *II 337*; **10** : *II 133*.
3-27 : *II 152*. **3 3-10** : *II 155*.
5 19 : *II 83*. **9 8 s** : *II 154*; **19** : *II 155*. **12 4** : *II 155*; **15, 24 s** : *II 154*.
19 7 : *II 155*; **23** : *I 218*; **25-27** : *II 139*.
22 22 : *I 233*. **25-27** : *II 152*. **27** : *II 150-152*; **1** : *II 160*. **28** : *II 150*. **29-31** : *II 145, 152*. **29 1** : *II 160*. **31 8** : *II 101*; **40** : *II 140*.
32-37 : *II 144-146*.

Digitized by Google

38-39 : *II 145, 149, 152.* **38** 13, 15 : *II 562*; 31 : *II 154.* **40** 1-9 : *II 142, 149, 152*; 10-**41** 25 : *II 149.*
42 1-6 : *II 149, 152*; 5 : *II 142*; 7 s : *II 133, 138.*

CANTIQUE DES CANTIQUES

1 3 : *II 176*; 5, 14 : *II 190.* **2** 1, 4, 7 : *II 190*; 6 s : *II 184.* **3** 1-5 : *II 176*; 5, 10 s : *II 190*; 6-11 : *II 175, 187*; 7, 11 : *II 182*; 9 : *II 182, 187.* **4** 1-7 : *II 184*; 1, 11, 15 : *II 189*; 4 : *II 190*; 8 : *II 184, 189*; 13 : *II 187.* **5** 2-8 : *II 176*; 8, 16 : *II 190*; 15 : *II 189.* **6** 4-7 : *II 184*; 4 s : *II 189*; 8 : *II 176.* **7** 1 : *II 183, 185*; 5 : *II 189 s*; 6 : *II 189.* **8** 3 s : *II 184*; 4, 11 : *II 190*; 6 : *II 165*; 11 s : *II 182*; 13 s : *II 185.*

RUTH

1 1 : *II 192, 197*; 2 : *II 194*; 16 : *II 199.* **3** 13 : *II 561.* **4** 7 : *II 193*; 11 : *II 194*; 17 : *II 199*; 18-22 : *II 199, 321.*

LAMENTATIONS

1-4 : *I 45, II 21, 202 s, 206, 211, 538.* **1** 21 s : *II 210.* **2** 16 : *II 202*; 17 : *II 203.* **3** 20, 54 : *I 606*; 46-48 : *II 202*; 49-51 : *II 203*; 59-66 : *II 210.* **4** 16 : *II 202*; 17 : *II 203, 210*; 20 : *II 210*; 21 s : *I 423, 530, 599*; 21 : *II 101 s.* **5** : *II 201 s, 205, 211*; 14 : *II 33.*

ECCLÉSIASTE

1 1 : *II 94, 213*; 12 : *I 608, II 213*; 13-18 : *II 216*; 14 : *II 218 s*; 16 : *II 214*; 17 : *II 219.* **2** : *II 213*; 1-11 : *II 216*; 1, 15, 19, 21, 23 : *II 218*; 5 : *II 187*; 7, 9 : *II 214*; 11, 17, 26 : *II 218 s*; 24 : *II 231.* **3** 12 s, 22 : *II 231*; 19 : *II 218.*
4 4, 16 : *II 218 s*; 6 : *II 219*; 7 s : *II 218.* **5** 9 : *II 218*; 17 : *II 231.* **6** 2, 11 : *II 218*; 9 : *II 218 s.*
7 6 : *II 218*; 8 : *II 213*; 27 : *II 217.* **8** 10, 14 : *II 218*; 15 : *II 231.*
10 20 : *II 213.* **11** 2 : *II 83*; 8 : *II 218.* **12** 2 : *II 218*; 10 : *II 217 s*; 11-16 : *II 233 s.*

ESTHER

3 7-15 : *II 245*; 12 s : *II 253.* **4** 14 : *II 252*; 15 s : *II 251*; 17 : *II 253.* **5** : *II 253.* **8** 3, 9, 12 : *II 252*; 9-14 : *II 245*; 11 : *II 255 s*; 13 : *II 256.* **9** : *II 245*; 20-32 : *II 245*; 20 : *II 242.* **10** 3 : *II 277.*

DANIEL

1 : *II 279*; 1 : *II 274 s*; 3, 5, 7 s, 10, 13, 18-20 : *II 275*; 4 : *II 276*; 20 s : *II 295*; 21 : *II 289.* **2** 4b-7 28 : *I 16.* **2** 4b-6 : *II 262.* **2** : *II 280-285, 294*; 2, 10 : *II 276*; 4 : *II 262, 276, 294, 298 s*; 25 : *II 275*; 39 : *II 281*; 46 : *II 252*; 47 : *II 278.* **3** : *II 278, 294, 296*; 4 : *II 290*; 5, 7, 10, 15 : *II 289*; 8 : *II 276*; 12 : *II 275*; **23** s : *II 296*; 29 : *II 278.* **4** 2 s, 34-37 : *II 278*; 7 : *II 276.* **5** : *II 276, 283*; 1 : *II 415*; 7 : *II 276 s*; 11, 30 : *II 276*; 16 : *II 277*; 29 : *II 277, 290*; 30 s : *II 278.* **6** : *II 278 s, 294*; 1 s : *II 277*; 1, 25-27 : *II 279.*
7 : *II 280-283, 285, 294*; 1 : *II 264, 277, 415*; 5 : *II 281*; 8, 20 s, 24-26 : *II 282*; 25 : *II 283.* **8** : *II 280-282*; 1 : *II 277, 415*; 4 : *II 281*; 9-14, 23-25 : *II 282*; 14 : *II 284.* **9** 1 : *II 276, 278*; 2 : *I 3, II 297, 511*; 4-20 : *II 295 s, 415 s*; 10-13 : *I 234*; 24-27 : *II 284*; 27 : *II 283, 301.* **10** : *II 279*; 1 : *II 264, 289*; 2 s : *II 279*; 20 : *II 303.* **11** 1 : *II 278*; 2 : *II 281*; 5-20 : *II 273, 281*; 21-45 : *II 283*; 31 : *II 301*; 36-45 : *II 301.* **12** : *II 285*; 1 : *I 612*; 2 s : *II 303*; 7 : *II 283*; 11 s : *II 284, 295, 301.*

ESDRAS

1-6 : *I 140, II 412.* **1** 1-3 : *I 437, II 307.* **2** : *II 394*; 41 : *II 26*; 46 : *II 554*; 55, 57 : *II 216.* **3** 1 : *II 395*; 2, 8 : *I 140*; 10 : *II 26.* **4** 7-6 18 : *I 17, II 383.* **4** : *I 450*; 6-23 : *II 390.* **5** 1 : *I 639, 643*; 2 : *I 140.* **6** : *II 384*; 1-5 : *II 385*; 14 : *I 639, 643*; 19-22 : *I 130.*
7-10 : *II 391.* **7** 7-9 : *II 390 s*; 11-28 : *I 17, II 383*; 12-26 : *II 391.* **9-10** : *I 664, II 195.*

NÉHÉMIE

1-7 : *II 391.* **1** 1 : *II 94, 390.* **2** 1, 11 : *II 390*; 8 : *II 187*; 10, 19 s : *I 450*; 19 : *II 394.* **3** 1 : *I 140.* **4** : *I 450*; 4 : *II 399.* **5** 19 : *II 399.* **6** : *I 450*; 1 s, 6 : *II 394*; 9, 14 : *II 399.* **7** 5, 6-73 : *II 386*; **44** : *II 26*; 48 : *II 554*; 57, 59 : *II 216*; 73b-**8** 13a : *II 412.*
8-10 : *I 233, II 391.* **8** : *I 211, II 509*; 1 : *II 386*; 4 : *II 293*; 8 : *I 25*; 13-17 : *I 130.* **10** 2, 6, 23 : *II 293.* **11** : *II 391*; 3-24 : *II 329 s*; 5 : *II 554*; 17 : *II 26 s.* **12-13** : *II 391.* **12** 10 s, 22 : *I 140, II 310, 381*; 16 : *I 643*; 23 : *II 383*; 26 : *II 442*; 35,

Digitized by Google

41 : *I 612* ; 46 : *II 26*. **13** : *I 664* ; 4-9, 28 s : *I 450* ; 4 : *I 140* ; 6 : *II 390* ; 10-13 : *I 114, 664* ; 15-22 : *I 451* ; 23-29 : *I 664, II 195* ; 24 : *I 20* ; 28 : *I 140, 235*.

I CHRONIQUES

1 5 : *I 543* ; 7, 23, 44 s : *II 100* ; 17 ; *I 543, II 101* ; 30 : *I 415, II 95* ; 42 : *II 101*. **2** 6 : *II 26* ; 22 : *I 290*. **3** 1-9 : *II 313* ; 2 : *I 638* ; 5-8 : *II 334* ; 8 : *II 380, 558* ; 12 : *I 367, II 361* ; 18 : *II 386* ; 19-24 : *II 310*. **4** 35 : *I 575* ; 38-41 : *II 95*. **5** 4, 8 : *I 575* ; 6 : *I 561* ; 26 : *I 513*. **6** : *II 339* ; 1-15 : *I 140* ; 1-8, 50-53 : *I 137* ; 3-14 : *II 392* ; 4-8 : *II 339* ; 28 : *I 135* ; 30, 36 : *I 638* ; 33-38 : *II 27* ; 33, 39, 44 : *II 26* ; 80 : *II 185*. **8** 9, 18 : *II 100* ; 29-38 : *II 550, 554* ; 33 : *I 326, II 380* ; 34 : *I 329, 612, II 380*. **9** : *II 397 s* ; 1 : *II 314* ; 5 : *II 554* ; 17 : *II 398* ; 19 : *II 27* ; 35-44 : *II 550, 554* ; 39 : *I 326, II 380* ; 40 : *I 329, II 380*. **10** : *II 384*.

11 : *II 340*. **14** 3-8 : *II 313* ; 7 : *I 326, II 380, 558*. **15** : *II 273* ; 17, 19 : *II 26* ; 20 s : *II 33* ; 21 : *II 27*. **16** 4-7, 37 : *II 26* ; 8-36 : *II 38, 55 s* ; 36 : *II 55* ; 39 : *II 338* ; 41 s : *II 26 s*. **18** 12 : *II 29* ; 14-17 : *I 136, II 341*. **19** 1-20 3 : *I 331*. **20** 1 : *II 313* ; 5 : *I 332*. **21** 1-22 1 : *II 341*. **21** 1 : *I 648, II 155, 373* ; 5, 25 : *II 372* ; 26 : *II 346, 373* ; **28-22** 1 : *I 122*.

22-26 : *II 371*. **22** 8 : *I 329*. **23-26** : *II 390*. **23** 27 : *II 314*. **24** 3 : *I 135, 331* ; 6, 31 : *I 331* ; 16 : *I 512*. **26** 1-3, 6, 9 : *II 26 s*. **26** 1-19 : *II 27*. **27** 5 : *II 306* ; 24 : *II 314, 316* ; 28 s : *I 586*. **28-29** : *II 371*. **29** 4 : *II 338 s* ; 29 : *II 314*.

II CHRONIQUES

1 3-6 : *I 122, II 338* ; 13 : *II 338* ; 14 : *II 373*. **2** 1 : *II 343*. **3** 2 : *II 379*. **5-6** : *II 373*. **5** 3 : *II 379* ; 4 : *I 122, II 373* ; 5 : *II 338* ; 12 : *II 26 s*. **7** 1 : *II 373* ; 8-10 : *I 354* ; 11 : *II 343* ; 21 : *II 313*. **8** 2 : *II 374*. **9** 25 : *II 373* ; 29 : *II 314, 393*.

10 : *II 384* ; 15 : *II 313*. **11** 20 : *I 612* ; 20-22 : *II 351*. **12** 15 : *II 314*. **13** 2 : *I 612, II 351* ; 22 : *I 319, II 198, 314* ; 23-**16** 14 : *II 318*. **14** 2, 4 : *II 374*. **15** 16 : *II 351* ; 17 : *II 374*. **16** 11 : *II 314, 318*.

17 6 : *II 374* ; 7 : *I 162*. **18** 7 : *I 612*. **20** 19 : *II 27* ; 33 : *II 374* ; 34 : *II 314* ; 36 : *II 379*. **21** 5 : *I 347* ; 12-15 : *II 349* ; 16 s : *I 601*. **22** 2 : *I 347, II 551*. **23** : *II 374*. **24** 19 : *II 478* ; 20-22 : *I 643, II 497* ; 27 : *I 319, II 198, 314*.

25 26 : *II 314*. **26** 1-23 : *I 367* ; 5 : *I 643* ; 10 : *I 586* ; 16-21 : *II 374* ; 22 : *I 387, II 314*. **27** 1-9 : *II 318* ; 2 : *I 367* ; 7 : *II 314*. **28** 20 : *II 326* ; 22-25 : *II 374* ; 26 : *II 314*.

29 13 s, 30 : *II 26* ; 14 : *II 27*. **30** 5, 26 : *I 130*. **32** 32 : *I 387, II 314, 317*. **33** 11-13 : *II 442* ; 18 : *II 314 s, 318, 410* ; 19 : *II 315, 410*.

34 8 : *I 341*. **35** 1-36 21 : *II 412*. **35** 15 : *II 26 s, 40* ; 22-25 : *I 654* ; 25 : *I 462, II 207, 315*. **36** 6 s : *II 274* ; 8 : *II 314* ; 22 s : *I 437, II 307*.

PRIÈRE D'AZARIA (adjonctions à Daniel).

25, 27 : *II 437*.

III ESDRAS

1 10 : *I 234*.

BARUC

2 2, 28 : *I 234*. **3** 22 s : *II 102* ; 38 : *II 419*.

I MACCABÉES

1 54 : *II 301*. **3-7** : *II 432*. **4** 42-58 : *II 291*. **7** 17 : *II 58* ; 49 : *II 243*. **8** 23-32, **10** 8-20, 25-45, **11** 30-37, **12** 5-23, **13** 36-40, **14** 20-24, 27-45, **15** 2-9, 16-21 : *II 427*. **12** 9 : *I 3, II 502*. **16** 23 s : *II 426*.

II MACCABÉES

2 1, 14 : *II 504* ; 13 : *II 56, 502 s* ; 18 s : *II 435*. **6-7** : *II 476*. **15** 36 : *II 243* ; 37 : *II 433*.

III MACCABÉES

6 8 : *I 603*.

JUDITH

4 3, 6. 8, **5** 8, 19 : *II 441*. **9** 2-4 : *II 444*.

TOBIT

1 21 s, **2** 10, **11** 18, **14** 10 s : *II 452*. **14** 4 : *I 603* ; 5 : *II 450*.

ECCLÉSIASTIQUE

1, **24** : *II 457*. **25** 9 : *II 83*. **30** 24 s : *II 458*. **33-36** : *II 458 s*. **45** 1-5 : *I 234*. **47** 8 : *II 57*. **48** 20-25 : *I 428*. **49** 10 : *I 557*. **50** 1 ss : *II 454*. **51** 13-30 : *II 21*.

SAPIENCE

7 22, 25 s : *II 468*. **13-15** : *II 468*.

IV ESDRAS

14 : *I 239, II 473*.

PSAUTIER DE SALOMON

2 30 ss : *II 474*. **11** : *II 419*. **17** 31, **18** 10 : *II 37, 475*.

Digitized by Google

NOUVEAU TESTAMENT

MATTHIEU

1 4-6 : *II 200.* **2** 6 : *I 618* ; 15 : *I 571.* **5** 18 : *I 42.* **6** 25-34 : *II 231.* **9** 13 : *I 570.* **10** 23 : *II 296.* **12** 7 : *I 570* ; 39-41 : *I 603.* **13** 35 : *II 26.* **16** 4 : *I 603* ; 27 : *II 296.*

19 7 s : *I 236.* **21** 42 : *I 3.* **22** 24 : *I 236.* **23** 35 : *I 643, II 359, 497.* **24** 15, 30, **26** 64 : *II 296.* **27** 9 s : *I 653, II 477* ; 32 : *II 431.*

MARC

1 2 : *I 638.* **7** 10 : *I 236* ; 11 : *I 124.* **10** 3-5, **12** 19 : *I 236* ; 26 : *I 236, II 544.*

LUC

2 22 : *I 236.* **4** 17 : *II 543* ; 21 : *I 3.* **5** 14 : *I 236.* **11** 29-32 : *I 603* ; 49 : *II 478* ; 51 : *II 359, 497.* **12** 15-31 : *II 231.* **16** 29-31, **20** 28, 37 : *I 236.* **21** 20 : *II 296.* **24** 27 : *I 3, 236* ; 44 : *I 236, II 13, 496, 501.*

JEAN

1 46 : *I 236.* **2** 16 : *I 145* ; 22 : *I 3.* **5** 39 : *I 3* ; 45-47 : *I 236.* **7** 15 : *I 3* ; 19-23 : *I 236* ; 38 : *II 478.* **8** 6 : *I 236.* **10** : *I 539* ; 34, **15** 25 : *I 236, II 38.*

ACTES

2 10 : *II 431* ; 16-21 : *I 577* ; 18 : *I 585.* **3** 22 s : *I 236.* **4** 25 s : *II 38.* **6** 9 : *II 431.* **7** 42 s : *I 592.* **11** 20, **13** 1 : *II 431* ; 15, 27 : *II 543* ; 33 : *II 17.* **15** 21 : *I 237, II 543.* **17** 2 : *I 3.* **26** 22 : *I 236.* **27** 9 : *I 131.* **28** 23 : *I 236.*

ROMAINS

1 2 : *I 3* ; 17 : *I 630.* **5** 3 : *II 148.* **10** 5 : *I 236* ; 19 : *I 237.* **11** 2 : *II 544* ; 4 : *II 558.*

I CORINTHIENS

2 9 : *II 477.* **6** 2 : *II 296.* **14** : *I 382.*

II CORINTHIENS

3 15 : *I 237.*

GALATES

3 11 : *I 630* ; 28 : *I 585.* **6** 16 : *II 514.*

ÉPHÉSIENS

5 14 : *II 477.*

PHILIPPIENS

3 16 : *II 514.*

COLOSSIENS

3 11 : *I 585.*

II THESSALONICIENS

2 3 : *II 296.*

II TIMOTHÉE

3 15 : *I 3* ; 16 : *II 527.*

HÉBREUX

4 7 : *II 38* ; 15 : *I 237.* **10** 38 : *I 630.* **11** 33 : *II 296* ; 35 : *II 433* ; 37 : *I 387.*

JACQUES

2 23 : *I 3* ; **4** 5 : *II 478.*

I PIERRE

1 10-11 : *II 296.*

JUDE

14 s : *II 471.*

APOCALYPSE

9 11 : *I 20.* **13** 17 s : *II 217.* **15** 3 : *I 237.*

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME SECOND

Pages

TROISIÈME PARTIE. — LES ÉCRITS *(Ketoubim)* OU LES HAGIOGRAPHES 5

CHAPITRE PREMIER. — **Le livre des Psaumes** 7

La poésie hébraïque, genres, forme (§ 286); le parallélisme (§ 287). La trilogie Psaumes, Proverbes, Job (§ 288). Titre du livre des Psaumes (§ 289). Groupement, nombre, numérotage (§ 290). Division en 5 livres (§ 291). Psaumes alphabétiques (§ 292). Psaumes yahvistes et élohistes (§ 293). Suscriptions (§ 294). Indications personnelles (§ 295), historiques (§ 296), du « genre poétique » (§ 297), liturgiques et musicales (§ 298). Séla (§ 299). Anciennes théories sur la composition des psaumes (§ 300). Formation du Psautier : recueils successifs (§§ 301-302). Remarques additionnelles sur les suscriptions (§ 303). Auteurs des psaumes (§§ 304-305); date de composition (§§ 306-307); psaumes maccabéens (§ 308). Classement des psaumes d'après leur forme (§ 309), d'après leur contenu (§§ 310-313). Valeur religieuse du Psautier (§ 314).

CHAPITRE II. — **Le livre des Proverbes.** 76

Titre du livre; le mot *maschal* (§ 315). Division; les deux grandes collections : **10-24, 25-29** (§ 316); l'introduction : **1-9** (§ 317). Formation du livre (§ 318), auteurs (§ 319), époque de composition (§ 320). Caractéristique (§ 321). Appendices terminaux : **30-31** (§§ 322-323).

CHAPITRE III. — **Le livre de Job** 100

Nom, époque, patrie de Job (§ 324). Analyse. Prologue : **1-2** (§ 325). Première partie : **3-31** (§§ 326-330). Seconde partie : **32-37** (§§ 331-332). Troisième partie : **38-42** 6; épilogue : **42** 7-17 (§ 333). Question d'historicité (§ 334). Composition du livre; histoire populaire et poème (§§ 335-336). Le problème du livre (§§ 337-339). Les discours d'Elihu (§§ 340-341). Autres questions d'authenticité (§§ 342-343). Epoque de composition (§§ 344-346); genre littéraire; caractéristique (§ 347).

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE IV. — **Les Cinq Rouleaux** 163

Généralités : nom, emploi (§ 348).

I. Le Cantique des Cantiques 164

Titre et suscription (§ 349). Interprétation du Cantique : historique de la question (§ 350). Interprétation allégorique (§ 351), typologique, dramatique (§ 352). Divers systèmes dramatiques (§§ 353-354). Hypothèse des chants nuptiaux (§§ 355-356). Epoque, auteur, lieu de composition (§§ 357-358).

II. Le livre de Ruth 191

Analyse. Epoque de composition (§ 359), but (§ 360), provenance, historicité, caractéristique religieuse et littéraire (§ 361).

III. Le livre des Lamentations 200

Titre, forme littéraire (§ 362). Analyse (§ 363). Auteur (§§ 364-365).

IV. L'Ecclésiaste 212

Place du livre. Titre (§§ 366-367). Analyse (§§ 368-369). Caractéristique linguistique, littéraire et religieuse (§ 370). Homogénéité (§ 371). Canonicité ; authenticité de l'épilogue (§ 372).

V. Le livre d'Esther 235

Caractère général (§ 373). Analyse (§§ 374-375). Caractères littéraires, auteur, données historiques (§ 376). La fête de Pourim. Question d'historicité (§§ 377-378). Caractère religieux (§§ 379-380) et moral (§ 381).

CHAPITRE V. — **Le livre de Daniel** 260

Place dans le canon ; langue (§ 382). La personne de Daniel (§ 383). Analyse. Première partie : **1-6** (§ 384). Seconde partie : **7-12** (§ 385). Question de date et d'auteur : au point de vue historique (§§ 386-390) ; au point de vue linguistique (§§ 391-392). But du livre ; données originaires (§ 393). Homogénéité ; adjonctions (§ 394). Hypothèses relatives à la composition du livre (§ 395). Interprétation. Influence (§ 396). Caractéristique générale (§ 397).

CHAPITRE VI. — **Les livres d'Esdras-Néhémie et des Chroniques** 306

Place dans le canon ; division ; questions préliminaires (§ 398).

I. Le livre des Chroniques 305

Titre (§ 399), date, personnalité de l'auteur (§ 400). Sources (§ 401-403). Analyse. Première partie : I **1-10** (§§ 404-406). Seconde partie : I **11-29** (§§ 407-409). Troisième partie : II **1-9** (§§ 410-411). Quatrième partie : II **10-36** (§§ 412-418). Caractéristique du livre et de l'auteur (§§ 419-421). Valeur du livre (§ 422). Langue et texte (§ 423).

Digitized by Google

Pages

II. Le livre d'Esdras-Néhémie 380

Unité et division. Auteur, sources, langue (§ 424). Evénements contemporains (§ 425). Analyse. Première partie : Esdras **1-6** (§§ 426-427). Seconde partie : Esdras **7**-Néhémie **13** (§§ 428-432). Conclusion (§ 433).

QUATRIÈME PARTIE. — LES APOCRYPHES ET LES PSEUDÉPIGRAPHES 401

CHAPITRE PREMIER. — **Les Apocryphes** 403

La littérature juive extracanonique (§ 434).

I. Adjonctions aux livres canoniques 405

1. Adjonctions à Esther (§ 435). 2. Adjonctions à Daniel (§ 436). 3. La Prière de Manassé. 4. III Esdras (§ 437). 5. La lettre de Jérémie. 6. Le livre de Baruc (§ 438).

II. Livres narratifs 419

1. I Maccabées (§§ 439-441). 2. II Maccabées (§§ 442-444). 3. III Maccabées (§ 445). 4. Le livre de Judith (§§ 446-448). 5. Le livre de Tobit (§§ 449-450).

III. Livres didactiques 452

1. L'Ecclésiastique. Auteur et époque (§ 451). Titre, genre littéraire, contenu (§ 452). Division, ordonnance (§ 453). Le texte hébreu. Valeur du livre (§ 454). 2. La Sapience. Titre. Analyse (§ 455). Caractère littéraire et religieux. Lieu et époque de composition (§ 456).

CHAPITRE II. — **Les Pseudépigraphes** 470

Sens et emploi de ce terme. Liste des Pseudépigraphes (§ 457). 1. Le livre d'Hénoc. 2. IV Esdras (§ 458). 3. Le Psautier de Salomon. 4. IV Maccabées (§ 459). Les Pseudépigraphes et le N. T. (§ 460).

CINQUIÈME PARTIE. — HISTOIRE DU CANON, DU TEXTE ET DES VERSIONS 479

CHAPITRE PREMIER. — **Histoire du Canon de l'Ancien Testament** 481

Plan de cette étude : marche régressive. Moyen âge, Pères de l'Eglise (§ 461). Jérôme, Origène, Méliton (§ 462). Le Talmud (§§ 463-464). Josèphe (§ 465). Le N. T. (§§ 466-467). Philon. Le Siracide (§ 468). II Maccabées (§ 469). Théorie traditionnelle sur la formation du Canon (§ 470). Conception historique de cette formation (§§ 471-472). « Canon » et « canonique » (§§ 473-474). Canoniques et Apocryphes. Historique de la question : les Pères, Origène, etc. (§ 475), Jérôme, les synodes africains (§ 476), le moyen âge, la Réformation (§ 477). Catholiques, grecs, protestants (§ 478). Conclusions (§ 479).

Digitized by Google

Pages

CHAPITRE II. — **Histoire du Texte de l'Ancien Testament** 532

Haute et basse critique (§ 480).

I. Division du texte : les mots (§ 481); les versets (§ 482); les chapitres (§§ 483-484).

II. Fixation du texte. Absence de variantes. Le manuscrit archétype (§ 485). Etat réel du texte; passages parallèles; activité des rabbins (§§ 486-487). Critique du texte. Méthode. Erreurs des copistes (§ 488). Auxiliaires : le Pentateuque samaritain, les Septante (§ 489). La Massore et les Massorètes (§ 490). Les particularités du texte (§ 491). Les notes massorétiques (§§ 492-493).

CHAPITRE III. — **Les Versions de l'Ancien Testament** . 567

I. Les versions grecques. La version alexandrine ou des Septante (§§ 494-495). Les autres versions : Aquilas, Théodotion, Symmaque (§ 496). Les travaux d'Origène (§ 497).

II. Les versions sémitiques. 1. Les versions araméennes (§ 498). 2. La version syriaque. 3. La version arabe. 4. La version samaritaine (§ 499).

III. Les versions latines. La vieille version latine (§ 500). L'œuvre de Jérôme (§ 501).

Polyglottes, éditions du texte hébreu, traductions modernes (§§ 502-503).

CONCLUSION 593

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES 609

ERRATA 616

INDEX ALPHABÉTIQUE DES PRINCIPAUX SUJETS TRAITÉS ET DES NOMS MENTIONNÉS 617

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES. 628

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

G.E. STECHERT
& CO.
NEW YORK

Digitized by Google

Digitized by Google